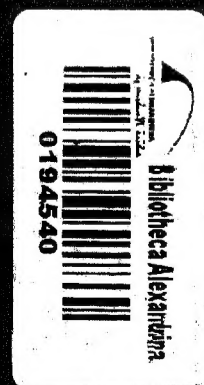


المسلمون والأقباط

في المناسبات والاحتفالات الوطنية

كتاب



اهداءات ٢٠٠١

اد. محمود دياب

جراح بالمستشفى الملكي المصري

طارق البشرى

المسيِّمُونَ والأَقْبَاطُ
في إطار الجماعة الوطنية



الجمهورية العربية السورية

١٩٨٠

مقدمة

شغلنى موضوع هذه الدراسة فى أعقاب عدوان ١٩٦٧ . وبدأ مع الوقت أن هذه الهزيمة مما قد يتصور معه أن تترك ظلالها على قوة التماسك فى المجتمع المصرى ، وأن تفت من صلابته . وليس خطر الهزيمة فى أنها تشكل تراجعاً عن موقع ما ، ولكن خطرها الأشد أنها قد تخلل الثقة فى المسلمات ، وتزعزع الثوابت فى العقول والقلوب . والهزيمة فى ذاتها لا تشكل الخطر الأكبر ، رغم كل ما تفضى إليه من خسائر وتضحيات . وهى حلقة من حلقات الكر والفر ، تتداول فى طريق النصر النهائى . وأن التفاؤل بالنصر الحاسم يرد من أننا لا نواجه خصوما طامعين ، لا نواجههم على أرض أخرى غير أرضنا ، ولانصارعهم للسيطرة على طرف ثالث ، إنما تكافحهم عن ذواتنا . فنحن لسنا طرف صراع فقط ، إنما نحن موضوع الصراع أيضاً . لذلك لا ينحسم الصراع بمجرد مقارنة ما نملك بما يملكون ، من عدد وأدوات وتدريب وتنظيم ، لأننا نملك بحكم طبيعة الصراع نفسه ما لا يمكنهم أن يملكوه . نحن بذواتنا موضوع الصراع وأرضه وميدانه . وامتلاك الذات هنا هو أمضى سلاح ، مهما بلغ جبروت الطامعين وعتوهم .

امتلاك الذات هو حصن الأمان ، وهو العدة فى أى مواجهة . هو الانتماء باليقين للجماعة ، وإدراك تميزها عن الطرف الآخر . لذلك يكون الحذر أقوى ما يكون على قوة تماسك الجماعة ، فى الملمات . والطامع قوى الإدراك فى أن ضمانه الأساسى لا يتأتى من عدته وأدواته ، ولكنه بآتيه من تفتيته على التماسك فى الجماعة وفساد قوامها ، أى من تصفية الانتماء . ووسيلته لذلك فيما يظهر ، تكسير الانتماء العام بإثارة الانتماءات المعارضة أو الثانوية ، وتلويب الشعور بالتمييز ، واستيعاب تلك الشراذم فى إطار انتماء صورى يرسم هو حدوده ، بما يوحدهم فيه ويصفى ادراكهم بأنهم مختلفون ، وأنهم

متوحدون . ومصر والمصريون بخير ، بقدر ما يستيقنون قوة تماسكهم ،
وادراكهم لتمييزهم تجاه الطامعين فيهم .

كانت لنا تجربة تاريخية تثير الاعتزاز ، وهى ترابط المصريين واتحادهم
في مواجهة الاحتلال البريطانى فى ١٩١٩ . فعزمت بعون الله على دراسة هذا
الأثر ، فور انتهائى من دراسة أخرى شغلتنى سنين ، عن تاريخ مصر من بعد
انتهاء الحرب العالمية الثانية فى عام ١٩٤٥ حتى قيام ثورة ٢٣ يوليو سنة
١٩٥٢ وقد انتهت تلك الدراسة فى ١٩٧٠ ونشرت بعدها بأكثر من عامين .
وبدأت تحت عنوان «مصر الحديثة بين أحمد والمسيح» ، انشر بعض الدراسات
التفصيلية عن موضوع علاقة المسلمين والاقباط فى مصر . نشرتها مجلة الكاتب ،
فظهرت الحلقة الاولى منها فى فبراير ١٩٧٠ ، والثانية فى ابريل التالى عن
فترة ما قبل الحرب العالمية الاولى ، والثالثة فى يونيه التالى عن السياسة
البريطانية تجاه هذه النقطة ، والرابعة فى اكتوبر من العام نفسه عن ثورة
١٩١٩ ، والخامسة فى فبراير ١٩٧١ عن دستور ١٩٢٣ ، والسادسة فى ابريل
التالى عن المجالس النابية .

كنت اظن فى البداية ، أن امر هذا الشاغل لن يعدو بعض دراسات قد
لاتجاوز الثلاثة ، وأن مادة الموضوع لن توائى بأكثر من ذلك كثيرا . فلما
ضربت بالفاس فى الأرض ، هالتنى غزارة المادة ووفرتها . فعزمت أن أعدل
بالموضوع من مجرد تتبع السياق التاريخى للمواقف السياسية فى هذا الأمر ،
الى دراسة المؤسسات ، سواء مؤسسات الدولة أو المؤسسات الحزبية . كما
اقتضت دراسة هذه المؤسسات الافساح لدراسة المؤسسات الدينتين ، وهما
الأزهر الشريف والكنيسة القبطية ، من حيث الصراعات السياسية التى جرت
حولهما . وفى هذا الصدد نشرت بمجلة الكاتب فى يناير ١٩٧٣ عن الملك والخلافة
الاسلامية ، وفى اغسطس واكتوبر ١٩٧٤ عن الأزهر بين القصر والحركة
الديمقراطية . ثم واليت اتمام دراسة الموضوع مما لم اسع لنشره بعدها .
وزاد كثيرا عن حجم ما سبق نشره .

وكان من اسباب اعادة النظر فى طريقة معالجة الموضوع ، والعدول فيه
عن مجرد تتبع السياق التاريخى للاحداث السياسية الى دراسة المؤسسات ،
كان من اسباب ذلك ، أن موضوع الدراسة لا ينبغي أن يكون متعلقا بموقف
الاقباط من الحركة الوطنية أو الحركة السياسية عامة ، أو موقف أى من هذه
الحركات من القبط ، لأن هذا الوضع للمسألة يعتبر عندى وضعاً مغلوطا .
ان الوضع السليم فى ظنى ، يتعلق بدراسة مسألة المسلمين والاقباط فى اطار
الوعاء الحاكم للمسألة ، وهو الجامعة السياسية ، دينية هى أم قومية ، وتتبع
التطور التاريخى لهذه الجامعة . وكان اتضح هذا الوضع للمسألة موجبا
لإعادة النظر فى تقسيم الموضوع وتصنيف مادته . مع اعادة النظر فى بعض

ما كان سبق نشره ، وإعادة كتابة أجزاء منه ، وخاصة الفصل الأول الذي أعدت كتابته كله على نحو آخر تماما .

وقد شغلنى فى معظم فصول الكتاب ، تتبع الجامعة السياسية ، من جانبها الحركى المعيشى ، أكثر مما شغلتنى الصياغات الفكرية التى ينتجها المفكرون لهذه الجامعة . وإن صياغات المفكرين تبدو كمواد التحضير فى المعامل نقية صافية ، ولكنها معزولة نوعا ما فى تراكيبها المنطقية وصفائها المثالى . أما الفكر المعيشى فى اختلاطه وتداخله ، فيعبر عن نفسه من خلال السلوك والعلاقات وتكوين المؤسسات والتصدى للمشاكل . وهذا ما شغلنى التقيب عنه والتقاطه . لبيان الجامعة السياسية من حيث كونها حركة ، لا من حيث كونها صياغات فكرية . وكانت دراسة المؤسسات قمينة باظهار هذا الجانب الحركى أكثر من غيرها . وأرجو أن أكون وقعت فى ذلك نوعا ما .

وكان التركيز على المؤسسات فى دراسة الموضوع ، مثيرا للتداخل بين خيوط السياق الزمنى للأحداث ، وبين التريث لدى كل موضوع نوعى بعينه لاستيفائه ما يتطلبه ، من رجوع للوراء لبيان بعض جذوره ، وامتداد للامام لتتبع مآله . والتوفيق بين هذين الأمرين مما قد يثير الاضطراب . وقد اجتهدت توفيقا بينهما ، فى أن أقسم الموضوع بما يراعى الطريقتين معا . فأجعل كل فصل يتعلق بموضوع نوعى محدد متميز ، وأمتد به وراء رقدا ما حسبما يستوجب بحثه . ولكنى أوردته بين غيره من الموضوعات النوعية ، فى سياق زمنى ، وفق ما حسبت أنه يمثل دلالة هامة لهذا السياق فيه ، أو أثرا هاما له فى هذا السياق . وبهذا يحتل موقعا من المساحة الزمنية العامة المدروسة ، يكون ملائما لهذا الأثر أو الدلالة التاريخية . ثم لا أعود إليه ، إلا إذا استوجب السياق الزمنى ذلك ، إشارة لدلالة طرأت من بعد فى ظروف تلت . وأرجو أن يكون استقام لهذه المحاولة بعض الصواب .

وأطرف ما قابلنى فى دراسة هذا الموضوع ، أن عاما جد عادى بين أعوام التاريخ المصرى الحديث وسنیه ، بدت له عند دراسة هذا الموضوع أهمية خاصة لم تكن متوقعة ، هو عام ١٩٢٨ . عام قد يمر به القارئ للتاريخ ، أو الباحث نفسه ، من غير أن يوقفه فيه أمر ذو خطر . فهو ليس عام حدث أو أحداث جلية ، ليس عام ثورة ولا حرب ولا انتفاضات ولا معاهدة ولا تسوية سياسية أو اقتصادية ذات شأن . وهو لا يصلح بداية ولا نهاية لمرحلة تاريخية ما ، فى أى من مجالات النشاط الاجتماعى والسياسى الظاهرة . ولكنه يتكشف فى هذه الدراسة عن عام عجيب ، ففيه وفيما سبقه مباشرة من شهور ، احتدم الصراع السياسى حول الأزهر والكنيسة ، وأثير موضوع التفرقة بين الأقباط والمسلمين فى وظائف الإدارة ، وعربيت فيه بعضات التشيخ فى مصر وتركيا وغيرها ، وظهرت جمعية الشبان المسلمين

وجماعة الاخوان المسلمين . وفي أعقابها جرت أحداث حائط البراق في فلسطين .

لقد سلخت هذه الدراسة منى سنين ، أجمع مادتها وأصنفها وأنظر فيها وأعيد النظر . وأبطأتني في إنجازها عدد من الأمور . فتراخى الانتهاء منها عما كنت أتوقع . ومن تلك الأمور أن التاريخ ليس مهنتي ، إنما أدرسه في أوقات الفراغ من مهنة أخرى أحبها وأرتزق منها ، وهي تشغل من وقتي شاغل عمل كامل . وثاني الأمور أن عرضت لي خلال البحث ، موضوعات تاريخية أخرى صرفتني عنه مؤقتا ، وأعانتني الله أن أصدر فيها بعضا من الدراسات أو الكتب . وثالث تلك الأمور أن الأحداث العامة أرشدتني إلى أشياء ، أوجبت علي مراجعة بعض من الأسس العامة في تفكيري . واقتضى ذلك مني المهمل والتريث ، حتى تستقر وجهتي من جديد على نسق محدد ، يمكن به تناول الأمور ، وحتى أعود على جمام من نفسي واطمئنان مع طبعي . ولعل ذلك يتضح لقارئ هذا الكتاب ، إذا قارن بين وجهته ووجهة ما سلف . ولعله يتضح أكثر في الفصول الأخيرة من هذا الكتاب .

أرجو من الله السلامة والعافية لهذا الوطن ، ولهذا الشعب الذي اعتز بكوني فردا فيه - فردا من ملايين سلفت وأمت ، وستجيء أن شاء الله حاملة لواء التحرر والنهضة والحضارة .

المجوزة في ٢٦ ابريل ١٩٨٠

طارق البشري

القرن التاسع عشر

الدولة الحديثة :

قد يختلف المؤرخون في تعيين علامة البداية لتاريخ مصر الحديث اهي الحملة الفرنسية ، او اى حدث سابق عليها او لاحق لها . والقاتلون بانها الحملة الفرنسية ينظرون الى ما وفد مع تلك الحملة من علوم الغرب وفنونه ، مما راوه عاملا ضروريا لحركة النهضة التى قامت من بعد . والتاريخ المصرى الحديث مرتبط فى هذا المنظور بما وفد عن العرب من اسباب العمران الحديث ، بمعنى ان مصر الحديثة هى هبة الحضارة الغربية بنظمها ومخترعاتها ومكتشفاتها . والناظرون الى علامة البداية فى الحركة الثورية الشعبية ، عظم تركيزهم على الحملة الفرنسية من حيث كونها المفجر لحركة المقاومة ضد الغزو والاحتلال . والمنقبون عن نقطة البداية فى الصراعات الطبقية عمدوا الى ما تصاعد من هبات الجماهير ضد جور الولاة العثمانيين وبكوات الماليك ، وما احتدم من الصراعات الاجتماعية ، مما اثبتته الجبرتى عن احداث ما قبل الحملة الفرنسية ، واعتبروا ذلك علامة البداية .

والصحيح فى نظر كاتب هذه الدراسة عامة ، وبالنظر الى موضوع هذه الدراسة خاصة ، هو الاعتبار فى تاريخ مصر الحديث بنشأة دولة محمد على فى ١٨٠٥ . وموضوع الكتاب يتعلق بالصلة بين مسلمى مصر وقبظها فى المجال السياسى ، اى بحث تلك الصلة من خلال تطور الجماعة الوطنية المصرية ، ومن خلال نمو المفهوم القومى للجامعة السياسية منذ القرن التاسع عشر ، متمثلا فى حركة الاستقلال السياسى عن السلطنة العثمانية ، وفى حركة التمييز القومى عن الخلافة العثمانية . وأن من يطالع التاريخ المصرى ليكتشف فى وضوح ، ان ثمة تلازما تاريخيا بين بداية تكوين الجامعة الوطنية المصرية فى العصر الحديث ، وبين بناء الدولة الحديثة على عهد محمد على . وليس من شغلط التعبير القول مجازا فى هذا الخصوص بأنه « فى البدء كان الدولة » .

والدولة المصرية هي المؤسسة القومية التي قام على اكتافها بناء الجامعة السياسية المصرية ، وكانت حتى الثورة العرابية التنظيم الاوحد الذي رعى هذه الجامعة ونما بها . والى هذا التنظيم يعود الفضل فيما شوهه من تطوير ، واليه يرجع السبب فيما يكون قد اعتوره من تكسات . وكان بناء الجيش المصرى هو حجر الزاوية فى هذا البناء . لم يشيد الجامعة الوطنية فى مصر حزب من الأحزاب او اية جماعة أهلية ، انما كانت الدولة والجيش هما المبدأ والمنطلق ، وفى أحشائهما ولدت « المصرية » و « الحدائة » ، متمثلة فى الجيش ، ودور التعليم ومؤسسات الحكم المتطورة . ان التنظيم « المصرى » كان سابقا على الوعي بالمصرية ، كما ان هذا التنظيم دفع اليه مشروع سياسى كبير جرى على يدى محمد على ، ولم تدفع به موجبات تطور « السوق الرأسمالية » حسبما استقرا الفكر الماركسى من تجارب القوميات الأوروبية .

استطالت تلك العملية التاريخية على عهد محمد على ، من بدايته فى ١٨٠٥ حتى نهاية حكمه على مشارف النصف الثانى من القرن التاسع عشر . وبناء الدولة المصرية الحديثة ، لم يبدأ فور تولي محمد على الحكم ، انما تكون على مدى من السنين ، من خلال ادراك هذا الحاكم لحركة التاريخ وتجاوبه معها ، ومن خلال سلسلة الافعال وردود الفعل الواعية التى عرفتها مصر فى تلك المرحلة وما التقطه الحاكم ببصيرته السياسية النافذة .

ومحمد على بناء ومصالح عظيم ، انعطف على يديه التاريخ المصرى الى حيث يجرى على دربه الى اليوم . لعله قضى وهو يتصور ان نجاحه قد انتكس ، وان مشروعه السياسى الطموح قد تحطم بمعاهدة لندن فى ١٨٤٠ ، وما أدت اليه من اجهاض تجربته واضمار جيشه وتفكيك اقتصاده وتحطيم احتكاره وضرب صناعاته ، والقضاء التام على عزمه الطموح فى ارث الخلافة العثمانية واعادة بثها على يديه . . . ولعل مشروعه كان ينحصر فى بلوغ تلك الغايات ، اى بناء امبراطورية اسلامية جديدة ترث الخلافة العثمانية ، ولعله كان ينظر الى غير هذا الهدف باعتباره مجرد وسائل يحقق بها بغيته الوحيدة فى تكوين تلك الامبراطورية . ولكن هذا الذى يعتبر وسائل لديه ، هو بعينه الاثر الباقي لحكمه وعهده ، وهو بعينه الذى يعتبر غايات لدينا نحن المصريين . هو النهضة بالمجتمع المصرى واشاعة روح التحديث فيه وارساء أسس بناء الجامعة الوطنية السياسية . لقد تحطمت غايات محمد على امام ناظره ، ولكن بقيت وسائله هى لب الغايات المصرية . ان جهاز الحكم والادارة والجيش والصناعة والزراعة الدائمة والتعليم الحديث ، وعلى رأسها كلها أسس الجامعة السياسية الوطنية ، كلها ترجع فى مجملها الى الابنية التى شادها الرجل فى الثلث الاول من القرن التاسع عشر .

وشأن محمد على شأن القادة المصلحين جميعا ، يمتزج فيه القديم

والحديث . فلم يكن مصلحا كبيرا قضى على دولة الاتراك والماليك فقط ، ولكنه كان مملوكا وعثمانيا عظيما أيضا . هو مملوك لا بمعنى كونه فارسا مجلوبا بالشراء من نياي القوقاز ، ولكن بالمعنى السياسى ، معنى كونه استخدم وسائلهم وطرائقهم فى السياسة والصراع ، فكانت له ذراعا مملوك عثمانى وعينا مصنع حديث . وامتزج فى عقله وفعله كل من تجاربه يديه ونظرة الاستشراف الى المستقبل .

أول ما وضع الرجل يديه عليه هو الجيش . به بدأت عملية بناء مصر الحديثة دولة ومجتمعاً واتصل بهذا الخيط كل ما شيد وأسس لذلك يكون من المفيد أدرك سياسة محمد على المصرية تتبع ما صنع تشييدا للمؤسسة العسكرية . والمعروف أن جماهير الشعب المصرى ساهمت بقيادة السيد عمر مكرم فى تعيين محمد على واليا على مصر ، وبقيت تلك الحركة الشعبية طافية على السطح ، تسهم فى صيانة الحكم الجديد خلال السنوات القليلة التالية ، التى انشغل فيها محمد على وعسكره الألبانيون والدلاة ، فى تثبيت شمل فلول الماليك من حكام مصر السابقين . وحدث فى ١٨٠٧ أن وفدت الى مصر حملة فريزر الانجليزية واحتلت الاسكندرية ، فلقبت ماهو معروف من مقاومة المصريين . وبلغت المقاومة ذروتها عند احتلال الحملة لمدينة رشيد لتسيطر على مدخل النيل من البحر المتوسط . والمهم فى تلك المقاومة التى افتلت الحملة الانجليزية ، أنها لم تسقط فقط هبة الانجليز ، ولكنها كشفت عما اظهره الجند من خوف وفرار أمام الغزاة . كما اظهرت ما استولى على محمد على من فزع ، عندما علم باحتلال الانجليز الاسكندرية ، فتشاغل عن المساهمة فى المقاومة ، وتلكا حيث كان بالصعيد يتعقب الماليك ، وابطا الخطو فى العودة الى القاهرة . وبهذا ظهرت للمقاومة الشعبية المصرية ، انها قادرة على احرار نصر حاسم على الغزاة ، بقوتها الذاتية ، وبقيادتها وكبار المشايخ ، وكلهم زهو بما أنجزوا ، وكلهم أمل أن يزداد الوالى استنادا اليهم واشراكا لهم فى سياسته ، واقترحوا عليه استمرار المقاومة وأن يخرجوا جميعا « مع الرعية والعسكر » لمواصلة الجهاد . ولكنهم فوجئوا به يجيب « ليس على رعية البلد خروج وانما عليهم المساعدة بألأمال لبعلائف العسكر » .

بهذه الكلمة كشف الرجل عن فلسفة للحكم لها تقاليد راسخة من مئات السنين ، وهى عزل المصريين عن الجيش وحس واجب الدفاع عن بلادهم ، وتكوين الجيش من عناصر دخيلة تحتكر العمل العسكرى ، وتستمد من احتكارها السلاح سيطرتها على البلاد ، ومن احتكارها حماية الديار وظيفتها الاجتماعية وشرعية وجودها ومبرره . ورغم أن محمد على كسب حكم مصر لأسباب من أهمها مساندة المصريين له ، فما لبث فور توليه السلطة أن أسرد

بالفصور الذاتي نمط الحكم العديم ، حيث يقوم الانفصال العاطف بين النخبة الحاكمة وبين المحكومين . ان فشل حملة فريزر اكسب محمد على كسبا متعدد الجوانب . اذ أحبط الفوز وقواه ذلك على منافسيه من بقايا ممالك مصر ، ورفع من شأنه في نظر الدولة العثمانية ، وثقل موازينه في الميدان الدولي ، فبدأ بهذا الحادث حكم محمد على يستقر استقراره المعروف الممتد حتى نهاية حياته بعد اربعين عاما ، واستمر في ذريته حتى منتصف القرن العشرين . رغم كل تلك المكاسب السياسية والتاريخية ، لم ينسى الرجل في لحظة النصر ابجديات سياسة حكومات العصور الوسطى ، وهي ان ينحصر دور الشعب في أداء « علائف العسكر » دون ان يكون للرعية « خروج » ويعلق الجبرتي على ذلك بقوله « لَيْتَ العامة شكروا على ذلك ! أو نسب اليهم فعل ، بل نسب كل ذلك الى الباشا وعساكره ، وجوزيت الصامة ضد الجزاء بعد ذلك (١) » .

بهذا المنطق التقليدي الصرف بدأ محمد على ينفذ سياسته في بناء الجيش المنظم الحديث . وظل سنين عدة يستخدم جنوده من أخلاط الاجناس العثمانية ، في الحروب التي خاضها تنفيذا للسياسة العثمانية ، كحرب الجزيرة العربية ضد الوهابيين وحرب اليونان والحملة على السودان ، كان في تلك الفترة عثمانى الأهداف مملوكى الأساليب ، تحصل مشروعه السياسي - علي ما يذهب الدكتور محمد شفيق غربال (٢) ، في احياء العالم العثماني . وحاول الرجل في اطار هذه الصيغة اضعاف الطابع الاوروبي على جيشه ، من حيث تنظيم الجنود وتدريبهم فتون القتال الحديث واستعمال ادوات الحرب الجديدة . ولكن مع بقاء جيشه مكونا من هذه الاخلاط العثمانية المملوكية من غير المصريين اهالى البلاد . وجاءت هذه المحاولة في ١٨١٥ بعد توليه الحكم بعشر سنوات ، وبعد ان استقرت حكومته استقرارها غير المنازع بمذبحة المماليك ١٨١١ . ولكن محاولة تحديث الجيش بهؤلاء الاخلاط باءت بالفشل ، يصفها الجبرتي بقوله ، « أمر الباشا جميع العساكر بالخروج الى الميدان قبيل الفجر للتعلم على طريقة الافرنج الى الضحوة ، فأخذوا في الرماحة والبندقية المتواصلة المتتابعة كالرعود ، ورجعوا داخلين في المدينة في كبكة عظيمة ، وداسوا اشخاصا يخولهم بل وحمرا أيضا (٣) » . ودبر الجند مؤامرة ضده باساعة التمرد والاضطراب في المدينة ، وكشف ذلك له على انه ان صمم على « التجديد » فلا بد من التخلص من الجند القدامى غير النظاميين . فبدأ على مهل ويحذر يبعدهم من القاهرة الى الاقاليم والثغور ، تشتيتا لهم واقصاء عن مركز الحكم بالعاصمة . ولم يكن في مقدوره ان يستبدل بهم ممالك جدد ، لأن شراء هذا الرقيق الأبيض كان قد استحال قريبا منذ هبط الروس سيطرتهم على جورجيا وبلاد الجركس التي كان يستورد منها المماليك عادة .

ولكن ما اكتشف لمحمد على من استحالة تجديد الجيش مابقى فيه
 الجند العدمى ، ومن فشل السلطان محمود الثانى فى تجديد جيش السلطنة
 بسبب تمرد الجند الانتشارية ، كل ذلك لم يفتح امام بصيرته فورا طريق
 الاعتماد على المصريين . يذكر عمر طوسون « اتجهت أنظار الوالى الى تأليف
 الجيش النظامى . وكان كلما فكر فى أن يكون هذا الجيش من الاتراك أو
 الارتود ، اعترض له ما صدر عن هؤلاء من الثورة ضد النظام العسكرى
 مرارا ، فرأى أن يؤلف الجيش من جنس آخر . غير أنه بقى مترددا فى تعيين
 هذا الجنس . وكان يرى اختبار المصريين لهذا الأمر مخاطرة كبيرة (٤) .
 لقد كان الوالى من الذكاء والبصر بحيث أدرك أهمية العنصر المصرى فى بحريك
 السياسة ، وكان هذا من مرجحات توليه الحكم فى ١٨٠٥ . ولكن ما أن تولى
 السلطة حتى امتلا عقله وقلبه من جديد بالأسلوب العثمانى فى تكوين
 الجيش - عمود الارتكاز فى السلطة - من المسيبين الاجانب . وجاءت حملته
 على السودان فى ١٨٢٠ ، ومن أهم ما وراءها ، البحث عن الايدى المقاتلة
 يتلمسها فى سواعد الافريقيين . وجلبت حملته الى مصر اعدادا وافرة منهم .
 وأقام فى منفوط معسكرا لنحو ثلاثين ألفا من السودانيين يديرون على فنون
 اقتتال الحديثة . ولكن الطقس وطرق التدريب لم تلائمهم ، واستشرت
 الأمراض فيهم حتى كادت تفنيهم . وفشلت التجربة الثانية لتكوين الجيش
 النظامى الحديث على أسس مملوكية .

بداية التمهيد :

لزم انقضاء أكثر من خمسة عشر عاما على تولى محمد على الحكم ،
 حتى يستطيع الاقدام على « المخاطرة التى كان يتهيأ من قبل ، وانفذ
 الفكرة التى كانت تخامر ولا يجرؤ عليها ، فأصدر أمره بجمع أنفار الجيش
 الجديد من المصريين . . . » . كانت هذه المخاطرة ، استجابة بطيئة لضرورة
 املت نفسها عليه ، وهى استحالة بناء المؤسسة العسكرية الحديثة بغير
 المصريين . وأصدر فى ١٧ فبراير ١٨٢٢ أمره الى أحمد باشا طاهر ليجمع
 من الوجه القبلى أربعة آلاف مصرى لينضموا الى لاذ اوغلى ناظر النظام
 العسكرى ، ليرسلهم الى سليمان باشا (كولونيل سيف) مدرب الجند
 باسوان ، ليدربهم حسب مقتضيات النظام الحديث ثلاث سنوات ، يعادون
 بعدها الى بلادهم ويعتبرون جنودا مدى الحياة . وفى مارس ١٨٢٢ كتب
 الوالى الى ابنه ابراهيم باشا يحدد له شروط التجنيد من الفلاحين بأن يكون
 المجند « متوطنا فى القرية التى يجلب منها ، وذو أهل وسكن فيها ، وليس من
 هؤلاء الدخلاء الشاردين الذين لا يضبطهم ولا يقصمهم زمام ، وأن يحرد
 هؤلاء الأفراد بمعرفة حكام اقاليمهم وبكفالة شيوخ قراهم ، بحيث يكونون
 مستقرين فى أماكنهم مهئين للطلب ، وأن يثبت فى الدفتر أسماء قراهم
 وأسمائهم وأسماء آبائهم ، وأنهم سيستخدمون ثلاث سنين . يعطون فى أثناء
 خدمتهم لحما وارزا مطلقا مرتين فى الأسبوع ، ومرتباً قدره ثمانية قروش كل

شهر ، والكسب اللازمة لهم في كل عام (٥) . فجاء هذا القرار يمثل منعطفا تاريخيا عظيم الخطر في بناء مصر الحديثة . كان أول قرار بالتجنيد الإجباري للمصريين ، وبناء المؤسسة العسكرية - ركيزة الدولة - من « ذوى الأهل والسكن » في مصر . يطلق الدكتور غربال على ذلك بقوله « لقد خل محمد علي الكبير مشكلة تكوين القوة العسكرية على الوجه الذي أوجدته الديمقراطية الفرنسية وليدة الثورة الفرنسية ، أي التجنيد العام ، رسوى بذلك أمرا استعصى على الحكومة الإسلامية . لقد عمدت الحكومات القديمة الى استخدام أهل المناطق الجذباء أحيانا ، وإلى جميع العبيد أحيانا أخرى . حاولت الحكومة الإسلامية هذا الحل أو ذاك ، وكان سر اضطرابها وتزعزع كرسيا ونفاذ مواردها . . (٦) » . ولم يعد المصريون مطالبين فقط بعلائف العسكر ، وإنما صار لهم « الخروج » . وبدأت أولى خطوات تمصير الدولة، وتمصير الجماعة السياسية في مصر .

قاوم الأهالي التجنيد في البداية ، لم تظهر لهم دلالاته التاريخية وقتها، وراوا فيه ضريبة جديدة أو نوعا من السخرة جديد ، هو أشد عتوا من ضرائب المال وسخرة الأشغال العامة . ونفروا من التجنيد أفرادا وجماعات ، فكان عمال الجندية يقتنصون الشباب اقتناصا من القرى ، ويسوقونهم مصفدين بالافلال ، لم يكن النفور من التجنيد كراهة للجندية ، والعسكرية في بعض الفروض كانت مقرونة أمام عيونهم بما يتمتع به الجندي مملوكا أو تركيا من جاه وهيبة ورفاهة ، ولكن أتى النفور من هذا الانفصال القاطع بين الفئة الحاكمة وبين الأهالي ، على مدى مئات من السنين . واستحال في تصور المصريين أن سيكون لهم منها ما كان لغيرهم من حاكمية وسيادة . مادام الأمل ابن التجربة ، ومادام الخيال وليد الواقع المحسوس .

وعلى أية حال ، فإن قرار التجنيد الذي فرض بالقوة الجبرية على المصريين ، لم يكن مجرد قرار يصدر من الوالي ظلما أو عدلا ، وينفذه عماله بالعنف أو بالرحمة ، ولكنه كان أمرا يستلزم أمورا وتداعى معه مجموعة من الآثار . ووجب به على الحاكم أن يعيد النظر في علاقته بالشعب كله بطريقة من الطرق ، وتغيير الجندي اقتضى من الحاكم أن يغير من نفسه . وهنا يظهر الانجاز الحقيقي لمحمد علي كحاكم عبقرى ، لم يضق أفقه عن قبول ما انفتحت ذرائعه بتجنيد المصريين . ولم يغب عن تقديره الفارق الضخم بين اقتناص الجندي مظلوما من بيئته في بلاد القوقاز والشركسي ، وبين اقتناصه من قرى مصر . وإذا كان الاصطياد أول درس وأحسمه في ترويض الوحوش ، فهو كذلك من حيث ما يعنيه الاصطياد من تطلع الصيد عن بيئته ، فيسهل بعد ذلك تدريبه على خدمة أى هدف وأى شيء . وعلى الضد من ذلك لن يروض أى وحش ما بقى في غابته ومن قطيعه . مهما بلغ عنف الحاكم وقسوته . كان الجندي القديم يحترف القتال كمهنة يمارسها ارتزاقا . مفضول الروابط

عن وشائج الامل ومجالات الانتاج في البيئة الاجتماعية . تتدنى عوائده المادية الى المستوى الحسى انفرادى المباشر ، وتنحصر عوائده المعنوية في الشعور بالسيادة واشاعة الحوف والرعبة . اما الجندي المواطن . فعلى التقىض صيغت ماديته وروحياته في اطار من وشائج قرابة الامل والسكن وعلاقات الانتاج ، وفي محيط الأسرة والقرية والمهنة . وماديته شائعة مع غيره لا تقف عند حدود الاشباع الحسى المباشر ، وإنما تمتد وتتصاعد الى مستوى جماعى . ويحركه الشعور بالانتماء الى الجماعة . ومن جهة أخرى فان التنظيم الحديث للجيش يتطلب قدرا من التخصص وتوزيع العمل ، ويوجب كثرة كثيرة في عدد الجند . الامر الذى لم يكن في المقدور معه عزل الجنود اجتماعيا عن عامة الشعب بالدخول الوفيرة . ومن جهة ثالثة ، فان تجنيد المواطنين كان أمرا متصل الأسباب والآثار بمسلك الحاكم تجاه الرعية ، بمراعاة درجات السخط والتأييد المحسوب والمتوقع في اطار أمن الحكومة ، وبمراعاة عناصر الانتاج الاقتصادي مادام المجنون هم في النهاية قسما لا يجهل اثره من قوة الانتاج البشرى في الصناعة والحرف .

كتب محمد على الى ابنه ابراهيم « من الجلى الواضح ان الواجب يقضى علينا ان نجند العساكر حسيبا يتيسر لنا ، وأن نستخدمهم على نحو ما يستوجبه الموقف ، وأن نوفق بين مصالحنا وحالتنا وان نرى اعمالنا على قدر قدرتنا .. (٧) » . وارسل اليه عماله يخبرونه بفرار الجند ، فرد عليهم شارحا أن التجنيد ليس من عادة الفلاح ، فليس من الصواب ارغامه عليه أو معاملته بالعنف « بل كان يلزم تحرير الفلاحين وتجنيدهم باستدراج عقولهم اليه ، وذلك بتفهمهم تدريجيا أنه امر منطوق على الخير ، ربملىء آذانهم بالأقوال التى تستوجب حسن قبولهم اياه ، وقد يكون ذلك بواسطة الوعاظ والفقهاء .. (٨) » . وأمر بوجوب قراءة الفاتحة قبل البدء في أعمال التدريب « ان ذاتة الكتاب لا ريب في أنها جامعة للفيوضات الأزلية . فإذا ما قراها جنود الجهادية في أيام التدريب قبل الشروع فيه ، ثم باثروا التمرينات عقب القراءة ، لكان ذلك مستوجبا للفيض والبركات » . وأوحى الى بعض شيوخ الأزهر أن يشتركوا في هذه الحملة ، لاضفاء الطابع الشرعى على النشاط الجهادى . من ذلك ما كتبه الشيخ خليل الزجبي في كتابه « تاريخ الوزير محمد على باشا » ، اذ خص « النظام الجهادى الجديد » بفصل فيه ، بين شرعية هذا النظام وأساسه الدينى من حفظ الشفوق الاسلامية وتحصينها ، مع ما يلزم دفاعا عن بلاد الاسلام من طاعة وضرب ونظام (٩) .

وامتلات كتب الوالى الى عماله بوجوب ملاحظة احوال المجندين ، وحسن معاملة من لا يقبلون في الفرز فيعادون الى قراهم ولا يتركون مشردين . كما اهتم باثر التجنيد في عمليات الانتاج الزراعى ، اذ كان المجنون هم زهرة

شباب القرى من أصحاب الفئوس الضاربة ، فكان يذكر عماله الا ينسوا ان هؤلاء فلاحون ، عليهم واجبات في قراهم خاصة في مواسم البذر والحصاد ، وانه يلزم الا يتعارض ميعاد التجنيد مع مواسم الخدمة الزراعية » التي عليها مدار الغنى والثروة للجميع (١٠) .

لم يكن للمؤسسة العسكرية ، في زمان الحكم المملوكى العثمانى ، ادى علاقة عضوية بانسحب . كانت اشبه بالحجر الصلد يضرب الرؤوس من عل ، ولا يجرى التفاعل بين الطرفين . واتى تجنيد الفلاحين ليقيم جسور التفاعل بين المحكومين والحاكم من خلال تلك المؤسسة التي تمثل ركيزة الحكم . وبدأ الجيش بذلك ينطبع بالطابع المصرى . واذا كان اعتاد الحاكم من قبل ان يتعالى على محكوميه ويستغنى عن الاتصال العضوى بهم ، فهو لا يمكن ان يستغنى عن الاتصال العضوى بجهاز حكمه وقواه الضاربة . والحكم بالضرورة عمل جماعى تقوم به مؤسسة ما ، يشمل أفرادها شعور بالانتماء الواحد لأصل أو أهداف أو فلسفة . والحكم الفردى الطليق لا يعنى انفصال الحاكم عضويا عن مؤسسة الحكم أو مفارقتها لها ، ولا يعنى أكثر من أن مشيئته في اطار المؤسسة الحاكمة مشيئة غير مقيدة من الناحية التنظيمية ، ولكنها مشيئة مقيدة وذات حركة محسوبة من الناحية السياسية ، والا فقد أسباب الاتصال والتحريك . وما دام الجيش قد بدأ ينطبع بالطابع المصرى ، فقد لزم الحاكم هو الآخر ان يسير في طريق التمسر . حدث أن امتعن أحد كبار الموظفين الأتراك « على آغا » الفلاحين المجندين في حفل عام وقال « صار الفلاحون العمى عساكر مهما يكونوا . لا يكونوا مثل عساكرنا الأتراك » وعلم محمد على بهذه القالة فأرسل الى محافظ دمياط يأمره « أضربوه (على آغا) مائة نبوت على انيته ويثقى ، وإن عاد يصلب » . وتكشف جسامه العقاب عن حمية محمد على ، وهى حمية لا ترجع الى فرط تعاطف مع الفلاح ، ولكن الى تقدير الوالى لما يחדش هيبة حكومته ، اذ تمتعن المؤسسة العسكرية بامتهان العنصر الغالب في تكوينها . ويكشف ذلك عما أخذ ينمو من توحيد بين المؤسسة العسكرية وبين الفلاح المصرى بحيث يكون امتهانه امتهانا لسلطة الدولة . وقد صار الحاكم - رغم أصله الأجنبى وسلطته الفردية المطلقة ، صار مضطرا حفاظا على سلطانه ، أن يستوجب قدرا من الاحترام لشعبه .

حدود التمسر :

لم يسر تمسر الجيش الى نهاية الشوط . ولم يكن لمثل محمد على أن يفعل ، ولا كان من شأن المكنات التاريخية المتاحة أن تسمح ببلوغ التماسر في هذا الشأن . ووقف اختيار المصريين عند مستوى التجند والعسكر دون الضباط والقيادات . وقد يرجع بعض السبب الى صعوبة التسليم بإمكان اختيار قادة جيش ضخم يصل عدده الى ٣٧٦ ألف جندى (بلغ هذا الرقم في سنة ١٨٣٩) ، وسيطر على دولة تمتد من السودان جنوبا الى سوريا

شمالا الى الجزيرة العربية شرقا ، ويحارب السلطنة العثمانية ويناجز جيوتى اوروبا واساطيلها ، فلم يكن بالامكان التسليم أن يختار قيادته من عناصر ظلت بعيدة عن الجندية والخبرة العسكرية مئات من السنين . على أن بعض السبب يعود ايضا الى حرص الحاكم على ابعاد المصريين عن المناصب القيادية ضمانا لما رآه امنا لحكومته . وادخال المصريين حتى في ادنى مستويات العمل العسكرى لم يشرع فيه - كما سلفت الاشارة - الا بعد فشل كل البدائل المتاحة . وقد سجل الامير عمر طوسون نقلا عن كلوت بك ، أن استخدام المصريين اظهر انهم قادرون على استعادة مجدهم التالذ في الحروب ، ولكن ما كانوا يتمتعون به من صفات عسكرية ياهرة . كانوا يفقدونه اذا ارتفعوا الى مراتب القيادة مما ارغم محمد على على منحيتهم عنها ، ثم يكشف عن السبب السياسى لهذه النتيجة قائلا في وضوح : « ربما كان هذا من حظ محمد على ويمن طالعه ، لأن - المصريين شعب سريع التقلب ، وهو من هذه الوجهة لا يؤمن جانبه . فلو سلمت قيادة الجيش الى ضباط من جنسه ، لخيف أن ينزعوا يوما الى الفتنة والتمرد . أما والحالة كما هي الآن ، فالرؤساء قابضون على ناصية الجنود ، وهم لا يركنون الى المصريين كما يركنون الى ابناء جلدتهم . فهم لذلك مضطرون لأخذ الحيطة لأنفسهم . ونشأ عن ذلك مراقبة متبادلة كانت نتيجتها خضوع الجيش والفة للنظام (١١) » . كما يذكر « كانت وظائف الضباط مقصورة على الاتراك والماليك ، لأن الباشا لم يكن يريد أن يجعل نفسه في متناول الشعب المصرى » ، ولكن لما توطدت سلطته ادخل المصريين في وظائف الضباط الصغيرة « فاظهروا ذكاء فاقا وصاروا افضل من الاتراك (١٢) » .

كان محمد على تربيا يقف على رأس فرقة من الابيان والدلاة ، ويحوطه جمع من الاتراك يشكلون النخبة التى استعان بها في حكم مصر وقيادة جيشها عندما صعد الى الولاية . ولكنه أدرك أن اقتصار استناده على هؤلاء موقع له في قبضتهم ، مما يترجح معه احتمال تألبهم عليه حسب العادة الجارية وقتها . وقد سبب له الجند الابيان كثيرا من الاضطرابات مما أوجب عليه رسم خطة هادئة لبعثرتهم في الاقاليم والتخلص منهم في حرب الوهابيين . وكان الشروع في تجديد المؤسسة العسكرية لابد واجدا مقاومة عنيفة من هؤلاء ، مما يضيف سببا للتمرد وعدم الاستقرار ، فضلا عن احتمال افسالهم المشروع ، كما كان عزمه الاستقلال عن السلطنة العثمانية ومناوئتها ، مما يشير تنازع الولاء لدى هؤلاء الاعوان العثمانيين . وكل تلك الاسباب يشير الى أن احتمالات الخطر أرجح من احتمال السلامة . لذلك عمل الوالى على اضعاف تلك القوة ، وموازنتها بغيرها من القوى .

وكان محمد على قد اتم التصفية المادية الاساسية لقادة الماليك في ١٨١١ ، فجمع غلمانهم وصغارهم بمدرسة القلعة ، يعلمهم التركية قسرا

وكتابة ويدرهم فنون القتال ، ليكونوا جنودا يدينون بالولاء له بعد أن ساروا مماليكاً له . ولما استعمل الكولونيل سيف (سليمان باشا الفرنساوى) في تدريب جيشه ، قدم اليه خمسمائة من أولئك الممالك يدرّبون على فنون الحرب الحديثة ، وحث الوالى كبراء الدولة على الاقتداء به في تقديم بعض ممالكهم لهذا الغرض ، وبلغ المجموع نحواً من الألف كانوا القيادات للجيش المصرى الحديث . واختار للمدرسة الحربية مدينة أسوان لتكون عزلتها في أقصى الجنوب حامياً لها من تيارات السياسة في العاصمة . راسل الوالى الى ناظر المدرسة في سبتمبر ١٨٢٢ «حيث أن الممالك أجدر بالمعاونة بالنسبة للجنود الأتراك ، فيجب البدء بهم فيؤخذ منهم من يليق أن يكون ضابطاً ، ثم يكمل العدد الباقى من الأتراك ...» (١٣) . وامكن رغم الصعوبات والفتن ، أن يتم تدريبهم في ثلاثة أعوام ، وأن يعودهم على أصعب الخصال بالنسبة لهم ، وهو الضبط والربط (١٤) .

بدأ لمحمد على وقتها ، أنه يصعب بناء الجيش الحديث والدولة الحديثة بغير الخبرة الحديثة في النظم والعلوم . ولم توجد هذه الخبرة الا لدى الأوروبيين . فآخذ النظام الحديث كله في الجيش - مشاة وفرسانا ومدفعية - عن النظام الفرنسى . وجرى الامر على مايتبع فى الجيش الفرنسى من تمرينات وتحركات ، حتى في الموسيقى . وترجمت القوانين واللوائح الفرنسية حرفياً لينظم الجيش المصرى على مقتضاها . واتبع في تصنيف درجات الضباط وترقيتهم النظام الفرنسى (١٥) . ولايكاد يظهر خلاف في ذلك عن النظم الفرنسية الا النداءات العسكرية التى بقيت تركية ، والا ملابس الضباط والجنود . وتم كل ذلك بواسطة ضباط ايطاليين وفرنسيين في البداية ، ثم قلب الطابع الفرنسى . وكان أشهر هؤلاء ، كولونيل سيف (سليمان باشا الفرنساوى) الذى ألقى على عاتقه مهمة تشكيل الجيش وتدريب ضباطه ابتداء من الجماعة التى أرسلت الى أسوان في ١٨٢٠ . وعرفت أسماء مثل الجنرال بوابينى والكولونيل جودان ، وبولونينى ناظر مدرسة المشاة ، وفاروق ناظر مدرسة الخيالة ، وساجرا (البرتغالى) ناظر مدرسة المدفعية ، ويسون مراقب إنشاء السفن ، واللواء دى سيريزى الذى أشرف على الترسانة البحرية ، وموجيل الذى صمم أحواض السفن بالاسكندرية ، وأنطون يناتسى وكاملو موسكالى من معلمى المدرسة البحرية ، وجملة أخرى من كبار الضباط .

على هذا التحوّل كوّنت المؤسسة الرئيسية في دولة محمد على ، المصريون الذين كانوا من قبل ، على مدى فئات من السنين - يعملون كشعب مهروم ليس له أدنى نصيب في المساهمة في حكم ولا في جيش ، أدخلهم النظام الجديد في الجيش ، وتكوّنت قاعدته كلها منهم ، فبلغت في ١٨٢٦ نحواً من ٣٧٦ ألفاً من الجنود . ولم يؤذن لهم بتولى وظائف الضباط ، لما سبق بيانه من

خشية الحاكم أن يتحد الجند والضباط عليه ، فلما استقرت الدولة اذن لنسبة محدودة منهم أن تصل الى رتبة اليوزباشى فقط . والعناصر التركية التى انحصرت فيها القيادة منذ غزو تركيا لمصر فى ١٥١٧ ، تقلص دورهم فى مؤسسة محمد على ، مع بقائهم يشغلون سبعا ذا شأن فى قيادة الدولة والجيش ، وهم ذوى الخبرات التقليدية فى فن سياسة الحكومات ، ويستند ولاؤهم للوالى انى كونهم صفوته وابناء لفته ، ويتأتى الحذر منهم من احتمال توزع ولائهم بينه وبين السلطان العثمانى ومن احتمال طمعهم فى سلطة الوالى ، وأوجب ذلك منه موازنتهم بقوة أخرى فى قيادة الجيش والدولة . والماليك الدين استصفاهم محمد على لنفسه بعد ذبحه زعماءهم ، فصاروا رجاله يوازن بهم الترك فى القيادة ، ويستفيد من ذكائهم وجسارتهم ، ويطمئن الى ولائهم بما يسود بينهم من تقاليد انتقال الولاء الى الامير الغالب ، يخلصون له اخلاصهم لمن سلفه ، ولم يكن الرق فى عرف الماليك نوعا من القسر أو الاستغلال ، بقدر ماكان نوعا من التبنى والانماء . وكان اطمئنان محمد على اليهم بما جعلهم الغالبية فى قيادة الجيش بالنسبة للأتراك ، فكانوا يمثلون نحو سبعة الاعشار فى قيادة الجيش بينما يمثل الأتراك نحو الثلاثة اعشار (١٦) . ولم يقب عن الموالى حذرهم من هؤلاء رغم انتفاء ولائهم لفسده ، فلما حارب عبد الله باشا الحزار حاكم عكا - وكان من أصل مملوكى - احتاط محمد على من مماليكه ، فجعل كل اثنين من المماليك يقابلهم ثلاثة من الأتراك فى قيادة الجيش المبعوث لفتح عكا .

ومن ناحية أخرى ، وجد عرب البادية يعيشون على مشارف وادى النيل والصحارى ، فى الشرقية (شرق الدلتا) والبحيرة (غرب الدلتا) وفى الصعيد قبائل ليس لها مستقر ثابت ، تقتات على الرعى وعلى الاغارة والسلب من اراضى الوادى . كانوا من عوامل اضطراب الأمن ، خاصة بالنسبة للدولة محمد على . الساعية الى تنظيم شؤون الاقتصاد والزراعة على نحو صارم ، والى تحقيق مشروع سياسى طموح . وفى ١٨٢٧ وجدت ستة عشر من هذه القبائل تضم أكثر من عشرة آلاف جندي بدوى من المشاة وسبعمائة وخمسين من الفرسان ، موردها الرئيسى تربية قطعان الماشية . كما وجد نحو أربعة وثلاثين قبيلة تضم نحو خمسين ألفا من جنود المشاة ونحو ستة آلاف فارس ، لامورد لها غير الاغارة والسلب . وجهد محمد على فى القضاء على هذه الظاهرة . فاستألف الفريق الاول من القبائل ، وجلبه الى حياة الاستقرار واقطعة الاراضى فى الأبادى . وعمل على تحويل الفريق الثانى الى نوع من الشرطة ، حاربهم بعنف فى البداية حتى خارت شجاعتهم ، فلما اظهروا الرغبة فى الدمة استألفهم ، وعقد معهم الصلوات وعهد اليهم حراسة ماكانوا يسطون عليه من قبل من القوافل لقاء أجر ، وأخذ جيادهم الاعسلة وأخذ منهم الرهائن لضمان الولاء ، ثم عامل شيوخهم بكرم وبلهنية معاملة الانداد لافراخ غضبهم وارضاء كبرياتهم ، وشكل منهم فرقا فى جيشه بأجر

مرض ، شريطة ان يأتى كل منهم بفرسه وبنديقته . بلغ عددهم فى جيشة نحو الخمسة آلاف ، كانوا كفرسان القوزاق غير النظاميين فى بعض جيوش أوروبا ، يقومون بمهام الاستطلاع أثناء زحف الجيوش ومطاردة الاعداء ، ويقومون فى السلم بمهام الحراسة وتدريب قبائل البدو المتمردة (١٧) .

ثم ابقى للاقباط المصريين دورهم النقليدى فى ادارة شئون المالية العامة للدولة ، لما اشتهروا به من تخصص فى الشئون المالية وحسابات الدخل والخرج وتقدير الضرائب وجبايتها ، كان الاقباط يكونون نحواً من مائة وستين الفا من المصريين البالغين وقتها نحواً من الثلاثة ملايين نسمة (١٨) . اشتهروا من مديم بحفايتهم فى علم الحساب ، وكان منهم مساحو الارض والنساحون والصارفة والوزانون وكتبة الحسابات . ولم يكن جديداً ان يكل محمد على اليهم هذه المهام اذ جرى العمل منذ الفتح العربى على ابقاء اختصاصهم بها ، وكان «المماليك وابناء العرب يمهدون اليهم بادارة اموالهم الخاصة» (١٩) ، ومنحوا ايام الحملة الفرنسية وظائف تنطوى على مسئوليات هامة (٢٠) . ثم زاد نفوذهم على عهد محمد على بحكم زيادة نفوذ الدولة واضطلاعها بالمسئوليات الحسام فى بناء مشروعات انوالى الاقتصادية . ويظهر من تقرير جون بوزنج المبعوث الانجليزى الى بلرسنون وزير خارجية بريطانيا فى ١٨٢٧ ، ان كان الاتراك يغضبونهم طائفة منبوذة من الشعب المصرى ، ولكن «ثمة شىء من التعاطف بين القبط وابناء العرب ، نله نتيجة ما يقاسونه جميعا من الالم فضلا عما يتجلون به من صفات حسن المعاشرة وحب السلام والفطنة والذكاء ، ولايكاد يوجد بينهم وبين النازحين من الاوروبيين اى اختلاط ، ولايعرف عن عاداتهم المنزلية الا القليل ، شأنهم فى ذلك شأن المسلمين ، فالحجاب مضروب على نسايتهم كما هو مضروب على نساء المسلمين . . . وفى الريف لا تكاد تفرق عادات الاقباط عن عادات ابناء العرب . . . رهم كالمسلمين يؤمنون بالخرافات الشامة فى البلاد ، سواء اكانت تلك الخرافات راجعة الى اصل اسلامى ام اصل مسيحى» (٢١) .

لقد عرف ابراهيم الجوهري على رأس المباشرين على عهد ابراهيم بك قبل الحملة الفرنسية ، ثم تولى من بعده اخوه جرجس الجوهري فى ١٧٩٤ ، واثبتته الحملة الفرنسية فى منصبه واعتبرته عميدا للقبط ، واستمر من بعدهم فى منصبه حتى تولى محمد على الولاية ، فقبض عليه والى الجديد ومعه جماعة من مباشرى الاقباط طالبا محاسبتهم على امزال الضرائب من سنة ١٨٠٠ ، واحصل محلة المعلم غالى الذى كان كاتب محمد بك الألفى ، واستعان أيضا بالمعلم فيلوثاوس والمعلم جرجس الطويل ، الذين كانوا دسوا الدسائس لديه ضد جرجس الجوهري (٢٢) . وعزل المعلم غالى فترة بوشاية بعض زملائه فتولى مكانه منقريوس البتانونى ، ثم أعيد وأشرف على تقسيم البلاد الى مديريات ومسح الاراضى وتقسيمها الى احواض . ويصرف النظر عن التفاصيل الكثيرة التى تحشدتها مراجع التاريخ فى هذا الشأن من وشايات

وابعاد وتغريب واتهامات بالاختلاس وعفو غير ذلك مما كان شائعا في تعامل
الوالى مع عماله اقباط كانوا او مسلمين (٢٣) ، ومما لا تظهر وجوه اهميته في
صدد الموضوع محل الدراسة ، فلانزاع فيما تؤكد الشواهد من اختصاص
الاقباط وقتها بتولى وظائف المالية ، ومنهم من سبقت الاشارة اليهم ، ومنهم
فرنسيس اخو المعلم غالى ، وسمعان امينة ، ونخلة ابراهيم كاتم سر شريف
باشا الكبير ، والمعلم وهبه ابراهيم ، والمعلم منصور صريمون رئيس ديوان
الجمرك ومعاوناه بشاره ورزق الله الصباح ، وسيدهم بشاى كاتم ديوان
دمياط (٢٤) ، والمعلم حنا المتقيادى سكرتير عام عموم الوجه القبلى من
الروضة شمالا الى وادى حلفا ، ويوحنا ابر ميخائيل الطويل كاتم الديوان
وعبد الملك ابو يوسف وجرجس حسب الله البياض والمهندس انطونيوس
عصفور (٢٥) ، وباسيليوس بك مدير الحسابات في ١٨٣٧ . كما كان ناظر مالية
محمد على في الشام سوريا مسيحيا (٢٦) .

على ان الاقباط في هذه الفترة ، لم يظهر ان احدا منهم جند في الجيش
ضمن من شملهم التجنيد الاجبارى . كانوا معفيين من التجنيد على ما يذكر
جون بورنج في تقريره سالف الذكر (٢٧) . رذلك بالرغم من ان المصريين شكلوا
قواعد الجيش كلها ، وفتح لهم اخيرا الترقى في صفوف الضباط الى رتبة
اليوزباشى ، وبالرغم من تولى الاقباط وظائف الادارة المالية بما لها من خطر
واهمية في جهاز الدولة . وقد ذكر بورنج في تقريره سالف الذكر ان ترقية
الموظفين المسيحيين كانت تجرى الى ارفع مناصب الدولة ، فضلا عما لاحظته
من ان التسامح يخطو خطوات واسعة وان الفوارق بين المسلمين والمسيحيين
أخذت في الاختفاء تدريجيا (٢٨) . كما يذكر كامل صالح نطة ان محمد على
«أظهر من أول وهلة ما دل على اعتباره جميع المصريين على اختلاف مذاهبهم
وأجناسهم في مسواة واحدة ، فأباح لهم التمتع بالحرية والحقوق الوطنية
على حد سواء ... ووزع خدمة الوطن على أهله كلا بما له من الاهلية ، فخص
القبط بما امتازوا به من الاعمال الحسابية وضبط الإيرادات والمصروفات . .
وخص المسلمين بالمجالس والاعمال الادارية . . ويتوسع محمد على باشا في
المصالح والدواوين ازداد عدد الموظفين الاقباط في دوائر الحكومة ، وبعد ان
كانت وجاهة الامة تنحصر في بعض افراد قليلين ، أصبح بينهم وجوه كثيرون
في كل انحاء القطر المصرى » (٢٩) . ويلاحظ في هذا الشأن انه وان لم يوجد
قبط بالجيش على عهد محمد على ، فان تنظيم محمد على لجهاز الدولة لم
يفصل فضلا كاملا بين الخدمة المدنية والخدمة العسكرية ، انما جاء نظامه
على نمط بناء مؤسسة واحدة مدنية عسكرية ، وطبع الوظائف المدنية بالطابع
العسكرى ، وفي ١٨٢٩ قرر مجلس المتسورة ان برندن جميع الموظفين
«الكساوى الجهادية» وكان يمنحهم رتبا عسكرية وفي ١٨٤٧ عينت طبيبة
بمدرسة الولادة برتبة ملازم ثان (٣٠) . ولم يكن الاقباط بعيدين عن هذا
الكيان الواحد بما شغلوه من وظائف المال والادارة فيه .

ويلاحظ أيضا أن لم يكن للاقباط نصيب في بعثات محمد على العلمية الى أوروبا . ولا يكاد يظهر من أسماء المبعوثين في كل بعثات محمد على وعباس الاول خلال النصف الاول من القرن التاسع عشر ، وعددهم حسبما أثبت الأمير عمر طوسون يشـ. عارف الخمسمائة ، لا يكاد يظهر منهم اسم لمبعوث قبطي ، الا واحد فقط ذكرته ايزيس حبيب المصري في كتابها (٣١) ، فهو الدكتور ابراهيم السبكي الذي بدأ حياته موظفا بالحكومة ، ثم اختير لبعثة دراسية في فرنسا سنة ١٨٤٥ درس فيها الطب البيطرى ، وعاد منها مدرسا بمدرسة الطب البيطرى في ٢٣ يولييه ١٨٤٨ . ولعل من أسباب عدم اختيار اقباط في بعثات محمد على ، أن ما اختص به القبط من مهن في جهاز ادارة محمد على لم يستشعر 'لوالى حاجة فيها لخبرة أجنبية تأتيه من ارسال البعث فيها ، وهى مهن الادارة المالية والحسابات ومسح الاراضى والموارين وغير ذلك . والملاحظ من استقراء أسماء المبعوثين التى أثبتتها الأمير عمر طوسون- في كتابه ، أن من المبعوثين من كانوا مسيحيين غير مصريين ، من الارمن وغيرهم ، الأمر الذى يستبعد معه أن يكون الوالى قد جعل الاسلام شرطا في المبعوث أو جعل المسيحية مانعا من الالتحاق بالبعثات . كما يلاحظ من استقراء هذه الاسماء أيضا أن الغالبية الغالبة من المبعوثين كانوا من غير المصريين الأصلاء (الفلاحين) ، كانوا من الاتراك والجراسكة أو من المتمصرين من ذوى الأصول التركية والجرسكية .- .رحسبما يذكر الدكتور أحمد عزت عبد الكريم ، تكونت البعثة الثالثة في ١٨٢٦ من أربعين مبعوثا ، منهم ثلاثون مسلما ، ومن هؤلاء ثلاثة فقط من المشايخ . ومنهم ١٨ من أصل عثمانى (٣٢) وسبب الغلبة الكاسحة للعناصر العثمانية في المبعوثين ، أن كان هدف الوالى من البعثات اعداد قيادات المستقبل في وظائف الجيش والادارة مما كان لايزال وقفا على غير المصريين ؛ لذلك ندر فيهم المصريون . وبذلك يظهر أن عدم وجود القبط في هذه البعثات أساسه الندرة الواضحة للعنصر المصرى ذاته فيها ، وليس عنصر الدين . وقد زاد عدد المصريين زيادة نسبية في البعثات المتأخرة ، وفي سياق هذه الزيادة النسبية المتأخرة ظهر اسم ابراهيم السبكي المبعوث القبطي .

وعلى الجملة ، فقد كان الوضع في وظائف الدولة ذات الاختصاص المدني ، كشأن الوضع في الوظائف ذات الاختصاص العسكرى ، اذ اتجه الوالى الى قصر الوظائف العامة على العثمانيين والمماليك ، فيما عدا الوظائف الدنيا التى دخلها المصريون عامة وفيما عدا الاعمال المالية والحسابية التى شغلها الاقباط . وكان مديرو المديريات كلهم مثلا من العثمانيين والمماليك يحملون رتب الاميرالاي أو الفريق وهم أما بشاوات أو بكوات .

وانعكس هذا الوضع لا في البعثات التعليمية الى الخارج فقط كما سلفت الاشارة ، ولكن في اختيار تلاميذ المدارس الحديثة بمصر نفسها ، وقد اثبت

الدكتور أحمد عزت عبد الكريم أن العنصر المصرى بين الطلبة كان ضعيفا لأن الحكومة لم يكن يعينها إلا تخريج الاموان المخلصين لها ، ان مدرسه قصر العينى التجهيزية المنشأة فى ١٩٢٥ والتي كانت تغذى بخريجها كل المدارس العليا كالطب والطب البيطرى والزراعة والمهندسخانة والالسن والحريه رازدان الحرب والمشاة والفرسان والمدفعية ، التحق بها نحو خمسمائة تلميذ « من أبناء الثراكسة والاكراد والارنؤود والارمن والاغريق ، ممن كانوا فى خدمة محمد على ، فقد كان يباح للمسيحيين الاوروبيين ان يلحقوا ابناءهم بها ... ولما كان العنصر المصرى قليلا بين تلاميذ المدرسة ، كان التعليم فيها باللغة التركية ، وتعلم بها لغتان العربية والايطالية ... » ويذكر على مبارك ان لم يكن يدخل هذه المدرسة من أبناء البلاد الا من ساعدته الوسطة ، كما انشئ المكتب العالى بنخانتاه فى ١٨٣٦ وبلغ تلاميذه فى ١٨٤٢ نحو مائتين ، زادوا بعد ثلاث سنوات الى ٣٩٣ تلميذا ثم الى ٥٦٣ تلميذا ثم الى ٦٤٠ تلميذا فى ١٨٤٧ « كان معظمهم من أبناء موظفى القصر وغللمان الخديو واولاد الاعيان وكبار الموظفين وبعض الاجانب . ومدرسة السوارى وغيرها مما انشئ فى بداية الثلاثينات كان تلاميذها فى عهدها الاول من الترك والماليك (٣٣) .

فلما بدأ العنصر المصرى بطرق بعض ابواب الوظائف القيادية الدنيا فى الجيش ، كترفيتهم الى رتب الملازمين واليوزباشيين ، انعكس ذلك ايضا فى الوظائف المدنية ، وبين تلاميذ المدارس . فدخلوا مدرسة قصر العينى سالفة الذكر وزادوا فى مدرسة السوارى وغيرها . كما تولوا وظائف الامير ، ويذكر كلوت بك ان « جميع الامير الآن من المصريين الوطنيين ، الا النذر اليسير منهم . والسبب الذى دعا سمو الوالى الى ان يعهد اليهم هذه الوظيفة ، اعتقاده بدرائتهم التامة باحوال البلاد وخبرتهم الواقعية بزراعتها ، وانهم اقلر من غيرهم على الامام بمراكز مواطنيهم واحتياجاتهم ومواردهم ، وانهم اولى بالقيام على شئون الادارة من الاجانب الذين لاسخون من نزعات النشيع الجنسى » .

وفى سياق هذا التمهيد للوظائف القيادية الادارية الدنيا ، اثبت كلوت بك « لقد اقام الوالى الحجة البالغة على حسن نياته وعظيم تسامحه باختياره بعض الامير من نصارى البلاد (٣٤) . وقد بدأ ذلك فيما يبدو بعد الحرب السورية الاولى فى ١٨٣٣ ، اذ كان محمد على قد رفض فى ١٨٢٦ استبدال المصريين بالأتراك فى وظائف الكشف والقائمقامين ، ثم بدأ عملية الاحلال بعد ما اكتشف من مفاسد كثيرة ارتكبها الموجودون اثناء انشغاله بالحرب (٣٥) .

معضلة الجامعة السياسية

على هذا النحو تكون جهاز الدولة فى عهد محمد على ، بوظيفيه العسكرية والمدنية . اترك وماليك ومصريون وأوربيون ، والأتراك والماليك لايجمع كلا منهم جامع واحد قومى كان أو قبلى ، ولايميزهم مميز من عنصر

أو جنس ، كانوا أخلاطا من تركيا والبنانيا ومن الدلاة والجراكسة والبربر والمغاربة والموراليين وغيرهم ، والمصريون وإن صح أنهم يشكلون عنصرا قوميا متميزا ، فلم يكن نمة مفهوم قومي معترف به يحكم هذا الوجود ، بل كان لدى الفئات الحاكمة من الاسباب ما يوجب حرصها على تكرانه ، وقد عومل المصريون بوصفهم « أولاد عرب » وأقباط وبدو . والاوربيون لم يكونوا من قومية واحدة وإن غلب عليهم أخيرا الطبع الفرنسى . وقد استخدم محمد على كل هذه العناصر فى بناء جهاز الدولة ، بمنهج ذرائعى لم يصدر فيه عن تبين مسبق لمفهوم محدد للجامعة السياسية . إنما حرص على استخدام المتاحة تاريخيا وسياسيا وتوظيفه فى بناء دولته ، بما يمكنه من الاستفادة من كافة الخبرات المطروحة عليه ، وبما يقيم توازنا يؤمن به سلطانه الفردى غير المنازع .

على أنه لم يكن من المستطاع أن تجتمع هذه العناصر جميعا فى مؤسسة واحدة للحكم ، بغير أن يكون لها جامع يحقق لها قوة التماسك ويعصمها من التفكك . ولم يكن ثمة جامع يجمع بين معظم هؤلاء ، ويجمع بين كل العناصر ذات النفوذ المباشر فى قمة السلطة ، لم يكن ثمة الا جامع الاسلام . وهو جامع وجد من قبل ، وبقي من حيث الوظيفة السياسية على عهد محمد على بطريق الاستصحاب لواقع الحال ، بغير حاجة الى تبديل أو اضافة أو تعديل . وكان مبدا الحكومة الدينية أو الجامعة الاسلامية ، مبدا ذا فاعلية فى أداء الوظائف السياسية التى يتطلبها النظام ، ولكن تمثلت مشكلة محمد على معه فى جانبين ، أولهما أنه مبدا جامع غير مانع اذ ضم عناصر يتوزع ولائها السياسى بينه وبين الباب العالى فى تركيا ، وثانيهما أنه مبدا لا يكفل الاستفادة الكاملة من كافة الامكانيات والعبرات المتاحة واللائمة لإدارة الدولة وتحقيق مشروعاتها ، اذ كان يستند فيما يستند فى تحقيق مشروعه الى خبرات الاوروبيين المسيحيين . ويبدو لكاتب هذه الدراسة ، أنه فى هذه النقطة بالذات ، وهى تحديد مفهوم الجامعة السياسية ، تمثلت معضلة الفكر السياسى لحكومة محمد على .

ومحاولة لايضاح هذا الامر ، فانه مع تقدير وجه الصحة فى رأى الدكتور غربال عن « عثمانية » محمد على ، واستهداف مشروعه السياسى بعث العثمانية ، بما تعنيه من سلطة فردية وامبراطورية واسعة وسيطرة على كل تلك البقاع الشاسعة ، ومع تقدير أن مشروعا كهذا لا يناسبه الا استصحاب مفهوم الجامعة الاسلامية ، ومع رجحان أنه لو نجح محمد على لعمل على الباس دولته الفتية سائر لبوس الدولة الدالة ، مع تقدير كل ذلك فقد كانت خطوات محمد على لتحقيق هذا المشروع تتم على حساب الصاحب الفعلى للسلطة الشرعية وفقا لهذا المفهوم ، على حساب السلطان التركى صاحب قرار تعيين محمد على نفسه واليا على مصر . فكان مسلك محمد على يمثل

نوعا من التمرد والعصيان ، في اطار النظرية السياسية السائدة والاضغاع القائمة وفقا لها . وكان ابتداء محمد على لنظرية سياسية بديلة من شأنه ان ينفي مشروعه الذي لا يرضى بالتقوقع في حدود مصر ولا يكتفى بسلام العرب ، وهو في آن وقت نفسه ، من شأنه ان يفكك نظام الدولة التي بنى مؤسستها في مصر من صفوة لا يجتمعها الا الايمان بدين واحد . ومن شأنه ايضا ان يتجاوز المكنات التاريخية استباقا للاحداث قبل نضوجها وقبل تبلور القوميات المختلفة في بلاد السلطنة العثمانية . كان هذا تناقضا على مستوى الفكر السياسي لم يكن في مقدور الوالي ان يطله . ولعل هذه المعضلة هي ما تجعل الناظر للتاريخ اليوم يعجب من ان هذه الدولة التي انشأها محمد على ، بجيشها الضخم الذي حقق انتصارات عسكرية هائلة وامبراطوريتها الشاسعة ، ونظامها الزراعي الحديث والمصانع التي شيدتها وكانت الاولى في تاريخ المنطقة . والمدارس والبعثات التي نقلت الى العقل المصري والعربي والاسلامي انماطاً ومناهج جديدة تماما عما ساد في مئات من السنين خات ، هذه الدولة التي صنعت كل ذلك ، لم تضع فكرا سياسيا ما ، ولا رجحت في ميدان الافكار السياسية مفهوما خاصا ، ولا نقلت من الخارج ولا بعثت من الموروث فكرا يتناسب ولو بدرجة ما مع حجم انجازها الحضاري الضخم . ولعل ذلك من اسباب ما لاحظه الشيخ محمد عبده في مقاله الشهير « آثار محمد على في مصر (٣٦) » ، اذ قارن بين الانجاز المادي الكبير في كل ميدان ديني الهبوط المعنوي الكبير في كل منها ، وعدم الاهتمام باللغة او الدين او الأدب او الفلسفة او التاريخ ، وبرغم ما ترجم في بعض فروع الانسانيات هذه فقد اودع المخازن لم يتصل بقارئ . وهي نفسها ملاحظه الدكتور لويس عوض عن دولة محمد على التي أنجرت « ولم تلتفت الى بناء الانسان من حيث هو انسان (٣٧) » . واذا كان الاستاذ الامام قد ارجع هذا التباين الى المسلك الاستبدادي للرأى ، فالصحيح انه يعود ايضا الى تلك المعضلة الفكرية التي سلف بيانها ، مما لم يجد له حلا فتركها وشأنها .

ويؤكد تلك الظاهرة ، ان الرجل رغم شدته وجبروته ، وقدرته الفذة على الجمع بين النظرة العامة المشرفة المستقبلية ، يزن بها القوى المالية والمحلية ويرسم بها الأهداف ويبنى المشروعات ، وبين الاهتمام المفرط بالتفاصيل والتدخل في كل أمر ولو كان حادثا جزئيا أو عملا يوميا ، ورغم سرعة استجابته الهائلة لكل ما من شأنه ان يمس هدفا له ولو من بعيد ، وقدرته على البطش اللفظ اذا وجد ضرورة أو خطرا ، رغم كل ذلك كان يبدو شبه لا مبال فيما يتعلق بالفكر السياسي . وقد عاد رفاعة رافع من باريس لينشر كتابه الشهير « تخليص الأبرار » في ١٨٢٠ ، تكلم فيه عن الديمقراطية والسلطات المقيدة للحاكم وثورة الفرنسيين ضد الملك والحكومة القومية وانتماء الملك للامة والشعب ، بما يعتبر ثورة في الفكر السياسي الى اليوم ، بله ان يعتبر كذلك أيام محمد على ولي النعم . ورفاعة رافع مهما

بلغت استنارته الفكرية ، فهو في النهاية بمقاييس زمانه من عمال دولة محمد على ، واستمر من عمال هذه الدولة طوال عهد محمد على ، وزاد قريبا منه وغنى ونفوذاً ، ولم يعرف عن حياته قدر كبير من روح التمرد والمخاطرة . ولم يبد أن الباشا تحركت واحدة من خلجانته لحديث الطهطاوى ، رغم أنه لم يعتقد أحد منه تردداً في سحق من يشرع بالتطاول بنظرته إلى اعتابه ، ونحن نعرف ماذا صنع الباشا بالجبرتي مع سنه وجلاله . ولا يكاد يقنع تفسيراً ، لهذا المسلك ، إلا النظر إليه في إطار تلك المعضلة السياسية . فالوالى لم يستشعر - وهو أعلم يشئون دنياه - من هذا الحديث خطراً ما ، ولا كان الكاتب مفرطاً في الحماس والتهور . إنما جرى حديث الطهطاوى - كما لاحظ بحق الدكتور لويس عوض (٢٨) - بحسابه يمس السلطان العثماني . ولم يكن الحديث عن سلطات « الملك » وحقوق الشعب ، مما يمس محمد على وهو لا يزال والياً معيناً من قبل السلطان ، ولم يكن قد ضمن الولاية لنفسه أو لنسله من بعد ، مما لم يتحقق إلا في ١٨٤٠ ، وكان وقتها مناوئاً للسلطان مناهضاً لدولته ، يفيد حديث رفاعة بقدر ما يضر مناجزه .

وأية ذلك أيضاً أن رفاعة في «تخليص الأبريز ٠٠» لم يهتم كثيراً بالنظام الاقتصادى في أوروبا ، لأن الليبرالية الاقتصادية الأوروبية ، كانت على طرف نقيض من نظام محمد على الاقتصادى القائم على الاحتكار ، فقصّر جهده وقتها في الحديث عن الليبرالية السياسية التى تشكل في الأساس تحدياً للسلطان العثماني . وعلى عكس ذلك فعل الطهطاوى في ١٨٦٩ في «مناهج الألباب» . فركز اهتمامه في الاقتصاد ولم يهتم بالنظام السياسى ، إذ كان احتكار محمد على قد تفكك من نحو ثلاثين سنة ، وكان النظام السياسى بمصر قد استقر في الأسرة الخديوية العلوية . فتخلّى رفاعة عن كثيراً من ليبراليته السياسية . واسقط عن رئيس الدولة مسئوليته الدستورية إلا أمام ضميره وربه والتاريخ وأمام انراى العام بالنصح فقط . وفي كلمة يمكن القول أن دولة محمد على في زمانها وظروفها كانت تمثل قدراً من التخلخل فى الفكر السياسى ، بالنسبة للجامعة السياسية ، ووجد من صالحه إبقاء هذا التخلخل الذى يتيح له حركة سياسية أقل تقبيلاً .

وساعد على افادته من هذا التخلخل ، أن مسألة التجديد اقتضت تعاملاً واسعاً مع أوروبا والاوروبيين ، وهو تعامل مع النصارى لا يقف عند تبادل المنافع التجارية وغيرها ، ولكنه يتعلق بصميم عملية التطوير ، وإذا كان الاوروبيون لم يتجاوزوا في جهاز محمد على وظائف « أهل الخبرة » ، فإن عملية التطوير تحدث تزاوجاً وتشابكاً يصعب تفاديه بين ما هو سياسة وما هو خبرة فنية . والأهداف السياسية تقتضى ابنىة عسكرية واقتصادية معينة ، والخبرة الفنية في تكوين تلك الابنية تستلزم مجموعة كبيرة من

السياسات ، وهكذا بالتبادل والتداخل . وان الاستعانة بالاوربيين في عملية التحديث ، قد قدم حجة دينية لكارهي التجديد ، يحكى على مبارك في حطته (٣٩) ، ان الباشا أراد ان يجعل عسكر مصر كهينة عسكر الافرنج ، فلما اشيع ذلك شنع كبار العسكر وامراؤهم على هذا المشروع وتحادثوا فيما بينهم واتفقوا على المعارضة فيه .. » ونقل عن الجبرنى ما كان من تأمرهم واخبار عابدين لمحمد على بذلك مما أفضل المؤامرة ، فنفرقوا في شوارع المدينة ينهبون ويكسرون الابواب ويشرون الاضطراب والفتن ، فاستدعى محمد على المشايخ وبعض الأمراء وأمرهم بتحريض القوائم بما نهى ليعوض اربابه ولبناء ما هدم ورد ما كسر ، واستطاع بذلك ان يؤلف قلوب المصريين ضد المشايخين من انصار النظام العسكرى القديم . فلما استقام له الأمر عمل على تفريق العسكر من القاهرة ، واستبدال غير الوالين له من القواد ، واحلال اولاده وصفوة خلصائه محلهم . ولم تقف تلك المقاومة عند رفض التجديد باعتباره كذلك ، ولكنها تلتست في صيغ دينية . يحكى كلوت بك ان شباب المماليك الذين رحلوا للتدريب في أسوان كانوا يرفضون في البداية الخضوع للنصارى من المعلمين ، وحدث ان دبوا مؤامرة لاغتيال الكولوبيل سيف وطاشت الرصاصة على مقربة من رأسه ، وانه استنصر يوما وهج الفتنة يحيط به فطالبهم لمبارزته فردا فردا ليفرض قيادته عليهم . وكانت المعارضة تؤثر وصف محمد على « بصفة مزرية في نظرهم وهى : باشا النصارى » وذلك في مجال الدس له لاجباط أعماله (٤١) . على ان الوالى استطاع ان يعبر هذه المشكلة بما حافظ عليه من تقاليد تؤكد الطابع الاسلامى والشرقى للجيش والدولة ، وحرصه على عدم اشاعة التشبه باتماط حياة الاوربيين (٤٢) : فضلا عن ان موجبات أمن الحاكم فرضت عليه ان يقصر الوظائف العليا ذات الخطر على اولاده كقادة الجيوش ابراهيم وطوسون واسماعيل ، واقاربه وانسبائه كمحرم بك في البحرية وصفوة خلصائه . ولم يول احدا من الاوربيين ما يجاوز مناصب الخبرة الفنية . ويوضح تلك المعضلة السياسية التى ميزت مرحلة حكم محمد على ، انه كان ينظر أحيانا الى حكومته في مصر ، بمثل ما ينظر الانجليز الى حكومتهم فى الهند ، بما يفيد اختلافا واختلاطا واضحا فى مفهومه عن الجامعة السياسية ، ذكر مرة الى أحد المبشرين الاجانب « لم اعمل فى مصر سوى ما عمله الانجليز فى الهند ، فلديهم جيش من الجنود الهنود يقودهم ضباط من الانجليز . ولدى جيش من ابناء العرب على رأسه ضباط من الترك ، ولو خطر لكم (للفرنسيين) ان تؤلفوا فى الجزائر فرقا عسكرية من ابناء العرب لاحتديتم مثالى ووضعتهم على رأسها ضباطا من الفرنسيين ، والتركى اصلح للحرب والقيادة او يشعر بأنه خلق ليحكم .. (٤٣) !

فهو حركة التمصي :

نمت الجامعة الوطنية في مصر الحديثة انسلاخا من الخلافة العثمانية . بدأ نموها - كما يظهر من الصفحات السابقة . بدخول الجند المصريين في جيش محمد علي ، وصياغة جهاز الدولة وفقا لهذا الوضع ، واتخذ نموها صورة حركة تمصير للقاعدة العريضة لهذا الجهاز ، وبهذا فان التمصير سبق ظهور الفكر القومي كمفهوم للجامع السياسي للمصريين ، وبدأ في ظروف تحلخل الفكر السياسي في عهد محمد علي . وبدأت حركة التمصير تلك بتجنيد (أولاد العرب) من المصريين ، وبتصعيدهم في المستويات الدنيا لأجهزة الحكم ليشغلوا رتب اليوزباشية في الجيش ووظائف المأمير في الإدارات المحلية ، وليختار منهم في بعثات محمد علي الى أوروبا . وفي سياق هذه الحركة بدأ ، دخول القبط في الوظائف المختلفة لهذا الجهاز بتدرج أبطء . كان الوجود المصري يبدأ « بأولاد العرب » ثم يلحقهم القبط ، وان النظرة العامة لنمو تلك الحركة حتى عهد الخديو اسماعيل في الربع الثالث من القرن التاسع عشر ، ليظهر أن التناسب كان طرديا بين ظهور « أولاد العرب » في جهاز الدولة وتصاعدتهم فيه ، وبين ظهور القبط ونموهم فيه ، ويفسر ذلك اتجامع المصري بين المسلمين والقبط ، كما تظهر النظرة العامة أن هذا النمو انطردى كان يتم بالنسبة للقبط بصورة أبطء ونسبة أقل ، ويفسر ذلك أن عملية التمصير كانت تجري انسلاخا من مفهوم الجامعة الدينية التي تمثله الخلافة العثمانية .

وقد ذكر كلوت بك في حديثه عن العلاقة بين المسلمين والمسيحيين ، انه اذا كان المسلمون بأوروبا قد اشتهروا بكرهة المسيحيين ، فعلى سبب ذلك سلوك الغالب مع المظلوم ، دون أن تقع مسئوليته على مبادئ الدين الاسلامي « ومما ينبغي الجهر به في هذا المقام أن تعصب العامة من الشعب كثيرا ما حال دون ظهور أي اثر لما كان يحتاج الحكام من النيات الحسنة نحو المتمسكين بالديانات الأخرى غير الإسلام . ولكن لا يسعنا إلا الجهر قبل انتهاء هذا الفصل بأن العرب الصميمين أكثر تسامحا نحو الدمييين من الشعوب الاسلامية الأخرى ، وأن المصريين يفوقونهم في التسامح ، أما لما جبلوا عليه من الرقة ودمائة الاخلاق ، وإما لما سبق لهم من الارتباط بالاوروبيين وقت الاحتلال الفرنسي للديار المصرية ؟ (٤٤) » . كما لاحظ برنج في تقريره في ١٨٣٧ ، الذي سلفت الاشار إليه ، أن التسامح قد خطا خطوات فسيحة في السنوات الأخيرة ، وأن الفوارق بين التسامح والمسيحيين أخذت في الاختفاء ، وأن المسيحيين يرقون الى أرفع مناصب الدولة ، ولا يوجد من يتعرض لأقل مضايقة بسبب عقيدته الدينية . وذكر في وضع آخر من تقريره « اذا ظلت الأمور تجري على هذا السنن ، فستنقطع هجرة الترك بعد سنوات قليلة انقطاعا يكاد يكون تاما ، وتؤول مقاليد السلطة الى الوطنيين وحدهم ، مسلمين

كانوا أو مسيحيين . وكان من آثار حرب الجركس ان نقص عدد الشبان الدين يردون الى الجنوب من بلاد القوماز . . وهكذا شرع العنصر المصرى يحل محل العنصر التركى رويدا رويدا « وان كثيرا من القرارات صار يصدر باللغة العربية ، كما عهد بالوظائف الى أبناء العرب وانتشر الشعور بالمصرية (٤٥) .

وكان من ملامح حركة التمسير ، انه لما صدرت صحيفة الوقائع المصرية ، كانت اللغة الأساسية فيها هى اللغة التركية وتليها العربية ، فلما راس تحريرها رفاعة الطهطاوى عكس الوضع وجعل العربية هى المادة الأساسية وخصص لها العمود الأيمن ، كما جعل أخبار مصر تتقدم كل الاخبار بما فى ذلك أخبار دوله الخلفه (٤٦) . وفى ١٨٦٩ (٦ شوال ١٢٨٦ هـ) أصدر الخديو اسماعيل أمرا الى النظارات المختلفة بأن تكون « المكاتبات من الآن فصاعد بكافة الدواوين والمصالح الاميرية التى بداخل جهات الحكومة تكون باللغة العربية ، واستثنى من ذلك بعض جهات تبقى الكتابة فيها بالتركية ومعها الفرنسية اما القوانين فكان يصدرها بالعربية . ويبدو ان القيادة التركية بالجيش قد قاومت هذا التعريب لأن « قومندانات الاولوية وأميرالياتها » وأكثر ضباطها لا يعرفون غير التركية ، فعزل عن قراره السابق بعد ثلاثة أسابيع بالنسبة لنظارة الجهادية ، مع ترجمة القوانين التى تخصها من العربية الى التركية (٤٧) ، ودل ذلك على نمو حركة التمسير والتعريب فى مكاتبات الحكومة وأجهزتها بفعل نمو العنصر المصرى بها ، وعلى ما كان هذا النمو يلقاه من مقاومة العناصر غير المصرية فى المستويات العليا .

والحاصل أيضا ، من حيث النظام القانونى فى مصر ، انه وظيفة الحكومة ازاء الرعايا ، أيام الحكم العثمانى المملوكى رحنى بداية القرن التاسع عشر ، كانت تنحصر فى حفظ الأمن واستئداء الضرائب وتنظيم مياه النيل ، ثم جاءت الحملة الفرنسية فعرفت مصر عديدا من القوانين تصدر لتنظيم وجوه معينة من النشاط كتسجيل نزلاء الفنادق مثلا وقوانين الكارنتينة وتسجيل المواليد والوفيات والتعليمات الخاصة باضاءة المصابيح أمام البيوت والدكاكين وتبخير المنازل . . الخ (٤٨) ، مما كان له وجه اتصال بأمن الحملة الغازية او بتنظيم بعض وجوه النشاط المختلفة . ومنذ عهد محمد على بدأ يظهر متروك سياسى داخلى ، يتصل فيما يتصل بظلاله الحاكم بالمحكوم ، واقتضى ذلك كثرة من القوانين والتعليمات ، فلم يجد التشريع قاصرا على تنظيم علاقات الافراد بين بعضهم البعض ، انما صار أداة لتحقيق سياسات معينة كتتنظيم الزراعة والتجارة وانشاء المصانع والمنشآت والمدارس . واقتضى ذلك كثرة فى التشريعات النوضعية والأوامر واللوائح التى تصدر ، ويذكر رفاعة رافع فى « مناهج الابواب » ان الحالة الراهنة اقتضت ان تكون الاقضية والاحكام على وفق معاملات العصر ، بما حدث منها من المتفرعات الكثيرة المتنوعة بتنوع الاخذ والاعطاء (٤٩) . وتطور الأمر بما لا مناسبة للتفصل

فيه في هذا السياق ، حتى صلت التقنيات الحديثة التي تنظم المعاملات المدنية والتجارية واجراءات التقاضي أمام المحاكم والعقوبات ، صدرت مأخوذة من التقنيات الفرنسية ، وكان يمكن لولا ظروف تاريخية لا مجال لتفصيلها هنا (٥٠) ، أن تصدر عن الشريعة الإسلامية ، ولكن أيا كان الأمر فالمهم في صدد سياق الدراسة للراهنه ، ان ثمة تقنيات صدرت تنظم المعاملات على المستوى الجامع للمصريين بقوانين موحدة . مما ساهم في تحقيق الدمج بين العناصر الدينية للمجتمع المصرى . وواكب هذه العملية بالضرورة ظهور أجهزة قضائية تختص بتطبيق هذه القوانين والنظم على المواطنين كافة ، انشئت جمعية الحقانية في ١٨٤٢ ثم تكاثرت ، وفي ١٨٥٥ بدأ تمصير القضاء الشرعى ، فبعد أن كان قاضى القضاء التركى في مصر هو من يعين القضاة الشرعيين ، كسب الوالى محمد سعيد سلطة تعيينهم ، وفي ١٨٥٦ صدرت أول لائحة لتنظيم المحاكم الشرعية ، وفي الوقت نفسه ظل يتناقض اختصاص القضاء الشرعيين بإنشاء مجالس الاقاليم تمارس سلطات القضاء في اقسية مختلفة منذ ١٨٥٢ ، وقد ألغيت تلك المجالس في ١٨٥٥ ثم أعيدت بلائحة جديدة في ١٨٦٢ ، ثم أنشئ بجانبها مجالس مركزية في ١٨٧١ . وكانت تلك المجالس هى البداية التاريخية للمحاكم الاهلية التي انشئت في ١٨٨٣ (٥١) . وكان من أهم ما اتخذ من قرارات على عهد الخديو اسماعيل تعيين قضاة من الاقباط في المحاكم . ويذكر قلينى فهمى ان أول قبطى عين قاضيا كان عبد الملاك بك كتكوت الذى عين بمحكمة قنا ، وأن جد قلينى فهمى وهو يوسف بك عبد الشهيد عين مديرا لديوان القضايا في المنيا ، وهى وظيفة تماثل الآن وظيفة المحامى العام ، فضلا عن اختصاصه بالفصل في بعض المنازعات (٥٢) . وقد تلازم تعيين الاقباط في القضاء مع انشاء المحاكم الحديثة ، فصار قضاء مضرىا صرفا يخضع له المصريون عامة على أساس من الجامعة الوطنية وكان لذلك دلالة الهامة في بناء مؤسسات المجتمع على أساس قومى .

وإذا كان محبب على قصر التجنيد في الجيش من المصريين على «أولاد العرب» معنياً منه الاقباط ، فقد كان الجديد في مسلكه أنه جند من المصريين ، وكانت بداية التمييز هذه فاتحة لتمامه ، إذ تصعد المصريون أولاد العرب من رتب الجيش قليلا على عهده كفا سلفت الاشارة ، ثم تصعدوا أكثر على عهد محمد سعيد الذى عرفت حكومة مصر على عهده سياسة أكثر اعتمادا على المصريين ، فرقى منهم على عهده الى رتب القيادات الوسيطة . وكان من هؤلاء أحمد عرابى زعيم ثورة ١٨٨٢ فيما بعد ، وفي هذا السياق أزيلت آخر عقبات الاندماج بين العناصر المصرية ، بالقرار الذى أصدره الوالى بتجنيد النصارى في الجيش وتطبيق قانون الخدمة العسكرية عليهم ، على اعتبار أنه يجب على القبط أن يحملوا السلاح إلى جانب المسلمين ، فتكون عليهم ذات الواجبات

ليتمتعوا بذات الحقوق ، والفى آخر علامات التفرقة الدينية بإلغاء الجزية المفروضة على الدميمين سنة ١٨٥٥ (٥٣) . واثبت تقويم النيل خطابا صادرا الى مدير اسيوط فى ١٨٥٧ ورد به ان « قبول واخذ المسيحيين للخدمة العسكرية موافق لارادتنا » (٥٤) .

ويقال ان الاقباط قابلوا فرار تجنيد ابنائهم بروح معارضة ، وأن البطريرك وسط الانجليز ليضفطوا على الوالى ليعفيهم منه . على أنه يلاحظ ان المصريين غالبيهم فى ذلك الوقت كانوا واغبين عن التجنيد عاملين على الفرار منه ، وقد سبقت الإشارة الى هذا الامر فى عهد محمد على ، وفى عهد سعيد قام الجيش بعمليات حرية بعيدة تماما عن مصالح المصريين ووجدانهم ، ولا ينسى أن سعيدا ارسل فرقة عسكرية مصرية للدفاع عن مصالح الفرنسيين فى المكسيك . كما يذكر أنه كان يمارس داخل الجيش الوانا من التفرقة الطبقيّة بين القادة الاتراك والمتركين وبين الجنود المصرية . وكان نزوعه الى تصعيد المصريين الى الرتب الوسيطة يرجع فيما يرجع الى تناقص العناصر التركية الذى اطرده منذ عهد محمد على ، والى الضغوط المصرية فى جهاز الدولة ، أكثر مما يرجع الى ايمان الوالى ذى الاصل التركى بالجامعة الوطنية المصرية . وكان الحاق الفلاح الشاب بالجيش يعنى فراقا لاسرته وقرينته قد لا يكون بعده لقاء ، ويعرف الادب الشعبى بكأثيات كانت الامهات يرددنها ندبا على اولادهن المجندين . ويذكر ميخائيل شاروويم عن محاولة سعيد تجنيد عربان منية ابن الخصيب « ومقاومة العربان للتجنيد وتحصنهم بالجبل » وارساله مجريدة لهم (٥٥) . ومن ناحية أخرى فان كتب التاريخ القبطى تنكر صحة معارضة البطريرك كيرلس الرابع - لتجنيد الاقباط ، اذ كان بطريركا وطنيا متحمسا لمصريته ، وأنه لما أشيع عنه طلب اغفاء القبط من التجنيد صرح علانية «يقول البعض انى طلبت الى الباشا أن يعفى اولادنا القبط من الخدمة العسكرية ، فحاشا لله أن اكون جبانا بهذا المقدار ، لا اعرف للوطن قيمة ، أو أفترى على أهنا أبناء الوطن بتجردهم من محبة اوطانهم ، وعدم الميل لخدمته حق الخدمة والمدافعة عنه ، فليس هذا ما طلبت ولا ما اطلبه » (٥٦) . ولما صدر قانون القرعة العسكرية فى أغسطس ١٨٨٠ نص صراحة على أن «كل مصرى مكلف شخصا بالخدمة العسكرية... بدون تمييز لديانته ولا لحالته وصفته » . وسوى بين رجال الدين الاسلامى والقبطى فى الاعفاء من التجنيد فى مادتيه ٢٨ ، ٣١ .

وقد سارت خطوات التمهيد قديما فى جهاز الدولة ، مع النصف الثانى من القرن التاسع عشر . وقد اصدر الوالى أمرا عاليا الى مديرتى قننا واسنا فى ١٨٥٦ ، ذكر به أنه «لما كان جل ارادتنا اجراء الامور التى بها يكون حصول كمال رفاهية الاهالى وحسن سياستهم واستقامة دورهم على منهج العدل والانصاف ، وتخليصها من شوايب الجور والانجراف ... » «فانه عمد

الى تجربة اختيار عمدتين مصريين من نواحي مديرية المنيا وبنى مزار ليكون
نظار اقسام ، وجعل بعض العمد حكام اخطاط . ، فلما اطمأن الى التجريد
« تعلت ارادتنا أن يكون حصول ذلك عموما يسائر الاقاليم . . . » (٥٧) . وفي
الشهر ذاته نصب خمسة عمد نظارا لخمس من الاقسام مكان النظار الاثرا
وتوالى هذا الأمر (٥٨) ، وزاد تواليه في عهد الخديو اسماعيل حتى لوحظ
أن معظم مديري المديرية من الاقاليم صاروا من المصريين ، كان منهم في
١٨٧١ محمد العيدروس مديرا للدقهلية ، ومحمد الشواربي مديرا للمنوفية
ومحمد عفي مديرا للقليوبية ، ومحمد سعيد مديرا للشرقية ، وسليمان
اباطة مديرا للشرقية ، وحيد أبو ستيت مديرا لجرجا ، وهكذا (٥٩) . و
هذا السياق أيضا اطرده تعيين الاقباط في وظائف الدولة ، سواء في الوزارات
أو المصالح المختلفة أو جهات الادارة المحلية بالاقاليم . وعرف تعيين عمد
للغري من بينهم في بعض النواحي . مع الانعام على بعضهم برتب الباكو
وغريها .

ومع نشوء أول مجلس نيابي في مصر على عهد اسماعيل في ١٨٦٦
نص قانون انشاء المجلس على أن « كل شخص بلغ من عمره الخامسة والعشر
يمكن ترشيحه على شرط أن يكون امينا ومخلصا وان تتأكد الحكومة من
ولد في البلاد » فتشمل القانون المصريين عموما بغير تفرق بسبب الدين في
الترشيح لعضوية المجلس ، واعتبر في تحديد المصرية بواقعة الميلاد وحدها
وقد ذكر نوبار « عندنا اقباط أيضا بين المنتخبين وقد فتحنا الابواب للمسلم
والاقباط بدون تمييز » . كان المجلس يتكون من ٧٥ عضوا ينتخبون كل ثلاث
سنوات ، ويتولى انتخابهم عمد البلاد ومشايخها في الاقاليم والاعيان
القاهرة والاسكندرية ودمياط . ووجد به في تشكيل ١٨٦٦ جرجس برس
عمده بنى سلامة من نواب بنى سويف والقيوم ، وميخائيل اثناسيوس
اشروبه من المنيا وبنى مزار . كما وجد به في تشكيل ١٨٧٠ المعلم فر
ابراهيم عمدة ديرموا من أسوط ، وحنا يوسف عمدة نزلة الفلاحين ،
المنيا وبنى مزار ، وتكرر انتخاب هذين العضوين في تشكيل ١٨٧٦ فضلا
عبد الشهيد بطرس من البلينا عن جرجا (٦٠) . وكان مجلس الشورى
بتشكيله الجامع ، هو ما أجمع على وجوب أن تقبل المدارس الاميرية المصرية
من المسلمين والنصارى على السواء ، وذكر عضو المجلس محمد الشوار
في هذا الشأن « أن الاقباط ما خرجوا عن كونهم من أبناء الوطن ، ولذلك يجب
أن يكونوا ضمن المدارس التي تعمل بالمديريات ولا يكونوا خارجين منها
ارادوا الدخول فيها » (٦١) .

وتوافق مع هذا السياق ، ارسال الاقباط في البعثات التعليمية ا
أوروبا ، كان منهم على عهد اسماعيل جرجس قلندس القاضي ومسيحة لب

ونسيم بك وصفى ، كما أرسل فرج نصحي في بعثة التاريخ الطبيعى فى ١٨٦٧ ، وميخائيل كحيل فى بعثة الادارة والحقوق فى ١٨٦٨ ، وبني عبيد فى بعثات الطب فى ١٨٧٩ ، وقسطندى فهمى وغيرهم (٦٢) . وعرفت المدارس الاميرية كثيرا من المدرسين الاقباط ، كان بالمدرسة التجهيزية فى ١٨٧٥ ، جرجس المطفى وابراهيم نجيب ، وابراهيم جرجس بمدرسه اللسان القديم ، ووجد امثالهم فى المهندسخانة والمساحة والادارة والالسن (الحقوق) وغيرها (٦٣) . وقد اثبت الشيخ على يوسف عددا من الملاحق الخاصة بالتعليم فى خطبته التى القاها بالمؤتمر المصرى فى ١٩١١ : (٦٤) ، فمدرسة الادارة والالسن (الحقوق) التى انشئت فى ١٨٦٧ لم يدخلها فى البداية اقباط الا جرجس قلدى ونسيم وصفى اللذين ارسلوا فى بعثات، وبدأ دخولهم مع انشاء المحاكم الاهلية ، وبلغ عدد من تخرجوا من الاقباط منها من ١٨٨٧ الى ١٩١٠ ، ١٢٧ خريجا والمسلمون ٤٩٨ خريجا . ومدرسة الطب انشئت فى ١٨٢٤ ، وكان يتخرج منها الاطباء لخدمة الجيش المصرى فى الاساس ، ولهذا لم يدخلها طالب قبطى قبل ١٨٨٦ الا ابراهيم لبيب ، ثم بعد ذلك العام اطرده دخول القبط فيها ، فبلغ عدد القبط من خريجها حتى ١٩١٠ ، ٦٦ مقابل ٣٢٧ مسلم . ومدرسة المهندسخانة انشئت فى ١٨٣٤ والفيت فى ١٨٥٤ ثم اعيدت فى ١٨٥٨ والفيت فى ١٨٦١ ثم اعيدت فى ١٨٦٦ . وكانت تخرج للجيش ايضا ، فلم يتخرج منها قبطى الا فى ١٨٩٩ وبلغ عدد خريجها القبط ٣٦ حتى ١٩١٠ المسلمون ١٤٨ . ومدرسة المعلمين التوفيقية انشئت فى ١٨٨٠ وكان اول من تخرج منها سنة ١٨٨٨ : وبدأ تخرج القبط منها فى العام التالى وتخرج منها ١٨ من الاقباط حتى ١٩١٠ و ٧٨ من المسلمين . ومدارس الاوقاف بدأ الاقباط يدخلونها بعد ١٨٨٩ ، وبلغ مجموعهم فيها ٣٤٣ سنة ١٩١١ والمسلمون ١٥٩١ . وتلاميذ المكاتب الاهلية كان عدد المسلمين فيها ٢٠٢٨ سنة ١٨٨٩ والاقباط ١٤٥ ، وبلغ عدد المسلمين ٣٩٤٢ سنة ١٩١١ والاقباط ٩١٢ . وبهذا يظهر ان كان ثمة نوع من الاطراد فى دخول الاقباط المدارس العليا ومدارس الاوقاف ذاتها ، ولكنه كان اطرادا بطيئا ، يتحكم فى طردينه مايتاح للاقباط فى تولى الوظائف العامة ، حسب التخصيص الوظيفى الذى تعد له كل من المدارس . وتولى الوظائف العامة كان يؤثر ويتأثر بمفهوم الجامعة السياسية ، ويتطور عملية اتسلاخ الجامعة القومية من الجامعة الدينية والخلافة العثمانية خاصة .

الكنيسة القبطية :

- يذكر الدكتور وليه سليمان ، ان كنيسة مصر لم تنس قط الحقبة الاولى من تاريخها ، عندما لقي الاقباط كل عنت واضطهاد على ايدي المسيحيين المكائنين ، الذين ساموهم باسم المسيحية اشد انواع العذاب .

وانه حتى الآن لا يكاد يمضى شهر الا وفيه ذكرى لأحد شهداء هذه الفترة وحتى الآن تذكر الكنيسة أبناءها في اجتماعات الصلاة بما لقيه آباؤهم على يد كنيسة بيزنطة من تعذيب . وأن الاقباط لم ينسوا قط كيف يتخذ الدين ستارا للقهر والاستغلال (٦٥) .

وعلى مشارف التاريخ الحديث لمصر ، تصادفنا قصة البطريرك يوانس الثامن عشر مع كنيسة روما الكاثوليكية ، اذ تولى البطريرك رئاسة الكنيسة المصرية في أكتوبر ١٧٦٩ ميلادية ، وكانت كنيسة روما تبذل أقصى جهودها لضم الكنائس الشرقية اليها ، وعلى الاخص الكنيسة المصرية . وبعث بابا روما مندوبا عنه الى مصر يحمل رسالة يدعو فيها البطريرك القبطى للاتحاد معه ، ويعرض عليه مشروع خطاب أعدته كنيسة روما ليكون صيغة المصالحة بين الكنيستين ، على ما بينهما من خلافات عقائدية . وطلب الى البطريرك المصرى أن يوافق على هذا الخطاب ويرسله اليه لاعلان الاتحاد بين الكنيستين .

ويمكن تصور ظروف هذه الفترة ، التى بزغ فيها نجم الحضارة الأوروبية ، واصبحت ذات قوة اقتصادية وعسكرية ، وذات هيبة وانتشار واطماع . وهى ذاتها الفترة التى كانت فيها مصر وما حولها ترسف فى افلال من التخلف بعد سابق ازدهار مجيد فى العصر الوسيط ، وتعانى من حكم الاتراك العثمانيين قسوة واستغلالا وتخلفا . وكل ذلك يشكل ظرفا مواتيا لتحقيق الاطماع الأوروبية ، على أن البطريرك القبطى رفض تلك الدعوة وكلف احد كبار اللاهوتيين من الاقباط ، الانبا يوساب : الأبيح ، باعداد خطاب يرد فيه بالرفض على دعوة الاتحاد . فجاء الخطاب مشتملا على أقسى أنواع العنف والسخرية والنهك من العرض الرومى . ورد به «وانى لأعجب من كثرة ذكاوة عقلم ودقة فهمكم الرفيع ، الذى لم نره من أحد قط من مدة كبيرة ، وما ينيف على الف ومائتين سنة ، وما سمعنا بأحد من المرسلين من قبل البابا الرومانى كتب من عنده صورة رسالة الى آباءى البطارقة الذين سلفوا قبلنا ، ويعرفه فيها أن يكتبها للبابا الرومانى ويخضع له ويصير تحت اعتقاده كما صنعتم انتم ... » (٦٦) .

وحدث أن كثيرا من التجار الفرنج وفد الى مصر من القرن السابع عشر ، وأنه فى أواخر ذلك القرن أرسل البابا جماعة من الرهبان لبث المذهب الكاثوليكي بين الاقباط . وفى أوائل القرن الثامن عشر زاد عددهم ، واستوطن بعضهم مدن الصعيد ونشطوا فى جذب الاقباط ، وبعهم عدد قليل من القبط نشأ به انقسام مذهبى بين الاسر القبطية ، ونشط الكاثوليك فى استغلال هذا الانقسام للاجتزاء من سلطة البطريرك القبطى فى مسائل الاحوال الشخصية ، ولكن الكنيسة القبطية وقفت ضد هذا الامر ، ولجأت الى الحكومة فصدر من المحكمة الشرعية الكبرى فى مصر سنة ١٧٣٨ حكم بأن تكون سلطة الفصل فى هذه المسائل للبطريرك القبطى الارثوذكسى . وحشدت الكنيسة جهودها

للتصدى لهذه الحملة التى شنتها الارساليات الكاثوليكية . وسجل التاريخ ليوساب الأبح ، اسقف جرجا واخميم ، الذى عاش فى عهد البطريك يوانس الثامن عشر ، مجل له اثرا كبيرا فى وقف النشاط الكاثوليكي « وبذل جهدا جبارا فى سبيل لم شعبه وضمه الى احضان الكنيسة الاورثوذكسية » (١٧) . ورد فى كتاب وصف مصر «بايه» مبعوث فرنسا فى مصر سنة ١٧٠٩ «أن أولئك الرهبان (الكاثوليك) لم يصادفوا نجاحا كبيرا بالرغم مما بذلوه من طرق الترغيب» . وعندما غزا الفرنسيون مصر ، عرف نشاط الجنرال يعقوب الذى كون فرقة قبطية ساعدت الفرنسيين فى مصر ، كما عرف بالمقابل اعتداء من المماليك على المسيحيين وعلى منازلهم وكنائسهم . ويذكر كتاب تاريخ الأمة القبطية (١٨٩٨) أن رجال الدين لم يكونوا راضين عن الجنرال يعقوب ، وأن كان بينه وبين البطريك مشاحنات ومنازعات بلغت حد دخول الجنرال الكنيسة مزة ، وهو راكب جواده رافع سلاحه (٦٨) . ومع خروج الفرنسيين من مصر ، وجه البطريك مرقس الثامن رسالة الى الاقباط ، هاجم فيها بأسى مظهر فى الفترة الأخيرة من ظواهر «ابتدأنا أن نتعلم عادات الأمم الغربية، ولازمتنا معايشة فاعلى الشر ، وأبدلنا حب بعضنا بعضا بالعداوة ... وكل ذلك ونحن لانرجع من فعلنا الردىء... وأما نحن الآن فمثابرون ليس على الاعمال الصالحة بل على ضد ذلك ، عكسنا المقدمات كلها وأضعنا تدبير حياتنا فيما لاينفع ولاينى . فلا الشيخ يستحى من شيخوخته ولا الشاب يشفق على شبابه ، ولا النساء تستحى من بعولهن ، ولا العذارى من بتوليتهن ..» ونصحهم بالشفقة والرحمة والمحبة والغيرة على فعل الخير (٦٩) .

بهذه الروح النافرة من السيطرة الأجنبية والتغلغل الاجنبى واجهت الكنيسة المصرية نشاط الارساليات التبشيرية . وقد ارتبط نشاط هذه الارساليات فى آسيا وأفريقيا عامة ، يسعى الدول الأوروبية والغربية الى غزو هذه البلاد اقتصاديا وسياسيا ، والى أن تخلق فيها أقاليم ترتبط بها وتكون مرفأ الوصول لجيوشها وسياساتها ولانتاجها الاقتصادى . ويذكر الدكتور وليم سليمان فى كتابه السابق ، أن أهم ارسالياتين بروتستانتيتين وفدتا الى مصر فى القرن التاسع عشر ، جاءت احدهما من انجلترا والثانية من أمريكا عن طريق الشام . وأن كانت خطة الأمريكيين هى القضاء على الكنيسة القبطية وضم ابنائها الى كنيسة بروتستانتية جديدة . بينما كانت خطة الانجليز الإبقاء على كنيسة مصر مع التغلغل فيها والسيطرة عليها من داخلها (٧٠) . ويذكر الدكتور جرجس سلامة ، أن التعليم الاجنبى فى مصر انتشر على يد الارساليات التبشيرية . وقد حاول بابوات روما اخضاع الكنيسة القبطية واجبارها على الاعتراف برياستهم ، وذلك بما أرسلوا من رهبان الفرنسيسكان الى مصر حتى من قبل الحملة الفرنسية « وتوغلوا فى الصعيد حيث يكثر الاقباط . وبلغ بهم الأمر أن كان الفرنسيسكان يمسكون بالأطفال ويرسلوهم الى روما لتعلم الكاثوليكية الا أن الاقباط قاوموا هذه

الحركة الى حد ان استولوا على كنائس الفرنسيين وطردوهم منها . وفي القرن التاسع عشر اصاف الى نشاط الكاثوليك نشاط الارساليات البروتستانتية الانجليزىة والامريكية ، وانشأت تلك الارساليات ، مدارس لها جميعا . وكانت تستهدف بهذا النشاط التعليمى اغراضا دينية خالصة بنشر الكاثوليكية او البروتستانتية بين اقباط مصر خاصة . وغلب على هيتات التدريس فيها فى البداية الطابع الدينى ، واتخذوا التعليم المجانى وسيلة لجذب العقراء من تلاميذ الاقباط ، ولم تركز الارساليات نشاطها فى القاهرة والاسكندرية فقط ، انما توغلت فى الريف وفى الصعيد خاصة (٧١) . وكانوا يلاقون نوعا من العطف والتشجيع من حكام مصر ، خاصة سعيد واسماعيل . وبلغ عدد تلاميذ المدارس فى ١٨٧٦ نحوا من ١٢٢٤٧ تلميذا منهم ٦٤١٩ تلميذا (الى حوالى ٥٢٪) بالمدارس الاجنبية واكثر هؤلاء الاخيرين من الاقباط (٧٢) .

وعملت الارساليات الامريكية خاصة على ان تنشئ المدارس الدينية فى القاهرة والاسكندرية واسيوط .، وركزت نشاطها فى اسيوط خاصة لتخلق منها قاعدة للنزاع الطائفى وتنتشر منها البروتستانتية بين الاقباط . وقد بدأ وصول المبشرين الامريكيين فى ١٨٥٤ . حضروا الى مصر ومعهم عدد من الشوام يستعينون بهم فى الاتصال بالمصريين ومعرفتهم . وانشأوا اول مدرسة لهم فى ١٨٥٥ ، وانشأوا كلية اسيوط فى ١٨٦٥ . وبلغت مدارس هذه الارسالية فى ١٨٩٧ نحوا من ١٦٨ يدرس بها ١١٠١٤ تلميذا . وكانت كلما تكونت جالية بروتستانتية من المصريين فى منطقة اسلم المبشرون اليها المدرسة لينشئوا غيرها فى مكان آخر (٧٣) . وفى كتاب «البعثة الامريكية فى مصر» الذى كتبه المبشر الامريكى اندور واطسن وصف تفصيلى لهذا النشاط ولسياسة التسرب الامريكى التى حمل لواءها المبشرون الامريكيون فى القرن التاسع عشر .

عارضت الكنيسة القبطية هذا النشاط ، وسافر البطريرك المصرى الى اسيوط على باخرة نيلية وضعها الخديو اسماعيل تحت امرته ، وعمل على الوقوف فى وجه النشاط البروتستانتى وعلى منع القبط من ارسال ابنائهم الى مدارس التبشير . وطاف الكهنة على البيوت يحرمون على كل اب ان يرسل اولاده الى هذه المدارس ، واعلنت الحروم الكنسية ضد من يرسل اولاده الى مدارس الارساليات او يزور مكاتبها او يقرأ كتبها او يصافى او يصادق احدا من المبشرين - يذكر المبشر الاسكتلندى الدكتور هوج ، انه لما قويت هذه المقاومة ، ذهب مع القنصل الامريكى لزيارة البطريرك «قلم يرتج البطريرك لهذه الزيارة لانه كان يعتبر القس الذى امامه ليس شرعيا بل ذئبا خاطفا . لذلك مدح غيرة رجال البطريركخانه فى استرداد ابنائها اليها ، وقال ان هؤلاء الاولاد هم كلهم اولادنا ، ولذلك لنا الحق ان نستعمل كل واسطة فى

المحافظة عليهم» . فلما أراد هوج طمانته بأن مدارس التبشير لا تفعل أكثر من أن تعلم الانجيل للتلاميذ ، «أتقد البطريرك غيظا عند سماعه هذا الكلام، وكانت القيت قبلة في وسط الغرفة الواسعة . . . (وقال) الانجيل الطاهر ! وهل الامريكان وحدهم هم الذين عندهم الانجيل ؟ ولماذا لا يعلمونه لعبيدهم اذا كان عندهم ؟ لماذا يذهب الأخ الى الحرب ضد اخيه (مشيرا الى الحرب الأهلية في أمريكا) لماذا جاؤا الى مصر بكلماتهم الناعمة الطيبة ؟ . . . ان الانجيل عندنا قبلما تولد أمريكا في الوجود، اننا لانحتاج اليهم لياتونا ويعلمونا، فنحن نعرف الانجيل احسن منهم . فأجذب علو الصوت كثيرين ملأوا الشبايك المحيطة بالغرفة » (٧٤) . وتبدو هنا روح الكبرياء ذاتها وروح الاعتداد والمقاومة التي تلمس في خطاب يوانس الثامن عشر تجاه الكنائس الأجنبية. وقد أشار كتاب «تاريخ الالة القبطية» الى نشاط هذه الارساليات، ومقاومة الكنيسة المصرية له ونشاط البطريرك ديمتريوس ضد نشاط الدكتور هوج التبشيري ، وهي اشارة يظهر فيها روح الهجوم على ذلك النشاط . ويقول انه بينما كان غرض الاقباط من التبشير في العصور الاولى ، تبشير غير المسيحيين بالدين المسيحي فلم يكن للمرسلين الأجانب الذين هبطوا مصر لأغراض اجتذاب مسيحييها الاقباط لتترك عقيدة آباؤهم . واهمية هذا الكتاب انه كان يدرس للطلبة الاقباط في المدارس الاميرية (طبعة ١٩٣٢) ويربي به الصبية والشباب .

فلما نصب الأنبا كيرلس الخامس بطريركا في اوائل السبعينات ، واصل مقاومته للتيار التبشيري ، تقل جرجس سلامة عن واطسن قصة ذهاب البطريرك الى أسيوط ، « كان موكبه من الباخرة الى المدينة على نمط دخول المسيح الى اورشليم ، اذ ركب على حمار وتقدمه القسس وحامله الصليان والاعلام وفروع النخيل والشموع وضاربو الدقوف والمرنمون بالقبطية وسار ببطء من النهر الى المدينة والناس يزداد عددهم وازدحامهم كل دقيقة ، وكان محاطا بالجنود أمنه وخلفه بأمر الحكومة » ، فلما بلت الكنيسة جمع الاقباط ونشط في مقاومة مدارس الارساليات . وكان مدير أسيوط يرفض اعتماد شهادات ، مدارس الارساليات ويعتمد شهادات مدرسة الاقباط ، مما أدى الى تحويل التلاميذ عن مدارس الارساليات الى مدرسة الاقباط ، ثم اضطر المدير تحت الضغط أن يعترف بتلك الشهادات ، ولكن بقيت مقاومة البطريرك للارسالية الامريكية ، وأمر بتجريد قسيس من منصبه الكنسي لسماعه لائحة المتخرج من مدرسة الارسالية الامريكية بالخدمة في الكنيسة القبطية ، كما أصدر مطران أسيوط حرمانا كنسيا لثلاثة من تلاميذ الارسالية . وأمر البطريرك باحراق كل الكتب البروتستانتية في أسيوط ، ثم سافر الى أبو تيج واخميم حيث أغلقت مدرسة الارسالية هناك . وعقب تلك الزيارة نقص عدد تلاميذ مدارس الارساليات من الاقباط ، ولم يقف في وجه مقاومه البطريرك الا ماثوديه تلك المدارس من خدمات بانشاء الاقسام

الداخلية فضلا عن تأييد بعض الاسر ذات النفوذ بالصعيد لها . وكان عدد البروتستانت في ١٨٧٥ نحواً من ٦٠٠ شخص زاد في ١٨٩٠ الى ٢١٦٥ وفي ١٨٩٥ الى ٤٥٥٤ وفي ١٩٠٤ الى ٢٩ ألفاً ، وفي ١٩٣٧ الى ٦٦٤١٣ . ثم بلغ في احصاء ١٩٤٧ نحواً من ٩٠٩٦٧ . وبلغ عدد الكاثوليك حوالى ٢٢ ألفاً في ١٩٠٤ ، وزاد الى ٦٢٢٩٥ في ١٩٣٧ والى ٨٠١٨٠ في ١٩٤٧ (٧٦) . ولا انشئت كلية البنات الامريكية سنة ١٩٠٨ ، ظهر بين الاقباط دعوة لانشاء كلية بنات قبطية تقابلها ، ونشطوا في هذا الأمر نشاط من يستشعر الخطر . وجمعت لها التبرعات أو كتب الأدباء والشعراء يدعون للمشروع حتى نشأت الكلية فعلاً في ١٩١٦ .

حركة الامتزاج :

لم يكن رقوف الكنيسة المصرية ضد النشاط التبشيري محض رفض له ، بل تعدى ذلك الى ان يكون عنصراً في حث الكنيسة على تشجيع الاستفادة من العلوم الحديثة وتوجيه الناشئة لها وفتح المدارس التي تأخذ بمناهج التعليم الحديث . والاستعانة بذلك في تطوير الفكر والعقلية السائدة ومقاومة التخلف . فكان العاملان الرئيسيان في تشجيع حركة انشاء المدارس القبطية الحديثة ، هما مقاومة البعثات التبشيرية ، فضلاً عن القلة النسبية في دخول القبط للمدارس الاميرية المصرية حتى الربع الثالث من القرن التاسع عشر . وعرفت الكنيسة القبطية في التعليم حركة موازية لحركة الاصلاح التعليمي التي قامت بها الدولة منذ عهد محمد علي ، وحركة موازية للنشاط التنويري في المدارس وغيرها مثلما قام به رفاعة رافع وعلى مبارك . وعرف هنا نشاط البطريرك الكبير الملقب بأبي الاصلاح كيرلس الرابع . اهتم بالعلم والتعليم منذ كان رئيساً لدير أنبا أنطونيوس بالصحراء الشرقية ، واعتنى بانشاء المدارس منذ رسم مطرانا في ١٨٥٣ ، فانشأ مدرسة للاقباط بجوار البطرخانة بالازبكية ، وكان انشاؤه لها مما زكاه لدى الكثيرين لاختياره بطريركاً في السنة التالية ، وبلغ عدد تلاميذها ١٥٠ تلميذاً . ثم انشأ مدرسة بحارة السقاين ، واهتم بتدريس الانجليزية والاطالية في المدرستين . وقد عين من خريجي المدرستين في وظائف السكة الحديد والبرق وعمل منهم بالمصارف المالية ولدى التجار بفضل معرفتهم للغات الاجنبية «واستأذن البطريرك من سعيد باشا في ادخال تلامذة المدارس القبطية في مدرسة الطب وغيرها من المدارس الاميرية» (٧٧) . ويذكر عبد الحليم نصير في الذكرى الثوية لوفاة ابي الاصلاح انه انشأ مدارس قومية للمحافظة على كيان مصر ومسايرة ركب الحضارة «وتغذية انشاء الوطن بنفس العلوم التي نهضت بالامم التي تقدمتنا» وانشأ مدارس تعلم اللغات الحية والعلوم النظرية والعملية ، خصص بعضها للبنين وبعضها للبنات ، وفتح أبوابها «لبنى مصر

اجمعين دون تفريق بسبب العقيدة أو الدين أو المذهب» ثم سعى لدى الحكومة للإشراف على امتحاناتها وبرامجها ، فصدر أمر في عهد اسماعيل بإشراف وزارة المعارف عليها وتوظيف خريجها وتزويدها بالكتب الاميرية الجارى تدريسها بمدارس الحكومة ، وكانت الحكومة تحتفل بالعام الدراسي لها . ومن هذه المدارس تخرج فيما بعد كثيرون من السادة وقادة الادارة والراى العام ، مثل بطرس غالى وقلينى فهمى وكامل عوض سعد الله وغيرهم من الاقباط ، ودرس فيها أيضا عبد الخالق ثروت وحسين رندى ممن تولوا رئاسة الوزارة ، ومحمود عبد الرازق الذى كان ديلا لوزارة الداخلية ، وغيرهم من كبار رجال القضاء والمال والادارة . وكانت تدرس فيها جملة من اللغات الحية فضلا عن التاريخ والجغرافيا والهندسة والكيمياء وغيرها (٧٨) . وأنعم عليها الخديو اسماعيل بألف فدان ثم خمسمائة «لاجتهادها في تأسيس مدارس نشر العلوم» فضلا عن اعانتها سنويا ٢٠٠٠ جنيه . ولم تكن ميزانية المدارس تزيد سنويا عن ٢٠١٥١٨ قرشا . وفى ١٨٧٥ بلغ عدد تلاميذ مدرسة الازبكية ٣٧٩ منهم ٣٠٢ قبطى و ١٦ مسلم . وكان بمدرسة حارة السقاين ٧٤ تلميذا منهم مسلمان ، وبلغ عدد تلميذات مدرستى البنات ١٣٦ ومدرسة الاقباط بأسبوط ٢٦ تلميذا فى ١٨٦٦ (٧٩) . وبهذا لم تكن تلك مقصورة على الاقباط من حيث طرائق التعليم والتمويل والتلاميذ ، انما امتد اثرها الى النسيج الوطنى كله « وشاركت المدارس الحكومية الحديثة فى الرقى العام بالمجتمع . لذلك يلحظ ان كان كثير من وجوه المسلمين والاقباط يحضرون احتفالات المدارس سواء فى الاقاليم أو فى القاهرة والاسكندرية (٨٠) . وكان عبد الله نديم بوصفه ممثلا للجمعية الخيرية الاسلامية على رأس المدعوين لحفل المدرسة القبطية بالاسكندرية التى انشأتها الجمعية الخيرية القبطية .

وكتبت صحيفة الوطن القبطية ، ان نبغ كثير من القبط بالتعلم بالمدارس الاميرية ، وفيهم الطبيب والشاعر والكاتب والفقيه والمترجم والموظف الاميرى ، وأنه لم يوجد فى ١٨٦٥ بالصعيد أكثر من مدرستين ، ثم بلغت مدارسهم هناك ٣٠ مدرسة تقريبا ، وصار من القبط «عساكر وضباط فى الجهادية يتعلمون العلوم الحربية وذهبوا لمحاربة الجيش الروسى ٥٠٠٠ . وترى منها أعضاء فى مجلس النواب وفى المجالس المحلية ، والكل آمنون على عيالهم ومالهم » (٨٢) .

ومن ناحية اخرى فقد اتيح لمن شغل من القبط المناصب المالية الكبيرة وشارك فى الادارة ، ما اتيح للمسلمين من كبار موظفى الدولة من تكوين الملكيات الزراعية الكبيرة (٨٣) . فالعلم غالى الذى كان كبير رجال المال أيام محمد على وأشراف على أعمال المساحة ، صار ابنه باسيليوس مديرا للحسابات ، قد منح هو وأخوه طوبيا بك ودوس بك ٢٢٠٠ فدان فى المنيا

وبنى مزار في ١٨٢٥ ، ثم أنعم الوالى عليهم بمساحة ٩٩١ فداناً بمديرية
 بسيوط فضلاً عن ١٣٤ فدان بقلوب ، وبلغت ملكيتهم ٣٣٢٦ فدان . وفي
 عهد اسماعيل كان دوس يمتلك ١٠٦٥ فداناً بالقلوبية والمنيا وأسيوط ، كما
 كان يمتلك ورثة طوبيا ١٥٣٠ فداناً وورثة باسيلوس ٩٥٠ فداناً . وشنودة
 ناشد الذى عمل كبيراً لكتاب ابراهيم باشا منح ٥٠٠ فدان بالمنيا ، وصار
 في بداية عهد اسماعيل يملك ٩٠٠ فداناً . وهبة بك رزق كبير كتاب المالية
 في عهد اسماعيل بلغت ملكيته ٣٨٥ فداناً . ويذكر الدكتور على بركات ، انه
 وجدت عائلات تحتكر الواحدة منها كل مناصب الادارة بالقرية مع امتلاك
 الجزء الأكبر من الزمام ، ومن هؤلاء عائلة يوسف عبد الشهيد في نزلة الفلاحين
 بالمنيا التى كانت تمتلك في ١٨٦٥ كل أطيان الناحية البالغ زمامها ٧٠٧ فدان
 باستثناء ٩٥ فدان ، ومن هذه العائلة انحدر قلبنى فهمي ومرقص حنا (١٨٤)
 ومع انهيار نظام محمد على الاحتكارى وتفكك نظام الاقتصاد
 القائم على التبادل والفاء ضريبة الدخولية والتوسع في زراعة القطن ونمو
 عمليات الاقراض الاجنبى للحكومة والأفراد، ظهرت طبقة من التجار واصحاب
 رؤوس الاموال المصريين من سكان المدن ، واستقلوا قسماً من رؤوس أموالهم
 المتراكمة من الأرباح في شراء الأراضى (٨٥) . وشارك الأقباط المسلمين في هذه
 الأنشطة ، فضلاً عن ان بعض الأقباط الذين تأثروا بنشاط البعثات التبشيرية
 الاجنبية ، عملوا قناصل أو وكلاء قناصل لبعض الدول الأوروبية فضلاً عن
 نشاطهم التجارى . ويذكر الدكتور بركات من هؤلاء ويصا بقطر الذى عمل
 قنصلاً للولايات المتحدة الأمريكية وهولندا بأسيوط ، وحنا ميخائيل قنصل
 روسيا ، واندراوس بشارة قنصل ايطاليا وبلجيكا بالقصر ، كما تجنس
 بعضهم بجنسيات أخرى متمتعاً بالامتيازات الاجنبية مثل واصف خياط الذى
 حصل على الجنسية الأمريكية . وشارك بعضهم في أعمال المقاولات مثل
 ابو طاقية الذى خصته الحكومة بتوريد كل المهمات اللازمة لمبانيها ، كما عمل
 بعضهم بالنشاط المالى والمصرى والاقراض بصفة عامة أمثال بشرى وسينوت
 حنا وواصف خياط . وشاركوا في تجارة الأقمشة والماشية والفلال وكون
 بعضهم بذلك ثروات طائلة ، فبلغت ملكية ويصا بقطر الزراعية في ١٨٩٨ نحو
 ١٢ ألف فدان ، ثم بلغت بالشراء من اطيان الدائرة السنوية حوالى ٢٨
 ألف فدان . وكان ويصا يستفيد في تجارته من وجود الجالية الأمريكية
 بأسيوط . ومن هؤلاء أيضاً أسرة خياط وأسرة قلته وحنا ميخائيل
 واندراوس بشارة وبشارة حيد (٨٦) .

المسلمون والأقباط :

يذكر ميخائيل شاروييم في « الكافي » ان الوالى عباس الأول ، الذى
 تولى الحكم قبل محمد سعيد ، كان شديد النعمة على النصارى ، وأخرج

منهم كثيرين من خدمة الدولة ، وأراد أن يدبر اخراجهم من وطنهم وتبعيدهم الى السودان ، ولزمه لتنفيذ هذا الأمر ان يستصدر من الازهر فتوى بجوازها ، فطلب الى الشيخ الباجورى ، شيخ الجامع الازهر وقتها ، الراى فى جواز ابعادهم ، فرفض الشيخ انفاذ رغبة الوالى قائلا انه ان كان يعنى للمسلمين الذين هم اهل البلاد وأصحابها ، فالحمد لله لم يطرا على ذمة الاسلام طارئ ، ولم يستول عليها خلل ، وهم فى ذمته الى اليوم الآخر . فان كان الوالى يعنى النصارى الفرنجة النازلين فى البلاد ، فليحذر أن فعل بهم شرا ان يحل بالبلاد ما حل بالجزائر من الفرنسيين (٨٧) . وكان موقف الشيخ هو الموقف التقليدى للفكر الاسلامى منذ القدم ، فى اطار مفهوم الجامعة الاسلامية ودار السلام . والحاصل ان التنظيم الاسلامى عبر التاريخ اظهر فى نظره الى غير المسلمين من اهل الكتاب ، والى المسيحيين خاصة ، تعاملًا سميحًا ورحبًا اذا قورن بأى تنظيم آخر عبر هذه الحقبة . وان صار ذلك من تراث الفكر الاسلامى بعدها . وفى مصر خاصة كان التلاؤم أكثر قوة ، وكثيرا ما كان يتردد الحديث النبوى الشريف الذى أوصى العرب بالقبط لأن لهم فيهم نسبا ، ويرجع هذا النسب الى السيدة هاجر المصرية زوجة ابراهيم عليه السلام وام اسماعيل أبى العرب ، كما يرجع الى زواج النبى عليه السلام بعارية القبطية . وثمة كثير من النصوص والوقائع يمكن ايرادها دلالة على التعامل السميح للنظم الاسلامية مع الاقباط ، وكان منهم الوزراء والرؤساء فى الادارة المصرية .

وإذا كان عرف عن كرومر من كتاباته انكاره الجازم لوجود اية جامعة وطنية تضم المصريين ، او اية جامعة سياسية تجمعهم ، فانه عندما تكلم عن اقباط مصر وعلاقتهم بمسلميها ، ورغم حرصه على تجاهل الروابط الوطنية الجامعة للمصريين عموما ، مسلمين وأقباط ، لم يستطع أن ينكر الامتزاج الكامل الذى لاحظته بين العنصرين . كتب من القبط يقول أن تجربته الخاصة تقوده الى عدة نتائج ، منها أن القبطى المصرى اكتسب خصائص أخلاقية يتصف بها المسلم المصرى ، وأن هذا الاكتساب يرجع الى ظروف لا تتعلق بالاختلاف فى العقائد ، وأن القبطى اكتسب خصائص فكرية تنقص السلم ، وهذا الاكتساب لا يرجع الى اختلاف العقيدة أيضا ، وان كان ارتبط بهما ارتباطا طارئًا . ثم قال انه يوجه عام « الخلاف الوحيد بين القبطى والمسلم ، ان الأول مصرى تنعقد فى كنيسة مسيحية ، بينما الآخر مصرى يتعبد فى مسجد محمدى (٨٨) » .

وبلاحظ من مجمل حديث كرومر ، انه كان يصدر عن منطق فكرى ، حاصله ان الاسلام يتكون من مجموعة من المعتقدات تفوق المجتمع عن التقدم حسبما يفهمه . وأن المسيحية على العكس أكثر تجاوبا مع متطلبات التقدم الاجتماعى . ونظر الى قبط مصر باعتبارهم مسيحيين باحثا عما يجعلهم أكثر

تفوتاً من مسلميها ، ولكنه وصل في كتابه الى نتيجة سجلها في وضوح ، رمى ان اقباط مصر لا يتمتعون بهذه الزية « المسيحية » . ولا شك أنه كان في مازق بين فهمه انعام لدور المسيحية « المتقدم » ودور الاسلام « المتخلف » ، وبين الواقع الظاهر امامه وهو تشابه اقباط مصر ومسلميها الحضارى والثقافى ، واتصافهم بالخصائص ذاتها الاخلاقية وما يتعلقون به من عادات وتقاليد رغم اختلاف الدين . ولم يشأ كرومر أن يتراجع عن مفهزمه العام ولا ان يتجاهل الواقع الذى امامه ، فسجل هذا الواقع « على مصر » كما عبر في حديثه . وقال انه من المستحيل ملاحظة اية صفات تجعل القبطى اكثر تفوقاً من المسلم ، رغم مئات السنين من المسيحية التى تقف وراءه . ودفعه هذا الى القول بأن القبطى رغم عقيدته ، قد اعتقل في ذات الاغلال التى نيدت المسلم . وان القبطى من الراس الى القدم لا يعدو أن يكون مسلماً في عاداته ولغته وروحه . واضطر كرومر بهذا لأن ينكر على الاقباط مسيحيينهم ، ولأن يعتبرهم مسلمين ، حرصاً منه على بقاء نظريته هى بالنسبة « لتقدم » المسيحية « تخلف » الاسلام ، وبالنسبة لتجاهل الجامعة الوطنية التى تجمع مختلفى الأديان في كيان سياسى وحضارى وتكوين تاريخى ونفسى واحد . واذا كان منهج كرومر واهدافه من وراء كل ما استعمل من عبارات وتشبيهات معقدة ، فقد اضطره الواقع أن يعترف بالكيان الواحد الذى يربط قبط مصر ومسلميها ، وأن يعترف - رغم تصنيفاته الدينية الاجتماعية - بان ما بين قبط مصر ومسلميها من الروابط يفوق بما لا يقاس ما بين مسيحي مصر ومسيحي أوروبا . ودل على ذلك ما سجله ، من ان الاقباط لم يظهرُوا شعوراً بالمصادفة تجاه « المصلحين الانجليز » (يقصد الاحتلال البريطانى) ، وأن مبادئ هؤلاء « المصلحين » بدت اجنبية وبعيدة عن طبيعة القبطى . وان الانجليز أدركوا في بداية الاحتلال أن الاقباط بعيدون عن أن يكونوا أصدقاء لهم . ثم تحدث عن مشكلة الموظفين المصريين وتفضيل الانجليز التعامل مع الشوام في الادارة الحكومية والمهن الحسابة وغيرها مما كان من قبل وقفاً على الاقباط . وكانت هذه النقطة هى ما لعبت بها السياسة البريطانية في مصر في محاولتها بلر بلور الشقاق الطائفى فيما بعد .

ويذكر جورج يونج في كتابه « مصر » ، عند حديثه عن الاقباط والمسلمين ، انه لا يوجد في مصر تفرقة طائفية ضد الاقباط ، تفرقة من تلك التى تعاني منها الاقليات الضعيفة في أوروبا . وان الكتابيب مفتوحة للاقباط الذين يمكنهم أن يتلقوا فيها تعاليم دينهم ، وانه في الاقاليم التى تزيد فيها نسبة السكان من الاقباط تعين الحكومة المدارس القبطية امانات لها اثرها . وقال انه عندما لا يتمكن الاقباط من الوصول الى المجالس النيابية المحلية كمجالس المديرية يعين فيها عدد منهم ، وانه منذ قرون لم يحدث اضطهاد لهم . كما ذكر ان تاريخ الاقباط يكشف عن انهم عانوا ضيماً من أهل ديانتهم المسيحيين الارثوذكسى أو الكاثوليك اكثر مما عانوا من أهل وطنهم المسلمين ، وانه من

المثير للفضول أن يلاحظ أن العلاقة بين العنصرين تظهر أوتق ما تكون في المناسبات الدينية ، إذ يبنى الاقباط مساجد المسلمين ، كما يعيد المسلمون بناء الكنائس القبطية . ويشترك الشيوخ والقسس في الاحتفالات الدينية وما بقى من مظاهر الديانات القديمة مثل عبادة النيل ، ويذهب المسلمون والاقباط الى زيارة الأضرحة ذاتها للأولياء والقديسين المحليين ، ويتناقلون الأقاصيص ذاتها ويهزجون بالأغاني ذاتا ، ولهم الفضائل ذاتها والصفات ذاتها ، ووجهات النظر ذاتها عن الحياة . لذلك لم يكن الاخاء القبطى الاسلامى فى ١٩١٩ جديدا ولا طارئا (٨٩) . ويذكر « بلاكمان » أن القبط منتشرون فى أنحاء مصر كلها وأن وجدت مدن وقرى قليلة يشكلون فيها القسم الغالب من السكان (٩٠) . كما يذكر باير أنه حسب احصاء ١٩٣٧ فإن من يسكن القاهرة والاسكندرية من الاقباط الارثوذكسى لا يجاوز ١٠٪ (٩١) . وبهذه الشهادات التى بدلى بها اجانب ، هم على الأقل ، وعلى اختلاف درجات استقامتهم العلمية ، لا يتحمسون فى تجاهل الخلافات بين العنصرين ولا فى اظهار التوافق ، يبين بانصاف مدى التوافق بين العنصرين الدينين فى المجتمع المصرى وما يجمعهم من جامع وطنى واحد . واذا كان من القبط من تخصص فى الاعمال المالية ومساحة الارض وجباية الضرائب وتوارثوا هذه المهن منذ الفتح الاسلامى ، وكان منهم كثيرهم من المصريين نشاطات تجارية على اختلاف مستوياتها ، فإن ما يجب الاعتبار به ، هو أن هذه المهن لم تكن المهن الوحيدة التى نشط فيها القبط ، ولم تستوعبهم كجماعة بما يحلهم من جماعة دينية الى جماعة ذات وظيفة اجتماعية محددة وبما يعزلهم عن سائر المواطنين . وكانت تلك المهن فى الغالب هى مهن الرؤساء منهم وبعض الفئات الوسيطة ، أما الغالبية فكانت من الفلاحين زارعى الارض ، يمارسون النشاط الانتاجى ذاته والحياة الاجتماعية ذاتها للفلاح المسلم ، ويحيون مشاعا فى القرى والمدن .

لقد سبقت الإشارة الى بعض من كان من المسلمين يتعلم فى المدارس التى أنشأتها الكنيسة القبطية ، وإلى اعداد من كانوا يتعلمون من الاقباط فى مدارس الاوقاف . فضلا عن ذلك لم يكن الأزهر فيما يظهر موصد الابواب من دون القبط . وقد ذكرت صحيفة « الوطن » القبطية فى ٥ مايو ١٩١٦ ، أن كان للاقباط قديما رواق بالأزهر يتلقون فيه العلوم المنطقية والشرعية . وأن ممن درسوا بالأزهر قديما أولاد العمال وهم من كبار مثقفى القبط ولهم مؤلفات هامة . ومنهم حديثا ميخائيل عبد السيد صاحب صحيفة الوطن ، إذ درس فى الأزهر ، ثم انتقل الى دار العلوم لما أنشئت . وهبى تادرس الشاعر الذى كان يحفظ القرآن ويكثر من الاقتباس منه . وفرنسيس العتر الذى كان يخضر دروس الشيخ محمد عبده سنة ١٩٠٢ .

الفكر القومى :

لذلك كان الاسلام من ناحية ، ومسيحية القبط من ناحية اخرى ، والامتزاج الحضارى بين المسلمين والاقباط فى مصر ، كان كل ذلك مما كون المناخ التاريخى والحضارى والاجتماعى والثقافى والنفسى لتبلور المفهوم القومى للجماعة السياسية المصرية .

ولحل الاشارة الى فكر رفاة الطهطاوى فى هذا الشأن ، تفيد فى بيان التطور التاريخى والواقع الاجتماعى والسياسى بالنسبة لمفهوم الجامعة السياسية . وقد سبقت الاشارة الى ان فحص فكر الطهطاوى فى سياق الظروف التاريخية والواقعية المحيطة به ، ينبىء عن ان هذا المفكر المصرى القديم لم يكن مسرفا فى الحماس والتهور فيما يدلى به من قول ، انما كان ينتقى افكاره انتقاء متجانسا مع ظروف الواقع المعيش ، ومع اعتبارات التقبل العام، مركزا على ما يراه ايجابيا ونافعا للجماعة فى هذا الاطار المند المنحرك . لقد اشار رفاة الى النبضات الاولى للقومية المصرية فى «تخليص الابريز» ، فلما اخرج كتابه « مناهج الالباب .. » بعد اكثر من ثلاثين عاما فى (١٨٦٩) ، تحدث فى هذا الامر باهتمام كبير ، يدل على ما آلت اليه هذه الفكرة من قوة على مدى تطور المفهوم السياسى فى مصر خلال الثلث الثانى من القرن التاسع عشر . وبذل رفاة فى هذا الحديث جهده وثكائه ، ليعبر عن فكرة الجامعة القومية تعبيرا دينيا وليرفع شبهات التعارض بين الدين والانتماء القومى .

ورفاة يعتز بمصريته وتاريخه المصرى ، قديمه وحديثه . ولاينسى فى اية مناسبة ان يبرز الدلالات على حضارة مصر ، وعندما يتحدث عن قصة يوسف عليه السلام ، يشير الى حضارة مصر المستفادة من معاملة « عزيز مصر » ليوسف ، اذ سجنه على ما نسب اليه ولم يقتله رغم كونه مملوكا له « فهذا يفيد ان الملة كانت متمدنة (٩٢) » . ويقول ان حضارة مصر وتمديها يقوم على جانبين ، التمدن « بضائع العمران » ، والتمدن « فى الاخلاق والفوائد والاداب يعنى التمدن فى الدين والشريعة » ، والدين اقوى قاعدة لصلاح الدنيا واستقامتها لأنه زمام الانسان . ويؤكد فى الدين على امرين ، كونه « ملاك العدل والاحسان » اى فكرة المساواة ، وكونه اساس الاخوة ، سواء الاخوة الدينية او الاخوة الوطنية ، « والدين الصحيح هو ما عليه مدار العمل فى التعديل والتجريح » ، ويقول من ذا الذى يجترىء ان يعاند مولا «ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة ، وحسبنا فى هذا المعنى قول «الكرار» اما وقد اتسع نطاق الاسلام ، فكل امرئ بما يختار ، فهذا كانت رخصة التمسك بالادنان المختلفة جارية عند كافة الملل ، ولو خالف دين المملكة المقيمة بها ، الا يعود منها على نظام المملكة ادنى خلل .. (٩٣) » . ويؤكد بهذا ان الفكرة الاسلامية لا تنفى وجود ذوى الديانات الاخرى « ورخصة تدين اهل الكتاب يدينهم مؤسسة على العهود المأخوذة عليهم عند

الفتوح الاسلامى . وكل مسلم يحفظ العهد لأن العهد فى الحقيقه انما هو لله . . » . ويعود الى هذه الفكرة فيشير الى الوحدة الوطنية التى تقوم على أساس من وحدة اللغة ووحدة الانتماء للحمئة ولنا نظام سياسى وفابوى واحد « اقتضت حكمة الملك القادر الواحد ، ان ابناء الوطن دائما متحدون فى اللسان ، وفى الدحول تحت استرعاء ملك واحد والانتقياد الى شريعة واحدة وسياسة واحدة . فهذا يدل على ان الله سبحانه وتعالى انما اعدهم للتعاون على اصلاح وطنهم ، وأن يكون بعضهم بالنسبة الى بعض كأعضاء العائلة الواحدة ، فكان الوطن انما هو منزل آبائهم وامهاتهم ومحل مرباهم ، فليكن ايضا محلا للسعادة المشتركة بينهم » . ويشير الى قوة التماسك الوطنى التى تقوم على مبدأ المساواة « ان الشريعة والسياسة سوت بينهم وأرجب عليهم أن يكونوا على قلب رجل واحد » ، ويقول ان ابن انوطن الذى ينتسب اليه يجب أن يتمتع بحقوق وطنه « وأعظم هذه الحقوق الحرية التامة فى الجمعية التأسيسية ، ولا يتصف الوطنى بوصف الحرية الا اذا كان متقادا لقانون الوطن ومعينا على اجرائه ، فانقياده لأصول بلده يستلزم ضمنا ضمان وطنه له التمتع بالحقوق المدنية والتمزى بالمزايا البلدية » ، (٩٤) . يشير بذلك الى التساوى بين المواطنين فى الواجبات والحقوق .

ثم يتحدث رفاة عن الأخوة ، أن هناك الأخوة العامة والأخوة الخاصة « والأولى هى أخوة العبودية لله ، وهى تعنى التساوى فى الإنسانية « وفى حقوق أهل المملكة » . والثانية هى الأخوة الاسلامية أى اكتساب ما يسر المستسلم به اخوانا على الاطلاق « من اداء حقوق بعضهم على بعض كرد السلام وابيدائه وتعليم الاحكام الشرعية » . وهو بهذا يجعل « حقوق أهل امسكه » ساطها للأخوة العامة ، ثم يشير الى أن موجبات الأخوة الخاصة لا يوجد ما يمنع من تعميمها « فجميع ما يجب على المؤمن لأخيه المؤمن منها يجب ، على انصاء الوطن بعضهم على بعض لما بينهم من الاخوة الوطنية فضلا عن الاخوة الدينية » . ومن ثم « يجب ادبا » لمن يجمعهم وطن واحد أن يتعاونوا على تحسينه وتكميل نظامه وانتظام المعاملات وتحصيل المنافع « وهى دون بين أهل الوطن على السوية لانتفاعهم جميعا بمزية النخوة الوطنية » . ويستند الى قول الامام ابن حجر من أن الظلم حرام حتى للذى ، مؤيدا به اخوة الوطن وما تكلفه من حقوق ، كما يستند فيها الى حقوق الجوار باعتبار أهل الأمة الواحدة كلهم جيران ، ونهى الرسول عليه الصلاة والسلام عن خذلانه وغشه أو خيانتة . وبهذا فان « الاسلام سوى بين الجميع فى العدل والانصاف وتعلم به التمدن فى سائر الاقطار والاطراف (٩٥) » .

ويقول انه « لا شك فى جواز مخالطة أهل الكتاب ومعاملتهم ومعاشرتهم : واتما المحظور الموالاة فى الدين . ومما يقرب من ذلك حل الكتابية للمسلم وولاية العقد له من وليها » وينبه « الملوك » الى ألا يتعصبوا لدينهم وينداحلوا

في قضايا الأديان لقلب عقائد رعاياهم المخالفين لهم ، لأنه « لا سلطان يستطيع أن يتسلطن على القلوب » وهم بهذا الصنيع إنما يحملون رعاياهم على النفاق فلا يوافق الباطن الظاهر ، « فمحض تمصّب الإنسان لدينه لا ضرار غيره لا يعد إلا مجرد حمية ، وأما التشبّث بحماية الدين لتكون كلمة الله هي العليا فهو المحبوب المرغوب (٩٦) » .

ويتحدث من أن محبة الوطن أمر مطلوب ديناً ، لأن إرادة التمدن لا تنشأ إلا عن حب الوطن ، وحب الوطن من الإيمان ، وقال عمر بن الخطاب « عمر الله البلاد بحب الأوطان » وقال على كرم الله وجهه « سعادة المرء أن يكون رزقه في بلده » ، وحين خرج النبي صلى الله عليه وسلم من مكة ، علا مطيته واستقبل الكعبة وقال « والله لأعلم أنك أحب بلد الله إلي .. » . ثم يقول رفاعة أن ديار مصر « أعز الأوطان لبنيتها ومستحقة لبرهان منهم بالسعي لبوغ أمانيتها ، بتحسين الأخلاق والآداب من جهتين عظيمتين (الأولى) أنها أم لسكانيتها وبر الوالدين واجب عقلاً وشرعاً على كل إنسان ، (الثانية) أنها ودود بارّة بهم مشمرة للخيرات .. » . ثم يروى عن عبد الله بن عمر « أن أهل مصر (القبط وقتها) أكرم الأعاجم كلها وأسمحهم يداً وأفضلهم عنصراً ، وأقربهم رحماً بالعرب عامة وبقرش خاصة .: يشير بهذا إلى هاجر أم إسماعيل عليه السلام ، فإنها من قرية أم دينار أم ذنين وكلاهما بمصر ، أو يقال أنها من بلدة قرب الفارما ، وإلى مارية أم إبراهيم فإنها من قرية بصعيدا من أفليم الجيزة ... وعن عمر أمير المؤمنين رضى الله عنه أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ، أن الله عز وجل سيفتح عليكم بعدى مصر ، فاستوصوا يقبطها خيراً ، فإن لهم منكم صهراً وذمة ... » ، « وقال صلى الله عليه وسلم : لو عاش إبراهيم لوضعت الحجرية من كل قبطى ... » (٩٧) .

الثورة العرابية :

بهذا المنطلق ، نمت فكرة الجامعة القومية بغير مراك حقيقى مع العقيدة الإسلامية . والباحث في تاريخ هذه المرحلة يرجع لديه الظن بأن الفكر الإسلامى وقتها قد وسع المفهوم القومى ولم يضيق به ، وظهر « مصر المصريين » كشعار سياسى يعبر عن الجامعة الوطنية ، وعن طموحها لبناء الوطن المستقل الذى يحكمه بنوه من هذه الأجيال من أبناء مصر ، الذين دخلوا المدارس الحديثة والذين شغلوا الوظائف الصفرى في جهاز دولة محمد على وتصعدوا به على عهدى سعيد وإسماعيل ، ثم طالبوا بالنفوذ الى المستويات العليا على حساب بقايا الصفوة الحاكمة التركية والشركية . ووقفوا في وجه حكم الخديو المستبد وفي وجه النفوذ الغربى الأوربى المقتحم لأرض الوطن ، الطامع في استعمارها .

لقد اشير فيما سلف ، الى نمو المفهوم القومى من خلال تمصير جهاز الدولة ، وما ساند هذه العملية من ظروف حضارية وفكرية ، وما واكبها من بناء التنظيمات والمؤسسات غير الشخصية فى الحكومة والادارة وغيرها ، فضلا عن ظهور مفهوم « الوطنية » ، او اخوة الوطن على حد تعبير الطهطاوى . وفى السبعينات انضاف عنصر آخر ذو فاعلية قصوى ، من حيث كونه عنصرا نضاليا وثوريا ، صهر الجامعة الوطنية وصقلها ، وصاغها سلاحا اشرع فى الحكم الاستبدادى للصفوة التركية او المتتركة الحاكمة وعلى رأسها الخديو ، وفى وجه النفوذ الاستعمارى الغربى الوافد . فكان « مصر للمصريين » الذى تحركت تحت لوائه ثورة عرابى . وسار المفهوم القومى بعد ذلك على دربه رغم الهزائم السياسية والانتكاسات ، ليحتضن الثورة التالية فى ١٩١٩ كما ستأتى الإشارة فيما بعد . والمهم أن « مصر للمصريين » شعار الجامعة الوطنية فى مصر كان دائما ذا محتوى مناهض للحكم الاستبدادى وللنفوذ الأجنبى سواء كان استغلالا اقتصاديا او سيطرة سياسية او احتلالا عسكريا . فكان المفهوم القومى دائما وطنيا وديمقراطيا .

وقد لا يتسع المجال للحديث عن الثورة العرابية ، ولكن يكفى القول ان الجامعة الوطنية اعلنت من نفسها فى وضوح خلال هذه الثورة . وعندما شكل الحزب الوطنى الأهلى ، أول حزب سياسى فى مصر الحديثة ، سنة ١٨٧٩ عشية الثورة ، حرص فى البند الخامس من برنامجيه على أن ينص « الحزب الوطنى حزب سياسى لا دينى (أى ليس حزبا دينيا) فانه مؤلف من رجال مختلفى الاعتقاد والمذهب . وجميع النصارى واليهود ومن يحرث أرض مصر ويتكلم لغتها ينضم لهذا الحزب ، فانه لا ينظر لاختلاف المعتقدات ويعلم ان الجميع اخوان ، وحقوقهم فى السياسة والشرائع متساوية . وهذا مسلم عند اخص مشايخ الأزهر الذين يقصدون هذا الحزب ، ويعتقدون انه الشريعة المحمدية الحقبة تنهى عن البغضاء ، وتعتبر الناس فى المعاملة سواء . » وقد ورد الينا هذا البرنامج مترجما عن النص الذى قدمه مستر بلنت الى جلادستون فى ٢٠ ديسمبر ١٨٨١ ، لذلك وردت به عبارتان يستبعد أن تكونا صيغتا هكلدا فى النص العربى الاصلى ، وهى عبارتا « لا دينى » ، « الشريعة المحمدية » ، وهما من تعبيرات الفكر الاوروبى يحملان على الراجح اثر بلنت ، وان كان مقصودهما فيما يبدو أن الحزب الوطنى سياسى وليس حزبا دينيا ، وأن الشريعة الاسلامية تنهى عن الفحشاء . وهو فى البند الأول من البرنامج يعترف بخلافة السلطان العثمانى وامامته للمسلمين ، ولكنه (الحزب) « يحافظ على امتيازاته الوطنية بكل ما فى وسعه ويقاوم من يحاول اخضاع مصر وجعلها ولاية عثمانية » ، فضلا عن مطالبته الخديو بما وعد به « من الحكم الشورى واطلاق عنان الحرية للمصريين ويطلبون منه الاستقامة وحسن السلوك فى جميع الامور . . . (و) يحذرونه من الاضفاء الى الدين يحسنون له الاستبداد » ، كما يطلبون باستخلاص مالىتهم من ارباب الديون

الاجانب لتكون شيئاً فشيئاً بيد المصريين مع المطالبة بخضوع الاجانب الى الضراب المصرية والقوانين عامة (٩٨) . وجاء مجلس النواب الذي تشكل وفنا لدستور الثورة العربية في ١٨٨١ وفيه نائبان قبطيان . بهذه النصوص صيغت الجامعة الوطنية وتحددت وظيفتها ، وبقيت بهذا الفهم علامة من علامات الحياة السياسية من وقتها .

ويحكى السيد رشيد رضا أن الشيخ محمد عبده كان يرى الوطنية عبارة عن تعاون أهل الوطن الواحد ، المختلفى الاديان في كل ما فيه عمرانه واصلاح حكومته ، وان الاسلام لا يعارض في شيء من ذلك كما يثبتته شرعه في العدل والمساواة . وان السيد جمال الدين الافغانى كان يرشد تلاميذه وحزبه السياسى الى وجوب اتحاد أهل كل قطر شرقى الى التعاون على الاعمال الوطنية السياسية والعمرانية ، وكان حزبه مؤلفاً من اذكفاء الملل المختلفة . . ولم نر احداً من الناس الذين تكلموا في شئونه والذين كتبوا عنه في مدة حياته ولا بعد مماته اتهمه بالتفريق بين أهل الوطن الواحد . . . وكذلك كان الاستاذ الامام . . . يرى القسط على أتم الاتحاد والتآلف والتعاون بينهم . . . ولم يصدر عنه قول ولا فعل في مقاومتهم او دعوة المسلمين الى ذلك ، انما كان يجب أن يجتهد كل فريق بنفسه في تربية مصالحهم الالهية ، ويتعاون الجميع على المصالح المشتركة الوطنية» (٩٩) . وكتب الامام عن مصر والمصريين قائلاً أن «الدين الاسلامى الحقيقى ليس عدو الالفة ، ولا حرب المحبة ، ولا يحرم المسلمين من الانتفاع بعمل من يشاركهم فى المصلحة ، وان اختلف عنهم فى الدين» ويذكر أن العارف بحقيقة الاسلام يكون ابعد عن التعصب الجاهلى واقرّب الى الالفة مع ابناء الملل المختلفة ، وان القرآن منبع الدين يقارب بين المسلمين وأهل الكتاب «حتى يظن المتأمل فيه أنه منهم لا يختلفون عنهم الا فى بعض احكام قليلة» ، ولكن أعداء الدين أفسدوا قلوب أهاليه «ولا قلوب اقرب الى الاصلاح من قلوب أهل مصر» (١٠٠) .

وفد حدث أن عين بطرس غالى وكيلاً لوزارة الحقانية ، فاتهمته إحدى الصحف بمحاباة الاقباط فى الوظائف وغيرها ، وردت صحيفة أخرى مشيرة الى النحام المسلمين والاقباط بالالفة والمحبة ، وتوارثهم ذلك عن أسلافهم ، ووقوف القبط مع سائر المسلمين فى الحروب ، كما حدث فى فتنة كريت وحرب الجبشة والسودان ، وذكرت أن الخلاف الدينى لم يحدث فى مصر شقاقاً وطنياً فى زمن من الازمان ، ولذلك لا توجد للاقباط فى مصر «مسألة سياسية» تعنى بها دول أوروبا ، كما يوجد لغيرهم فى غير مصر من مسائل . وفى ذلك الوقت كان الاستاذ الامام فى بيروت ، فاهتم الامر ولم يشأ أن يفوته التعليق عليه وهو بعيد . فكتب فى صحيفة «ثمرات الفنون» مقالاً عن مصر والمحاكم الاهلية ، وارسل الى سعد زغلول يطلب اليه السعى فى نشره فى بعض صحف مصر ، وفى هذا المقال عرض الاستاذ لهذه المشكلة المصطنعة ، ولخص

رايه في قوله «أن التحامل على شخص معين لا ينبغي أن يتخذ ذريعة للطمع في طائفة أو أمة أو ملة ، فإن ذلك اعتداء على غير معتد ، ومحاربة لغیر محارب ، أو كما يقال جهاد في غير عدو . وهو مما ضرره أكثر من نفعه .» أن كان له نفع » ، ثم ذكر أن طائفة الأقباط «أظهرت بحسن سيرها مع المسلمين من مواطنيها ما أهلها لوجوب المحافظة على وصية النبي صلى الله عليه وسلم . . . وقد كان حسن حال الأقباط لصدق نبأه عليه الصلاة والسلام . على أن كثيرا من أسلاف هذه الطائفة ، كانوا أمناء على مال الحكومة المصرية في الدول الإسلامية المتعاقبة : بما أجادوا من صناعات الحساب والكتابة في تلك الاوقات، ولم تعهد لهم فتنة ، ولم تذكر نهم على البلاد غائلة . فلا ينبغي لمبتغى الحق أن يمس شأنهم بالعنوان العام . أما ما لا تظلو منه طائفة من وجود أشخاص ضعاف العقول أو ميالين الى الشر ، فعلى الناقدين أن يقصروا نقدهم على حال أولئك الأشخاص . . . ويستعينوا ببقية الطائفة وغيرهم من مواطنيهم على رفع شرهم» (١٠١) .

وكان عبد الله النديم يؤكد في كتاباته على معنى الوحدة الوطنية والاخاء فيما يكتبه متعرضا لهذا الموضوع . كتب في «التنكيث والتبكيث» أيام الثورة العرابية ، أن مسلما وقبطيا مقطورين على حب وطنهم والمحافظة على عادات اهلهم ، اجتماعا يتذكرا أن في التمدين ومنفعة البلاد وتعميم الثروة وتحسين الحدود والمحافظة على اللغة ، ولقيا شابا أوروبيا اللبس والمسلك ، فأجابهما بأن التمدين هو ترك الدين وفروضة ونواهيته والتشبه بالغرب ، «فقال له أحدهما يا جاهل يا قبي هذا هو التوحش بعينه . . انه عدو للانسانية جاهل بالوطنية . . النمدن أيها الضال هو الاشتغال بالعلوم والبحث فيها ، ووقوف كل انسان عند حده ومحافظة على العادات الجميلة ، والتمسك بمعتقد طائفته ، وترك التعصب على من خالفك في المذهب . . .» (١٠٢) وأن مطالعة أعداد «التنكيث . . .» تكشف عن استعمال النديم الدائم للفظي « وطني » و «أجنبي» دليلا على موقفه بشأن الجامعة السياسية .

وكتب النديم في صحيفة «الاستاذ» التي أصدرها بعد عشر سنوات من فشل ثورة عرابي واحتلال الانجليز مصر يقول «المسلمون والأقباط هم أبناء مصر الذين ينسبون اليها وتنسب اليهم ، لا يعرفون غير بلدهم ولا يرحلون لغيرهم الا زيارة . قلبتهم الايام على جمر التقلبات الدولية ، وقامت الدنيا وقعدت وهم هم اخوان الوطنية ، بقصد بعضهم بعضا ويشد أزره في مهماته ، يتزاوون تزاود أهل البيت ، ويشارك الجار جاره في أفراحه وأتراحه ، علما منهم أن البلاد تظال بهم بصرف حياتهم في أحيائها ، بالمحافظة على وحدة الاجتماع الوطني الذي يشمل اسم مصرى من غير نظر الى الاختلاف الدينى»، وذكر أن كان هذا حالهم ! نام الجهالة والهمجية ، فما أحوجهم الى هذا الالتئام بعد أن عميتهم المعارف وتحلو بالآداب ، وأن ذكاء نبهاء الفريقين يدفعهم الى التمسك

بحبل الارتباط الوطنى . ثم قال انه توجد جمعية اسلامية واخرى قبطية
«ونحن لا جمعية لنا تبحث فى الوطنية ... ان تكوين جمعية من الفريقين .»
يحول بينهما وبين النزعات الاجنبية» (١٠٣) . وواضح من العبارة الاخيرة
انه كان يرمى الى الدعوة لتنظيم وطنى جامع يقف ضد سياسة الاحتلال
الاجنبى بلر بذور الفرقة لاحكام قبضته على البلاد . وقد وعد بالعودة
لمعالجة هذا الموضوع ، ولكن لم يمضى شهران ونصف حتى وقف صدور
الصحيفة ، وترك النديم بلاده .

المراجع

- (١) عجائب الآثار في التراجم والأخبار . عبد الرحمن الجبرتي . الجزء الرابع ص ٥٥ .
- (٢) محمد علي الكبير محمد شفيق غريال . سلسلة اعلام الاسلام أكتوبر ١٩٤٤ . ص ١٤٤ .
- (٣) عجائب الآثار . المرجع السابق ص
- (٤) الجيش المصري والبحري . عمر طوسون . ص ٤ - ٥ ، ٣٨ - ٣٩ .
- (٥) التاريخ الحديث لمصر محمد علي الكبير . عبد الرحمن زكي . طبعة ١٩٥٠ . ص ١٦٢ - ١٦٣ .
- (٦) ذكرى البطل الفاتح ابراهيم باشا ١٨٤٨ - ١٩٤٨ . مجموعة أبحاث ودراسات . طبعة ١٩٤٨ . صفحة « ف » .
- (٧) مجل ١٦ مية - وثيقة ٢٠ ص ١٩ في ١٨ شوال ١٢٣٨ هـ . نقلا عن : ذكرى البطل الفاتح . المرجع السابق ص ١٤٧ .
- (٨) رسالة من محمد علي الى ابنه ابراهيم باشا . مكتبة رقم ١٦٨ دفتر ١٠ مية تركية مارس ١٩٢٢ . نقلا عن ذكرى البطل الفاتح . المرجع السابق ص ١٣٧ .
- (٩) ذكرى البطل الفاتح . المرجع السابق ص ١٤٤ - ١٤٥ .
- (١٠) ذكرى البطل الفاتح . المرجع السابق ص ١٥٦ .
- (١١) عمر طوسون . للرجع السابق ص ٤٤ - ٤٥ . ويراجع أيضا لمحة عامة الى تاريخ مصر ١٠٢٠ ب . كلوت بك الترجمة العربية . الجزء الثاني ص ١٨٠ . وعن كلوت بك نقل عمر طوسون ما ورد بالمتن .
- (١٢) عمر طوسون . المرجع السابق ص ٩ .
- (١٣) ذكرى البطل الفاتح . المرجع السابق ص ١٤٢ .
- (١٤) عمر طوسون . المرجع السابق ص ٣٥ ، ٣٦ .

- (١٥) عمر طوسون . المرجع السابق . ص ٤٦ - ٤٧ .
- (١٦) بناء دولة . عصر محمد علي . د . محمد فؤاد شكرى وآخرين . طبعة ١٩٤٨ .
من تقرير البارون دي بوالكمت ص ٢٣٧ - ٢٤٨ .
- (١٧) بناء دولة . المرجع السابق . من تقرير البارون دي بوالكمت ص ٢٣٧ - ٢٤٨ .
انظر أيضا لحة عامة . المرجع السابق الجزء الثاني ص ١٨٠ .
- (١٨) بناء دولة . المرجع السابق ص ٢٤٧ .
- (١٩) بناء دولة المرجع السابق ص ٢٤٤ .
- (٢٠) الاقتصاد والادارة في مصر في مستهل القرن التاسع عشر . هيلين آن ريفلين
ترجمة د . أحمد عبد الرحيم مصطفى ومصطفى الحسيني . طبعة ١٩٦٨ . ص ١١١ .
- (٢١) بناء دولة . المرجع السابق . من تقرير جون يورنج في ١٨٣٧ . ص ٣٨٧ - ٣٨٩ .
- (٢٢) سلسلة تاريخ البايوات بطاركة الكرسي الاسكندري . كامل صالح نخلة . الحلقة
الخامسة . طبعة ١٩٥٤ . ص ٩٤ - ٩٥ ، ١٠٢ ، ١١٧ . تاريخ الامة القبطية . يعقوب نخلة
روفييلة . ص ٢٩٦ - ٢٩٧ .
- (٢٣) الاقتصاد والادارة . المرجع السابق . ص ١١٧ .
- (٢٤) سلسلة تاريخ البايوات . المرجع السابق ص ١١٩ - ١٢٠ ، ١٦٣ ، ١٧٥ .
- (٢٥) قصة الكنيسة القبطية . ايريس حبيب المعري . الكتاب الرابع ١٥١٧ - ١٨٧٠
طبعة ١٩٧٥ . ص ٢٦٤ - ٢٦٥ ، ٢٦٨ ، ٢٨٨ - ٢٩٠ ، ٢٩٣ . مشاهير الأقباط في القرن
العشرين . رمزي تادوس . الجزء الثالث ص ٨٠ - ٨١ .
- (٢٦، ٢٧) بناء دولة . المرجع السابق . من تقرير جون يورنج في ١٨٣٧ .
ص ٣٨٧ - ٣٨٩ .
- (٢٨) بناء دولة . المرجع السابق . من تقرير جون يورنج في ١٨٣٧ . ص ٦٣٢ ،
٦٩٢ ، ٦٩٣ .
- (٢٩) سلسلة تاريخ البايوات . المرجع السابق ص ١٧٧ .
- (٣٠) ترتيب الادارة العامة والرقابة على اعمالها في مصر ، خلال الفترة ما بين سنة ١٧٩٨
وسنة ١٨٧٥ . الجزء الثاني عصر محمد علي . د . عبد الفتاح حسن . مجلة العلوم الادارية .
السنة ١٤ . العدد الأول . ص ٢٩ .
- (٣١) البعثات العلمية على عهد محمد علي ثم في عهدى عباس الاول ومحميد . الأمير
عمر طوسون . طبعة ١٩٣٤ . انظر أيضا ، قصة الكنيسة القبطية . المرجع السابق . ص ٢٩١ .
- (٣٢) تاريخ التعليم في عصر محمد علي . د . أحمد عزت عبد الكريم . طبعة ١٣٨
ص ٤٣٦ .
- (٣٣) تاريخ التعليم في عصر محمد علي . المرجع السابق . ص ٨٧ ، ٢٢٢ ، ٢٤١ .
٣٦٢ ، ٣٩٩ ، ٤٠٧ . انظر أيضا ، الخطط التوقيفية . على باشا مبارك . المجلد الثالث .
الجزء التاسع . ص ٤٠ .

- (٣٤) لمحة عامة الى مصر .. المرجع السابق . الجزء الثاني . ص ٢٧٧ - ٢٧٩ .
- (٣٥) الاقتصاد والادارة .. المرجع السابق . ص ١٥٥ .
- (٣٦) تاريخ الأستاذ الامام . محمد رشيد رضا . الجزء الثاني . ص ٢٨٢ وما بعدها نقلا عن مجلة المنار في ٧ يونيو ١٩٠٢ . (المجلد الخامس) بمناسبة مرور مائة عام هجرى على تول محمد علي ولاية مصر .
- (٣٧) تاريخ الفكر المصرى الحديث ، الخلفية التاريخية . د. لويس عوض . كتاب الهلال . فبراير ١٩٦٩ . ص ٨٤ .
- (٣٨) تاريخ الفكر المصرى الحديث ، الفكر السياسى والاجتماعى .. د. لويس عوض . كتاب الهلال . أبريل ١٩٦٩ . ص ١٢٨ - ١٣٣ .
- (٣٩) الخطط التوفيقية على باشا مبارك . المجلد الأول . ص ٧١ - ٧٣ .
- (٤٠) لمحة عامة الى مصر .. المرجع السابق الجزء الثاني . ص ٣١٩ - ٣٢٠ . وانظر أيضا عمر طوسون المرجع السابق ص ٣١ .
- (٤١) عمر طوسون . المرجع السابق . ص ١٢١ ، ١٢٢ ، ١٢٣ .
- (٤٢) لمحة عامة الى مصر .. المرجع السابق . الجزء الثاني . ص ٣٣١ .
- (٤٣) بناء دولة .. المرجع السابق . من تقرير البارون دى يوالكت . ص ٢٤٨ .
- (٤٤) لمحة عامة الى مصر .. المرجع السابق . الجزء الأول ص ٤٨٧ - ٤٨٩ .
- (٤٥) بناء دولة .. المرجع السابق . من تقرير جون يورنج فى ١٨٣٧ . ص ٢٩٠ ، ٦٩٢ ، ٦٩٣ .
- (٤٦) تاريخ الفكر المصرى الحديث ، الفكر السياسى والاجتماعى - المرجع السابق ص ١٠١ .
- (٤٧) تقويم النيل وعصر اسماعيل . امين مسامى . المجلد الثانى . الجزء الثالث . ص ٨٤٧ - ٨٤٩ .
- (٤٨) تاريخ الفكر المصرى الحديث ، الفكر السياسى والاجتماعى . المرجع السابق . ص ٦٢ .
- (٤٩) مناهج الاليلب المصرية فى مباحج الآداب المصرية . رفاعة رافع الطهطاوى الطيبة الثانية ١٩١٢ . ص ٣٨٧ .
- (٥٠) يراجع فى هذا الشأن ، رحلة التجديد فى التشريع الاسلامى : طارق البشرى . مجلة المربين الكويتية . مارس ١٩٧٩ .
- (٥١) ترتيب الادارة العامة .. المرجع السابق . الجزء الثالث . مجلة العلوم الادارية السنة ١٤ . العدد الثانى ص ١٨ ، ٣١ ، ٣٦ .
- (٥٢) مذكرات قلبنى فهمى . الجزء الأول . ص ١٢ .
- (٥٣) اقباط ومسلمون : جاك تاجر . ص ٢٢٢ - ٢٢٨ .
- (٥٤) تقويم النيل : عصر عباس حلمى باشا الأول ومحمد سعيد باشا . امين مسامى المجلد الأول . الجزء الثالث . ص ٢٧٣ .

- (٥٥) الكافي في تاريخ مصر القديم والحديث • ميخائيل شساروييم • الجزء الرابع • الطبعة الأولى ١٩٠٠ • ص ١١١ - ١١٢ •
- (٥٦) سلسلة تاريخ البابوات • المرجع السابق • ص ٢٢٢ •
- (٥٧) قويم النيل • عصر عباس حلمي • ١٨٩ •
- (٥٨) المرجع السابق ١٩٢ ، ١٩٣ •
- (٥٩) قويم النيل وعصر اسماعيل • المرجع السابق • ص ٩٠٩ •
- (٦٠) عصر اسماعيل • عيد الرحمن الرافعي • الجزء الثاني • طبعة ١٩٤٨ • ص ٨٣ - ٨٤ ، ١٠٩ - ١١١ ، ١٤٩ - ١٥١ •
- (٦١) أقباط ومسلمون • المرجع السابق • ص ٢٤٠ - ٢٤١ •
- (٦٢) تاريخ التعليم في مصر • عصر اسماعيل • د. أحمد عزت عبد الكريم • ص ٦٩٨ ، ٧٠٧ ، ٧١٥ ، ٧٦٧ ، ٧٢٢ ، ٧٣٩ ، أنظر أيضا ، قويم النيل وعصر اسماعيل • المرجع السابق المجلد الثالث ، الجزء الثالث • ص ١٢٨٧ ، ١٤٤١ •
- (٦٣) تاريخ التعليم في مصر ، عصر اسماعيل • المرجع السابق • ص ٤٦٥ ، ٥٠١ ، هامش ص ٤٠٨ •
- (٦٤) المؤتمر المصري الأول • مجموعة أعمال المؤتمر المصري الأول للمنفرد بهليوبوليس (من شواحن القاهرة) للطبعة الاميرية بمصر ١٩١١ •
- (٦٥) الكنيسة المصرية تواجه الاستعمار والصهيونية • د. وليم سليمان • ص ٩ - ١١ •
- (٦٦) سلسلة تاريخ البابوات • المرجع السابق • ص ٤٣ •
- (٦٧) سلسلة تاريخ البابوات • المرجع السابق • ص ٩١ •
- (٦٨) نقلا عن « الكنيسة المصرية تواجه » • المرجع السابق • ص ١٧ •
- (٦٩) سلسلة تاريخ البابوات • المرجع السابق • ص ٨٥ - ٨٦ •
- (٧٠) الكنيسة المصرية تواجه • المرجع السابق • ص ٢٣ •
- (٧١) تاريخ التعليم الأجنبي في مصر في القرنين التاسع عشر والعشرين • جرجس سلامة • ص ٣١ - ٣٢ ، ٥٣ - ٥٤ ، ٥٩ - ٦٠ •
- (٧٢) تاريخ التعليم في مصر ، عصر اسماعيل • المرجع السابق ص ٨٢٥ - ٨٢٦ •
- (٧٣) أمريكا والحركة الوطنية في مصر • طارق البشري • مجلة المجلة • أغسطس ١٩٦٧ •
- (٧٤) الأستاذ الجليل • الدكتور هوج • الترجمة العربية • ص ٦٣ - ٩٦ •
- (٧٥) تاريخ التعليم الأجنبي • المرجع السابق • ص ٦٢ - ٦٥ •
- (٧٦) تاريخ التعليم الأجنبي • المرجع السابق • ص ٦٧ - ٦٨ •
- (٧٧) تاريخ التعليم في مصر ، عصر اسماعيل • المرجع السابق • ص ٨٣٣ - ٨٣٥ •
- (٨٧) البابا كيرلس الرابع • ص ٧٠ - ٧٩ •

- (٧٩) تقويم النيل ، وعصر اسماعيل أمين سامى . المجلد الثانى . الجزء الثالث . ص ٤٥٥ .
 ٦٧٦ . تاريخ التعليم فى مصر ، عصر اسماعيل . المرجع السابق ص ٨٣٦ .
 تاريخ مصر فى عهد الخديو اسماعيل باشا من ١٨٦٣ الى ١٨٧٩ . واضعه الياس الأيوبي .
 طبعة ١٩٢٣ . ص ٢١٠ ، ٢١١ ، ٢١٢ .
 (٨٠) صحيفة الوطن ١١ مايو ١٨٧٨ .
 (٨١) صحيفة الوطن ١٢ يولية ، ١٨ سبتمبر ١٨٨٠ .
 (٨٢) صحيفة الوطن ٢٢ مارس ١٨٧٩ .
 (٨٣) المرجع الأساسى فى هذه الفترة هو البحث القيم « تطور الملكية الزراعية فى مصر ١٨١٣ - ١٩١٤ ، وأثره على الحركة السياسية » د على يركات . ص ١٨١ - ١٨٣ .
 (٨٤) تطور الملكية الزراعية . المرجع السابق . ص ٢٤٢ - ٢٤٤ .
 (٨٥) تطور الملكية الزراعية . المرجع السابق . ص ٢١٣ - ٢١٤ .
 (٨٦) تطور الملكية الزراعية . المرجع السابق . ص ٢٢١ - ٢٢٦ .
 ٨٧: الكافى . المرجع السابق الجزء الرابع . ص ١٠٩ .
 Modern Egypt, Cromer, Vol. II p. 205-206, 568-569. (٨٨)
 Egypt, George Young, p. 303. (٨٩)
 The Fellahin of Upper Egypt, B. Cachimhan, p. 25. (٩٠)
 Population and Society in the Arab East, Gobriel Baear, p. 89. (٩١)
 (٩٢) مناهج الالباب المصرية فى مناهج الآداب المصرية . رفاعة رافع الطهطاوى طبعة ١٩١٢ . ص ١٨٥ - ١٨٦ .
 (٩٣) مناهج الالباب . المرجع السابق . ص ٧ ، ٩ .
 (٩٤) المرشد الأمين للبنات والبنين . رفاعة رافع الطهطاوى . الطبعة الاولى ١٢٨٩ هـ (١٨٧٢) . ص ٩٢ - ٩٤ .
 (٩٥) مناهج الالباب . المرجع السابق . ص ٩٨ - ٩٩ ، ٣٦٥ ، ٤٠٥ .
 (٩٦) مناهج الالباب . المرجع السابق . ص ٤٠٦ .
 (٩٧) مناهج الالباب . المرجع السابق : ص ١٠ ، ١٥ ، ١٦ ، ٦٤ .
 (٩٨) لتاريخ السرى لاحتلال انجلترا مصر . الفرد سكاوون بلنت . ترجمة صحيفة البلاغ . ص ٤٤٠ .
 (٩٩) تاريخ الأستاذ الامام . محمد رشيد رضا . الجزء الأول . طبعة ١٣٥٠ (١٩٣١) . ص ٩١٧ .
 (١٠٠) تاريخ الأستاذ الامام . محمد رشيد رضا . الجزء الثانى . الطبعة الثانية ١٣٤٤ هـ . ص ٥٣٥ - ٥٣٨ .
 (١٠١) تاريخ الأستاذ الامام . المرجع السابق . الجزء الأول ص ٩١٨ ، الجزء الثانى . ص ٣٦١ .
 (١٠٢) صحيفة التنكيك والتبكيك . السنة الأولى الممد الرابع ٢ يولية ١٨٨١ .
 (١٠٣) صحيفة الأستاذ . الممد ٢١ مارس ١٨٩٣ .

بدايات القرن العشرين

بدايات القرن العشرين

للشقاق ..

في بدايات القرن العشرين ، اشتد مساعدا الحركة الوطنية المعادية للاحتلال البريطاني ، سيما بعد حادث دنشواي ، ونما النشاط السياسي وظهرت الاحزاب المصرية ، حزب الامة والحزب الوطني وحزب الاصلاح على المبادئ الدستورية . ومع هذا النمو ، ظهر نوع من اصطناع الخلاف بين المسلمين والاقباط . كان ميدانه صحيفتي «مصر» : «الوطن» . . من جهة ، وصحيفة «المؤيد» التي يصدرها الشيخ علي يوسف وبعض كتاب صحيفة الحزب الوطني «اللواء» من جهة أخرى . وفي ٢٢ مايو ١٩٠٨ نشرت «مصر» تهجم جميع من وطئت اقدامهم ارض مصر من بدء الاسلام الى اليوم ، عربا كانوا ام تركا او فرنسيين او انجليز ، وهاجمت فكرة الجامعة الاسلامية على اساس انه لا وطن مع الدين ولا دين مع الوطن . وفي ١٥ يونيو نشرت «الوطن» مقالا لمن يسمى فريد كامل . . حمل فيه على التاريخ الاسلامي في مصر . فما كان من الشيخ عبدالعزيز جاويش في اليوم التالي مباشرة الا ان نشر في «اللواء» مقالات بعنوان «الاسلام غريب في بلاده» تكلم فيه بأقصى مايمكن ان يكتب في موضوع كهذا . . . وكان لحديثه وقع شديد على المسيحيين ، فانهالت الردود في صحيفة (الوطن) خاصة تهاجم الشيخ جاويش ومقاله «ان هذا الدخيل الذي قدفته الينا بلاد تونس اظهر كوامن حقه ، وهو ينفث سموم تعصبه ضد المسيحيين المصريين بأقوال مشيرة للخطوط مخرصة على الفتن . . .» ، وكتب اخنوخ فانوس يوالى هذه النعمة من الهجوم وينفخ في الشرر .

ورغم ان صحيفة «الوطن» كانت هي من بدأ الاستفزاز ، فقد «انت سقطة الشيخ جاويش كبيرة ، على اعتبار ان العبء الاساسي في تحقيق سياسة الاخلاء الوطني يقع على الاقلية لانها الاقوى ، وعلى اعتبار انه لم يحاول تهدئة الخواطر ولا ان يخاطب جموع القبط بما يعزل دعاة الشقاق عنهم ، انما وجد الفخ امامه فقفز اليه بقلميه وسقط فيه بجمعة ، وكان بعيدا عن

المنهج المستنير الذي دعا اليه الشيخ محمد عبده عندما نبه الى وجوب الاحتياط من مهاجمة أية جماعة او ملة اذا اخطأ شخص منها . وحق على الشيخ جاويش قول الاستاذ الامام انه اعتدى على غير معتد وناضل في غير حرب . وكان مقال الشيخ جاويش من القسوة والهجوم الشامل بحيث يستحيل على اى من العروض ايجاد تبرير له ، وكان من الاضرار بحيث لاتجلى في فهم دوافعه التفرقة بين الصديق الجاهل او العدو العاقل . وبادرت اللجنة الادارية للحزب الوطنى الى اصدار بيان تنبرا فيه مما كتبه الشيخ في صحيفة الحزب ، وتستنكر وجود اى شقاق بين عنصرى الامة ، وقال البيان ان كل صحيفة او شخص ايا كان دينه يثير الخواطر بنشر الطعن على الاديان او على اى عنصر من عناصر الامة المصرية «هو وحده المسئول عن عمله ، فهو لايمبر الا عن فكره الخصوصى» ، وذكر ان الحزب الوطنى يمد يده لجميع المصريين من اقباط ومسلمين واسرائيليين ، ويدعوهم الى الانضمام اليه للمطالبة بحقوق الامة من مفتصبيها . كتب العقاد في ترجمته عن سعد زغول يقول انه بينما كان سعد زغول يعمل لاستقلال مصر بايدي المصريين ، كان الشيخ جاويش تونسيا مشغولا بالحماية الفرنسية لم يزل يستمسك بها الى يوم محاكمته في قضية الكاملين .. وهو من دعاة الخلافة العثمانية لايريد لمصر الا منزلة الولاية التابعة من السيد المتبوع ، . . . وشقى يدعوته هذه ذلك الرجل النبيل الكريم محمد فريد رئيس الحزب الوطنى ، فانه كان معه في الاستانة وكان يدعو الى استقلال مصر ويتخذ له شعارا مصر للمصريين . . . فكان لايلقى من جاويش الا المكيدة والسعاية والتآمر عليه مع ضباط تركيا الفتاة . . . (١) . وتحدث محمد فريد في مذكراته عن الشيخ جاويش - سيما بعد خروجهما من مصر - ومحاربة جاويش له وسعيه ضده لدى كبار الدولة العثمانية ولجنة الاتحاد والترقى ورمى محمد فريد جاويش بالجبن (٢) .

وكذلك أوغل الشيخ على يوسف وصحيفته المؤيد في مهاجمة المطالب التى زعمت «الوطن» انها مطالب القبط ، وخصصت كثيرا من صفحاتها للهجوم على حملات الصحافة المسيحية . . . وكتب في هذا الشأن محمد رشيد رضا مع على يوسف مما جاوز حدود اللياقة والدوق السليم على حد تعبير كتاب «الأدب القبطى» (٣) . وكذلك فطعت صحيفة الاهالى التى كان يصدرها عبد القادر حمزة ، ولكن بغير كبير لدد او افراط في التجاوز (٤) .

وبالحاصل انه في هذه الفترة انتشرت بين جماهير الراى العام في مصر الدعوة الى الدستور والى الحياة النيابية . وكان هذا المطلب موجها ضد سلطة الاحتلال وسلطة الخديو ، احياء لمبدأ الثورة العربية «مصر للمصريين» ، وتحقيقا لمبدأ الثورة الوطنية الديمقراطية اللذين عبر عنهما محمد فريد في خطبة المؤتمر الوطنى في ٢٥ ديسمبر ١٩٠٨ بقوله «خلاص البلاد من الاحتلال ومن سلطة الفرد» (٥) .

وكانت صحيفة الوطن التي ساهمت في استثارة الشقاق الطائفي في مصر واصطناعه ، تستغل الحدة المتصاعدة بشأنه في الهجوم على الحزب الوطني ومحمد فريد ، الى حد المطالبة بنفيه هو وعبد العزيز جويش من مصر . وظهر هذا الهجوم هويتها السياسية الموالية للانجليز والاحتلال ، والمعارضة للمطلب الديمقراطي بشأن الدعوة للدستور وللحكم النيابي . في مصر من شأنه الاضرار بمصالح القبط ، وبهذا كانت تقدم للاحتلال الدريعة المناسبة للوقوف ضد المطالب الشعبية الديمقراطية ، وتكشف عن موقف معاد للحركة الوطنية الديمقراطية مما زاد هجوم الحزب الوطني عليها .

وظهرت هويتها السياسية أيضا عندما زار تيودور روزفلت رئيس جمهورية الولايات المتحدة الاسبق مصر سنة ١٩١٠ . اذ القى محاضرة أشار فيها الى مقتل بطرس غالي رئيس الوزراء محاولا اثارة النعرة الطائفية ، ثم أشار الى الانم التي تمنح الدستور وهي لاتزال في دور التكوين «ان مثل هذه الامم تكون خطرا على نفسها لانها لم تنم فيها الصفات التي تمكنها من الانتفاع بالدستور وان الامر الجوهري ليس هو الاسراع للحصول على سلطة ليسن اسهل من سوء استعمالها ، وانما هو ترقية الصفات التي يسمو بها الفرد والامة ترقية دائمة وان تكن بطيئة» (٦) .

ووصفت صحيفة مصر في ٢٩ ابريل خطاب روزفلت بقولها «لم يدو في جو مصر خطاب ابلغ من الخطاب الذي القاه جناب المستر روزفلت .. ولا اصرح منه عبارة ولا انفع لها في الحال والاستقبال وقد قوبل من جميع الطبقات بالاعجاب التام» .. ثم سافر الى لندن والقى محاضرة طعن فيها على المصريين واتهمهم بالتوحش .. وقال ان الانجليز ليسوا حراسا على مصالحهم فقط ولكنهم «حراس مرافق المدنية» ، وانتقد الانجليز لانهم مكتوا المصريين من التمتع بشيء من الحرية . واثار هذا الموقف هياج المصريين وسارت مظاهرات تهتف بسقوطه . ولكن صحيفة الوطن واجهت هذا الشعور العام بموقف مضاد ورحبت بروزفلت في حله وترحاله .. «روزفلت على الطائر الميمون يانصر الحق ويامنصف الاقلية من الاكثرية» .. فلما عين كاتشنر معتمدا بريطانيا في مصر سنة ١٩١١ استقبلته بقولها «هذا فاتح السودان ومذل التعايش والقاضي على دولة الدراويش» ... وامتد هذا الدور منها الى حد توجيه النداءات المثيرة عن الضيم الذي يلحق بالقبط وعن استنهاض الهمم ضد جبن الامتثال لهذا «الواقع» الذي تصوره ، ثم تقول «ان لم تنجحوا فعليكم بالدول الأوروبية ناصرة الانسانية وارلهم الدولة الانجليزية» . واطردت نداءاتها لا بالمطالبة بالمساواة بين القبط والمسلمين في تولي الوظائف العامة فقط ، بل بالتحدث عن احقية القبط في توليها لانهم الاكثر كفاية . وكانت صحيفة «المقطم» التي تنطق بلسان دار المعتمد البريطاني ، كانت ترمي

لصحيفة الوطن بالثريات لتزيد نارها اشتعالا فتتلقف هذه منها الحديث ،
نشرت المقطم مقالا وقعه مسلم عن ان القبط يشغلون معظم وظائف البريد وأن
الواجب موازنتهم بالمسلمين ، فتناولت «الوطن» الخيط لتوغل في السب
والقذف العنيف وهكذا (٧) .

واخنوخ فانوس ، زعيم الطائفة الانجيلية الذي تلقى تعليمه في المدرسة
الانجيلية بأسسوط ، واكملة بالجامعة الامريكية في بيروت ، هو من أوائل من
يواجههم المطلع على التاريخ بالنسبة للعاوى الانشقاق الطائفي في مصر ، رغم
كونه غير تابع لكنيسة القبطية الارثوذكسية دينا وتعلما ، اذ تربى في احضان
ارساليات التبشير الاجنبية ، وقد عمل اخنوخ في هذه الفترة على تكوين
حزب سياسي اسماه «الحزب المصري» . وكان هدفه - على ما ذكر - الحصول
لمصر على الاستقلال عن طريق الصداقة المصرية الانكليزية ، وجاء في برنامج
الحزب « ا - الاجتهاد في ايجاد صداقة واخلاص حقيقي بين مصر وانجلترا
حتى تكسب صداقة انجلترا » . وان يشكل مجلسين (أودتين) نيابيين في مصر
« الاودة الاولى ، الاودة التشريعية » ، وهي تتألف من اعضاء نصفهم من الاجانب
الذين اقاموا في مصر مدة لا تقل عن خمس سنين والنصف الآخر من الوطنيين
.. والاودة الثانية : تدعى مجلس النواب وهي تتألف من نواب وطنيين
ينتخبهم المصريون الوطنيون على كيفية تمثل كل عنصر » . ويختص المجلس
التشريعي «النصف اجنبي» بسن الشرائع ومراقبة المحاكم «وانتخاب
قضاتها الاجانب» والفصل في الخلاف الذي يقع بين الوزارة ومجلس النواب
ويختص مجلس النواب (ذو التمثيل الطائفي) بمراقبة اعمال الحكومة والتعليم
وضرب الضرائب . ويظهر هذا البرنامج انه لا يقف عند حدود المطالبة بالتفتيت
الطائفي لمصر ، ولكن يستهدف توثيق الصلات مع بريطانيا ، مع ادخال
الاجانب - دستوريا - في نسيج مؤسسات الحكم المصري ، وضمان
سيطرتهم - دستوريا على الحكومة . وقد نشر برنامج هذا الحزب في صحيفة
المقطم في ٢ سبتمبر سنة ١٩٠٨ ، وأعلن عن تكوينه في ١١ سبتمبر من ذات
العام (٨) وفي ذات الوقت كون اخنوخ فانوس هيئة برئاسته باسم «مجتمع
الاصلاح القبطي» ، حاول ان يضم اليها اعلام القبط من الشخصيات العامة ،
وروجت صحيفتا الوطن ومصر لها كثيرا بنشر يرقيات التأييد لتكوينها ، ونشر
بيانات الهيئة التي تدعو الى المساواة بين القبط والمسلمين في جميع الحقوق
بغير تمييز بسبب الدين وان «تعطى الوظائف لهما مهما كانت لأرباب الكفاءة
والاستحقاق من المسلمين والمسيحيين بصرف النظر عن الاديان والمذاهب» .
ورغم انه يبدو طابع الاعتدال على مثل هذا المطلب ، فقد كان التأكيد عليه
يقصد به اثاره مشكلة لم تكن قائمة ، وكان في سياق أحداث الفترة وبالنظر
الى مشريه ، يعتبر من قبيل الحق الذي يراد به الباطل ، وهو العمل على
التجميع الطائفي المهدد للوحدة الوطنية ، وستأتي الاشارة الى المعارضة التي
واجهتها هذه الحركة بين صفوف القبط واعلامهم .

نطاق الشقاق :

كان ماتبودل من الكتابات في الفترة من ١٩٠٨ الى ١٩١١ هو أقصى ما قبل من قبل ومن بعد . وشاهدت هذه الفترة قمة الخلاف وأقصى أنواع الشقاق بين الجانبين . ولذلك فمن المفيد التطلع الى هذا الذي يشكل «أقصى» ما حدث من شقاق عرفه التاريخ الحديث بين أبناء مصر . ويمكن القول - استعجالا للنتائج - بأنه اذا كان هذا هو «الأقصى» فهو أبلغ دليل على الوحدة والامتزاج بين أبناء الوطن الواحد . وقد استعملت فيه جميع المثيرات الممكنة ودفعته الى تصاعده كافة القوى المعادية للحركة الوطنية الديمقراطية ، وكانت وقتها في هفواتها ، سواء كانت قوى مادية وسياسية كالوجود الاستعماري والحكم الاستبداد . ام كانت ملابسات تتعلق بتعقيدات سياسية كرواسب فكرة الخلافة والجامعة الاسلامية ومايشيع لدى كثيرين من تشابك بين المفاهيم الدينية والمفاهيم السياسية .

وأول ما يلاحظ ان المتجادلين كليهما ، كانا يصدران عن ارضية فكرية واحدة ، تاريخا وتكويننا نفسيا . فمن هاجم المسلمين عن سوء معاملتهم للقبط وأوغل في اللدد وشكا مما يسميه اضطهاد القبط ، كان يقارن بين هذا الحاضر التمس وبين الماضي المجيد أيام الفاطميين وقيصرهم من دول التاريخ الوسيط ، وينقل الصور والآثر من هذا الماضي المشترك بين المصريين جميعا الداخل في تراثهم الواحد . . ومن كان يتمدح القبط أمام المسلمين لم يكن ينسى ذكر أنهم وحبوا يفتح العرب مصر ولا مانشط فيه القبط لدعم الدول الاسلامية المتعاقبة ، ويردد البعض الحديث النبوي الذي اوصى الرسول فيه خيرا بالقبط ، الى غير ذلك مما يعتبر تراثا واحدا للطرفين واستدعاء لخبرة التاريخ المشترك . . والحاصل أن القبط - عامة المصريين - لا قوا صنوف الاضطهاد أيام السيطرة الرومانية وعلى أيدي المسيحيين الملكانيين ، وبرز دورهم في إدارة الدولة وتنظيمها ماليا وإداريا مع الفتح العربي . . بحيث كان الفتح العربي استمرارا للتاريخ المشترك بين من بقى من المصريين على دينهم الاول ، ومن دخل منهم الاسلام ، فكان النظر الى الماضي لا يفيد الا في الاستدعاء لوقائع التاريخ الواحد .

وتتضح هذه الارضية المشتركة ، في انه لم يتمادى من القبط الى الدعوة الى قومية قبطية الا النزر اليسير منهم ، ولم يستجب لهؤلاء عدد له أدنى اثر ، . . . وكان من هؤلاء الداعمين الى احياء القومية القبطية من لا يقصد الى دعوة انفصالية ، بل يقصد احياء لكيان سياسى متميز عن الاختلاف الدينى ويضم المسلمين والمسيحيين من المصريين معا . . كتب رمزي تادرس في كتابه «الاقباط في القرن العشرين» يقول : «ان الاخاء طبيعة في الامة والوحدة فطرة فيها فقد ثبت أيضا أنها من دم واحد . . وجنسية واحدة وصورة واحدة يصعب معها على الاجتناب والتمصر أن يميز بين القبطي المسلم

والقبطى والمسيحى » . تم نقل عن ماسبيرو ان القطر المصرى ينقسم دينيا الى قسمين عظيمين احدهما من الاقباط والاخر من المسلمين ، ران الاقباط هم سكان البلاد الاقدمون ، «واما المسلمون فهم مسيحيون اعتنقوا الاسلام فهم اذن مصريون ايضا» . ويذكر انه «لا يوجد مصران واحدة مسلمة والاخرى قبطية ، بل توجد مصر واحدة لان مسألة مسلم وقبطى مسألة دينية وفى فرنسا وطيون من اديان مختلفة » (٩) . . . وقد استعمل لفظ قبطى كثيرا لا تعبيرا عن الدين ولا طموحا فى ايجاد وحدة سياسية اساسها الدين . . ولكنه استعمل بمعنى «المصرى الاصيل» مسيحيا كان او مسلما ، واستعمل هكذا ليميز المصريين «الاصلاء» عن المتصرين ، وضدروا عن فكرة ان المتصرين يستنبطون الرابطة السياسية بينهم وبين مصر من الدين ، وخاصة من فكرة الجامعة الاسلامية او الخلافة . . يذكر رمزي تادرس «الخطر الحقيقى عليها (على مصر) وجود فريق متمصر من جنسية غير جنسيتها ووطن غير وطنها يخلط بين الوطنية والدين ، ويتخذ من كل عمل يرمى الى احياء البلاد وتمدينها قاعدة لنزع روح الالفة والوثام من صدور الوطنيين ليتدرج بها الى التحريض على التفريق والتقاطع . وقد يخطئ من لا يعتقد ان تلك البذور المسممة التى تبثها تلك الفئات المتمصرة تضر وتؤثر بمجموع الامة . . .» (١٠) . كان هذا الفكر انفعالا معاديا لفكرة الجامعة الاسلامية ولدعاتها الدين «اذا طلبوا الاستقلال كان فقط لجلاء المحتلين المسيحيين وبقاء سيادة العثمانيين المسلمين ولو فى بقائها منافاة لمعنى الاستقلال الصحيح» (١١) ، كان من الناحية القومية يعكس رد الفعل المعادى للجامعة الاسلامية ، ويعمل على استثماره لدى جماهير القبط . اما من الناحية السياسية ، فقد عمل - فيما يظهر من كتابات رمزي تادرس - على مهاجمة الحزب الوطنى والثورة العربية من قبله وعلى الحديث عن «تلك الحضارة التى بسطت امكنة رواقها فى وادى النيل بقوة رجالها وجهادهم المتواصل» .

ورغم ان الحزب الوطنى ، لم يكن فى الحقيقة يؤيد السيادة التركية ، وانه لم يصادف الخلافة العثمانية الا ليستخدم نفوذها ضد الاحتلال البريطانى الاشد خطرا ، الا ان المهم فى منطق مهاجميه فى هذا المجال ، ان هذا المنطق لم يصدر عن فكر سياسى يتخطى اطار الوحدة الوطنية ولا الكيان القومى المصرى المتميز عن الانتماءات الدينية . . يذكر رمزي تادرس ايضا ان الوطنية الصحيحة تظهر فى القرية المصرية حيث يعيش المسلم والقبطى فى الخاء تام ، وان الامور تسير هناك «بفض النظر عما اذا كان هذا قبطيا مسلما او قبطيا مسيحيا لانهم لا يعرفون الدين الا فى المسجد والكنيسة ومابقى من الحياة فهو العمل والجهاد فى المزرعة والحقل ، والراحة والتسامح فى المنزل وفى المجتمع . . .» كما كتب يقول : اختلاف العنصرين والحالة هذه فى الدين لا يعتبر اساسا لوجود امتين كما تعتبره الفئات المتمصرة . . «وقال انه يقصد

بالمتمصرين «العثات التى تتخذ الدين آلة للكسب فى الاقطار الاسلامية كما قال
الرحوم الشيخ محمد عبده فى رده على هانوتو» .

فى هذا الاطار ، تحللت طبيعة الدعاوى التى ترددت وقتها : اطار
التاريخ الواحد والافكار العامة الواحدة والشعب الواحد .. ولا يذكر أن خرج
احد من المسلمين أو الاقباط عن هذه الاطر .. ومتى كان الامر هكذا فيمكن
أن يتصور مدى ما يطالبه أحد الجانبين من الآخر مهما تمادى .. والملاحظ أن
المتخاصمين من الجانبين - باستثناء دعاة الجامعة الاسلامية وبعض المحرضين
فى صحيفتى مصر والوطن - لم يكن لمواقفهم دلالة اختلاف قومي أو دعوة الى
الاختلاف على هذا الصعيد ، وانما انحصرت هذه المواقف فى مجالين .
اولهما : يتصل بالحياة السياسية العامة للشعب كله ، واكثر دعاة الشقاق
تطرفا من الكتاب القبط استغل هذه الدعوة فى ترزين الوجود الانجليزى
والترويج لبقائه وفائدته للمصريين عامة ، وفى انكار مطلب الحياة الدستورية
والحكم النيابى ، أى استغل كموقف معاد للحركة الوطنية الديمقراطية ...
ولا شك أن هذا الموقف يمثل موقفا رجعيا واضحا بالمعايير السياسية للذات
الفترة .. ولكن الواضح أيضا أن هذا الموقف لم تختص به فئة القبط ، انما
كان موقفا ثابتا لفريق من المصريين عموما ، مسلمين وأقباط ، « صدروا فيه
عن وضعهم الطبقي وعن مصالحهم المرتبطة بالاستعمار .. فلم يكن موقفا
دينيا أو سياسيا أساسه الدين .. ولا كان يحمل لدى أى من دعاة بدور
الترويج لاختلافات قومية .. وثانيهما : يشكل هذا النوع من المطالب
- صحيحا كان أم غير صحيح - الذى أصطلح على تسميته بالمطالب
الاقتصادية ، مثل المطالبة بأن يكون يوم الاحد عطلة اسبوعية وأن تتاح امكانيات
اكثر فى التعيين فى الوظائف العامة أو فى فرص التعليم .. الخ . وحتى هذه
المطالب ، كانت توضع دائما من طارحيها فى صيغة مدنية مبوذاها أن يكون
التعيين حسب الكفاية ، وفى صيغة الاستنكار لأن يكون الدين خاصة مميزة
لأى فرد فى هذا الشأن .

انصار التضامن :

ومن ناحية اخرى ، لم يكن دعاة الشقاق من القبط يمثلون اغلبيّة فيهم ،
ولا استطاعوا أن ينجحوا فى جذب الكثيرين اليهم . وكذلك كان الشأن بالنسبة
للدعاة من المسلمين .. وقد سبقت الإشارة الى تبرؤ الحزب الوطنى
من كتابات الشيخ جادوى .. وغلبت كفة «العقلاء» من الفريقين ، يهاجمون
أى تماد فى الشقاق ويحذرون منه سواء كانوا من الحزب الوطنى أو حزب
الامة أو العاملين فى الحياة العامة عموما ساسة أو كتابا أو أدباء .. وكان
ضغط الراى العام المصرى على كلا الجانبين يفرغ ما يراد اصطناعه من ازمت
بينهم .. وكان مجرد احتمال قيام شقاق طائفى فى مصر يستفز فى الطرفين

دوافع العمل على تصفيته .. وباستثناء بعض الكتابات التي تمادت في تركية الخلاف مما سبقت الإشارة الى طرف منها ، كان الطابع العام في الجدل هو طابع المتاب والمجاملة ، يقلب على لغة المتحاورين العاملين على حصر الخلاف الناقدين لأي بادرة تهور أو جنوح .. ولم يعرف من أحد طعن في الدين ذاته أو تعرض له بما يمس التوقير اللازم له . وكان حذر «العقلاء» دائما من أن الخلاف لن يفيد الا المستعمر ، كما كان غالب الجدل المتبادل يصدر بلفظة المصلحة الوطنية ومن ارضها ، وأقصى ما يوجهه أحد الكاتبين الى الآخر هو التشكيك في الولاء المشترك للوطن المصري السانغ ظله على الجميع ، وهو اتهام يجد مضاه في الاتفاق المصري العام على معاداة الاحتلال الاجنبى .. واهم ما حاوله رمزي تادرس مثلا في هجومه على دعاة الجامعة الاسلامية أو على الحزب الوطنى ، هو انكار صفة «المصرية» على خصمه ، ليحاول بذلك عزله عن عامة «القبط المسلمين» حسب تعبيره . وكتب عوض واصف يقول :

ابناؤنا عبد السميع واحمد
لا فرق بين العالين وارضهم
هل في السماء مذاهب وعناصر

والموسوى وليس ثمة دخيل
وطن وحيد والجميع سليل
هل ثم الا صاحب وخيل

وكتب آخر يقول :

فالدين لله يوم الحشر يسألنا
مالديانة دخل في صوالحنا

عنه وسالكم والخلق تزدهم
بتنا شطورا وبات الفير يفتنهم

ووجه عبد الرحمن شكرى حديثه الى القبط بعنوان « مصرى عربى
يخاطب اخاه القبطى » :

بنى البها ليل من عياء شاهقة
اذا تناءى بكم عن مجدنا نسب
اذا الاواصر لم تجعل لنا سببا
يدان ان تقطعونا تقطعوا يدكم
انى على شفى بالاهل يطربنى

ومحتد الصيد لا تمشى له الرب
فاتم في مراقى مجدكم عروب
فحرمة الود فيما يبتسبب
كذلك نحن لنا في عزركم ارب
انى اليكم اذا فاخوت انتسبب

وكتب ابراهيم حنين قصيدة عنوانها «القبطى يعاتب اخاه المصرى العربى
ثم يتصافحان للسلام » .

وكتب احمد شوقي يقول :

فعلى تعاليم المسيح لاجلهم
الدين للديان جل جلاله
هذى ربوعكم وتلك ربوعنا

ويوقرون لاجلنا الاسلاما
لو شاء ربك وحد الاقواما
متقابلين نعالج الایامنا

هذى قبوركم وتلك قبورنا متجساورين جماهما وعظاما
فبحرمة الموتى وواجب حقهم عيشوا كما يقضى الجوار كراما (١٢)

ومن الطريف ملاحظة ماخذ كل من الشعراء في دعوة الوحدة والالف ..
وعوض واصف يصدر عن منطلق دينى أساسه وحدة الاديان في السماء ،
والثانى يصدر عن وجوب اعلام الدين من الحياة السياسية ورفض الانقسام
في مواجهة العدو .. ومبد الرحمن شكرى يتلمس روابط من الاصول
المشتركة القديمة ولكن لايعبأ بها ، ولايهتم الا بالترابط العضوى لاجل الوطن
الواحد وينتسب اليه .. واحمد شوقى بنظرته السلفية وانتمائه العاطفى
«لحرمة الموتى» يجد في ذلك أساسا للوحدة .. وغيرهم وجد في النيل خيط
الوحدة .

وقد كتب سالم سيدهم تادرس في «التاييمز المصرى» في سبتمبر
١٩٠٨ (١٣) ، يتهم اخنوخ فانوس بالخيانة ويخطبه قائلا : «لقد اصبحت
الشخص الذى اذا مر الطريق قلنا : هذا أحد صنائع الانجليز في مصر والآلة
التي يحركها المقطم . اتق الله ايها المجتهد في الباطل » .. وقال ان انجلترا
تستخدم الخونة الذين لا يسمي لهم لقتل الروح الوطنية وفى الهجوم على
« أقوى حزب مصرى قام الى الآن وهو الحزب الوطنى » .

وكان ايضا واصف ومرقص حنا من كبار اعلام القبط الذين وقفوا
بأصرار ضد الشقاق . وكان ايضا واصف من أعضاء اللجنة الادارية للحزب
الوطنى « ومن خاصة انصار مصطفى وفريد » كما يذكر الاستاذ الرافعى ..
خطب في حفل للحزب بالاسكندرية بعد وفاة مصطفى كامل وهاجم ما ورد في
تقرير كرومر عن سنة ١٩٠٦ من اصطباغ الحركة الوطنية بالصبغة الدينية ،
وقال « هل توجد أمه في العالم اسعدها الحظ لأن تبنى وطنيتها على قواعدها
متينة كالتي تبنى عليها الوطنية المصرية ، التي يشترك أفرادها في الجنس
واللغة والعوائد والقانون والماضى والتاريخ .. هل لو لم يكن المسيحيون على
تفاهم تام مع أخوانهم المسلمين في فكرة الوطنية كانوا يشتركون معهم في تلك
المظاهرة الكبرى التي جرت لفقيد الشرق والوطنية (مصطفى كامل) .. ثم
أن حزينا ايها السادة مفتوح لمن يريد الدخول فيه من المسلمين والاسرائيليين
والمسيحيين ، ومن دخلوا فيه يكون لهم جميع الحقوق ، ويجتمعون في جميع
الاجتماعات وينتخبون في جميع الانتخابات .. فان كل ما نعمله جهارا (١٤) .
وكتب في « اللواء » أن اخنوخ فانوس لما كونه « مجتمع الإصلاح القبطى » دعا
ويضا واصف للانتظام فيها «فسألناه ما غرضك ؟ والى أى شىء ترمين (يقصد
الجمعية) ؟ أن كنت حزبا سياسيا فنحن لك اعداء الداء ، لأن السياسة يجب
أن تكون بعيدة عن الدين . ولقد وصلنا والحمد لله الى أن جميع الأحزاب
السياسية المصرية جعلت قاعدتها الأساسية التمييز بين الدين والسياسة فلا

معنى لوجود حزب سياسى قبطى .. فلما قيل له ان الجماعة بعيدة عن السياسة تبغى اصلاح الشئون الطائفية اعترض قائلا « ان اقباط مصر ثلاث طوائف .. احداها ارثوذكسية والثانية بروتستانتية ، والثالثة كاثوليكية .. فاصلاح اى طائفة تفصدين ...؟ فلم تجبنا عن هذا الاعتراض .. » .

وفى يناير ١٩١٠ دعا لطفى السيد الى الاحتفال بعيد الهجرة النبوية فحضر الاحتفال مرقص حنا ، ووقف خطيبا يقول ان السنة الهجرية سنة المصريين جميعا يحتفل بها الشبيبة الاسلامية والشبيبة المسيحية لانه احتفال «لدين شريف مبدؤه ان محبة الوطن من الايمان .. وعلى هذا المبدأ أقول اننى مسلم ومسلم .. مهما قيل ويقال عن تقاطعنا وتدابرننا فنحن اخوان فى الوطنية .. اذا حدث خلاف بين مصريين ومصريين فلا يعد ذلك دليلا على عدم وجود اخاء ، وانما هو من مستلزمات الحياة» .. وقد شنت صحيفة «الوطن» هجوما شديدا على ويصا واصف واسمته «يهودا الاسخريوطى» (١٥) .

ووجد من الصحف الفرنسية التى تصدر فى مصر «لادينيئش اجبسين» التى كانت تعارض الاحتلال البريطانى وتناوئه ، وادركت ان الشقاق الطائفى هو عين مايفيد مصلحة الاحتلال البريطانى ، فهاجمت بشدة صحيفتى «مصر» و «الوطن» ، وجندى ابراهيم صاحب الصحيفة الاخيرة ، على مايكتبه هؤلاء اثارا للفتن ، وعلى ادعائهم وجود التعصب فى مصر واثارتهم بهذا الادعاء ... وكتبت تقول ان فى مصر يعيش الكاثوليك والبروتستانت والارثوذكس واليهود ومن لا دين لهم متمتعين بحرياتهم الاجتماعية وبمزاولة طقوسهم الدينية تحت ابصار المسلمين بل وتحت حمايتهم ، وذكرت ان نجاح القبط فى اعمالهم الادارية وامكان الحديث عن الخلاف الحاصل هو دليل على ان المسلمين لايسيئون استعمال سلطتهم ولايستغلون كثرتهم العديدة .. كما هاجمت صحيفة «لاريفورم» ماكان نشره قرياقص ميخائيل بصحيفة التايمز اللندنية (وتقلته الاجبشيان جازيت فى مصر) من ان الاقباط يعتبرون الاحتلال البريطانى هو الوسيلة الوحيدة لتقدم مصر ، وذكرت «لاريفورم» بان الخلافات تصل احيانا فى بلاد اخرى الى الحروب الاهلية دون ان يستعين احد الفريقين المتحاربين بالاجانب او بالقوى المحتلة (١٦) .

اغتيال بطرس غالى :

اغتيال بطرس غالى رئيس الوزراء سنة ١٩١٠ على يد ابراهيم الوردانى احد الشباب الوطنى .. وعمل مشيرو الشقاق على استغلال الشعور العام الحزين لدى القبط ، على فقدهم أحد زعماء الطائفة وأول من تولى منها الحكم فى التاريخ الطويل .. وعمل مشيرو الشقاق على استغلال الحادث فى تفجير الخلافات الطائفية ، وذلك رغم ان أسباب اغتيال الوردانى لبطرس غالى كانت

من الواضح بحيث لم يستطع جاذ أن يشكك فيها .. وهى ترجع حسب اعترافات الوردانى - الى أن بطرس غالى كان هو من وقع اتفاقيات السودان التى اسلمت السودان للانجليزية سنة ١٨٩٩ عندما كان وزيراً للخارجية ، والى أنه رأس محكمة دنشواى التى أصدرت احكام الشنق والجلد المعروفة سنة ١٩٠٦ ، والى أنه كان يعمل أخيراً على مد امتياز قناة السويس أربعين عاماً بعد انتهائه .. وقد كتب المعتمد البريطانى الدن جورست فى تقريره سنة ١٩٠٩ تعليقا على الحادث «أما الباعث على ارتكاب الجريمة فسياسى ، ولم يكن للقاتل ثأر شخصى على القتل ولا كان مدفوعاً بعامل التعصب الدينى» .. وكتب مرقس فهمى المحامى الكبير يقول : «إذا فنل الوردانى تعصبا وحده أو مع شركائه فليس ذلك دليلا على أن كل المسلمين أرادوا هذا القتل بسببه .. التضامن هو روح الوطنية وروح كل اجتماع ، فلا وطن بدونه ، ولا مسلمين بدونه ولا أقباط بدونه» .. كما أرسل نصيف جندى المنقبادى فى باريس الى صحيفة «الأكبر» خطابا يقول فيه : «أنا أعرف الوردانى شخصا وهو فتى شديد الذكاء كثير المعارف ، ملأت صدره الوطنية الحرة وليس رجلا متعصبا .. وأنا بصفتى قبطيا - أعنى مصرياً مسيحياً - أصرح بأن حركتنا هى حركة وطنية مجردة ترمى الى الترقى والحرية .. وما تهمة التعصب الاسلامى الا من اشاعات الانجليز التى يشيعونها ليجبروا المظالم التى يرتكبونها فى مصر» ..

وكان أحمد شوقى ممن واجه مشاعر الألم لدى القبط وضد الشقاق بقصيدة من أبدع شعره الوطنى :

بنى القبط اخوان الدهور رويدكم	هبوه يسوعا فى البرية ثانيا ..
حملتهم لحكم الله صلب ابن مريم	وهذا قضاء الله قد غال غاليا
تعالوا عسى نظوى الجفاء وعهده	وننبذ اسباب الشقاق نواحيا
الم تلك مصر مهدنا ثم لحقتنا	وبينهما كانت لكل مفانيها
الم تك من قبل المسيح ابن مريم	وموسى وطه نعد الثيل جاريا
فهلا تساقينا على حبه الهوى	وهلا فديناه صفاقا وواديا

نحو المؤتمر القبطى :

على أن مقتل بطرس غالى ، مع ما سبقه من جدال - صاعد من اسباب الشقاق ، حتى بلغ القمة فى المؤتمرين القبطى والاسلامى اللذين انعقدا فى ١٩١١ . وكان المؤتمران هما القمة لا فيما يعنيهانه من تصعيد للخلاف فقط ، ولكن بمعنى انهما القمة التى وقف عندها الصعود ، وبدأ بعدها المد ينحسر .

بدأ الأمر بفكرة عقد المؤتمر القبطى ، وبدأ التفكير فيها قبل اغتيال بطرس غالى ، وكان هو - وهو رئيس الوزراء - ممن وقف ضد تحقيقها .

بجاء مقتله محرّضا الدعاة على عقد المؤتمر، ومزيلا لعبة اعتراضه عليه . وقد سبقت الإشارة إلى خطب تيودور روزفلت التي هاجم فيها المصريين واتهمهم بالتعصب الدينى ، فالتى بذلك سهما من سهام الشقاق ، وكان قد رد عليه ادوارد جراى وزير خارجية بريطانيا قائلا « اننى اوافق على جميع الآراء التى أبدتها روزفلت بشأن القطر المصرى ، الا قوله ان ليننا المتناهى لأعداء الاحتلال قد عرض عمل بريطانيا بمصر الى الضياع » . ثم علق على مقتل بطرس غالى بقوله : « من المتفق عليه انه يجب حتما أن تستعمل سلطتنا حتى نظهر جليا ان المصريين الذين يدبرون شئون بلادهم براينا - دون أن تكون لهم مندوحة عن اتباع هذا الراى - تجب حمايتهم من الاعتداء عليهم بهذه الطريقة المستحدثة (١٧) » .

وعندما لاحت بوادر الدعوة للمؤتمر ، أظهر جورست المعتمد البريطانى اعتراضه عليها ، كما أظهر شيئا من الجفاء تجاه الداعين لها . والحاصل انه لو كان جورست أظهر أدنى أنواع العطف الصريح على فكرة المؤتمر او على اى من الداعين له . لكان يقدم بذلك اقوى اسباب الفشل للمؤتمر ولردود فعله . ولكن قدم بنفسه دليلا لا يتزعزع عن صلة الاحتلال البريطانى بالشقاق ، مما ينفر منه جمهور الراى العام المصرى من مسلمين واقباط ، ويمزل انصار الدعوة عن جماهير القبط . والحاصل ايضا أن جورست اذ أبدى المعارضة لفكرة عقد المؤتمر ، فان السياسة البريطانية فى عمومها لم تعبر عن موقفها من خلال ممثلها فى مصر وحده . وقد صحب موقف جورست ، حملة شنتها الصحافة البريطانية فى لندن ضده ، أبدت بها عطفًا شديدا على فكرة عقد المؤتمر وعلى الداعين له . وكان الداعون للمؤتمر قد انشأوا مكتبا قبطيا للدعاية والاعلان بلندن ، رأسه قرياقس ميخائيل الذى كان مراسلا لصحيفة « الوطن » بالاسكندرية ، ثم سافر الى لندن من أجل الدعوة لما اسمى بمطالب القبط . وكان معه اخنوخ فانوس فقاما هناك بدورهما فى الاتصال بالصحافة البريطانية واعضاء مجلس العموم البريطانى . والف قرياقس ميخائيل كتابا بالانجليزية عن « الاقباط والمسلمون تحت الحكم البريطانى » .

وقد اثير موضوع المؤتمر بمجلس العموم من خلال العديد من الاسئلة ، وجهها الأعضاء الى وزير الخارجية . كما ان الصحف الانجليزية فى مصر أخذت على عاتقها الدعوة لعقد المؤتمر ، وخاصة « الاجبشيان جازيت » ، اذ عارضت موقف جورست ، رغم ما هو معروف من أنها كانت لسبان حال الوكالة البريطانية فى مصر ، ورغم أنه لم يعهد منها من قبل الخلاف مع المعتمد البريطانى .

بهذا بدا وقتها أن ظاهر موقف جورست فى هذه المسألة لا يمثل حقيقة الموقف البريطانى منها ، أو بالاقل لا يمثل أبرز جوانب هذا الموقف . وبدا أن

الأدوار شبه موزعة - بشكل تلقائي أو غير تلقائي - على نحو يرفع شبهه أن السلطات البريطانية توافق مسبقاً على عقد المؤتمر ، مع ترك بعض الدوائر السياسية تناصر فكرة انعقاده وتحض عليها بالتشجيع ، وتبدى المساندة للداعين . وما كان لحاكم حليف أن يسلك غير هذا السبيل ، أو أن يتورط كلية في المراهنة على جياذ لم تختبر بعد في حلبات السباق . وما كان له إلا أن يوارب الأبواب ويدارى المقاصد ويوزع الأدوار .

ولا تخفى في هذا الصدد دلالة واقعيتين تبدوان صغيرتين . أولاها عريضة قدمها بعض الداعين للمؤتمر الى المسئولين في مصر ومنهم جورست بطبيعة الحال . فرد عليهم المستشار الشرقي بدار المعتمد البريطاني رونالد ستورز في ٢٣ يونيه ١٩١٠ بلهجة لا تخلو من التشجيع وأن « جنابه (جورست) يكون مرتاحا لسماع كل ما يمكنكم ابدائه من الملاحظات على ما سيتقرر في هذه المسائل فيما بعد » ثم جاء تصريح جورست في ٢٥ يناير ١٩١١ الى مراسل رويتر بعد جولته في محافظات الصعيد ، ذكر به أنه « زار المديرية التي يكثر فيها الاقباط ويبحث في ظلاماتهم المزعومة بحثا مستفيضا ، فوجد أن الشكاوى خارج القاهرة ليست بذات شأن يذكر » . فجاء حديثه مشجعا الداعين الى النهوض كثيرا « للشكاوى » ، مادام أن حديثه ينكر كثرة الشكاوى لا كثرة أسباب الشكوى . وعلق كتاب « التذكار .. » على التصريح بأنه « أشعل نار الحركة وضم إلى العاملين سائر القوى التي كانت بعيدة عنهم أو مقاومة لهم .. » ، ويذكر أن الحركة كانت هادئة حتى نشر التصريح في مصر في فبراير ١٩١١ . وثاني الواقعتين أن أرسل الداعون عريضة الى ادوارد جراي وزير خارجية بريطانية يحذرونه فيها عن خطة التمييز الطائفي المتبعة في مصر ضد الاقباط ، فرد مقترحا عليهم انتداب هيئة تقابل وكيله في مصر وترفع اليه الأمر . والحاصل أنه ما لبثت أن وردت الأوامر من لندن الى المعتمد البريطاني بالسماح بعقد المؤتمر (١٨) .

ومن ناحية أخرى ، يذكر قليني فهمي أن كان الخديو عباس - في هذه الفترة خاصة - يمتلىء غضبا من جورست . وكان الخديو قد ابتعد عنه الحزب الوطني فلم يعد يجد مناصرة من هذا الحزب ، وأراد عباس في صراعه مع جورست أن يحاول استغلال الاقباط لجعلهم قوة تقف بجانبه ، وليخلق للمعتمد البريطاني ارتباطات يسعى بها الى اسقاطه ، « فتراد أن يستخدم بعض صغار العقول من الاقباط بأن خدعهم بالقول لهم أن لهم حقوقا ضائعة ، وهو يود معاملتهم بالعدالة لولا أن مندوب الدولة الانجليزية واقف في وجهه ، فيشير عليهم بأن يعقدوا مؤتمرا .. » . ويحكي أنه طلب مقابلة الخديو بحضور رئيس الوزراء ، وأقصح للخديو في المقابلة عن مخاوفه مما يعنيه عقد المؤتمر من أنه « يعد اعلان حرب على اخواننا المسلمين حالة كونهم متفقين في

المعيشة»، وما يفضى اليه من اضرار تحقيق بالقبط اكثر مما تحقيق بالمسلمين .
وعبر له عن اهمية ان يسود السلام والصفاء بين العنصرين ، ولكن الخديو
لم يستجب لطلبه التدخل لمنع المؤتمر ، ولم يستجب بعد الالاحاح الا الى عدم
التدخل مع ترك الأمر لقلينى يحله مع جورست ، « ولكن فى الوقت ذاته أوعز
(الخديو) لبعض من اشار عليهم بعمل المؤتمر ، اذ انه ربما السير جورست
يقف حجر عثرة فى سبيل عقد هذا المؤتمر ، فاذا وقع ذلك فيلزم ان يرفعوا
شكواهم الى الوزارة الانجليزية فى لندن يطعنون فى تصرفات السير
جورست .. » ، وأدرك جورست مناورات الخديو ، وواجهه بذلك بعد
انعقاد المؤتمر ، فلما انكر الخديو صلته بالموضوع ، طلب اليه جورست - أن
صح انكاره - الا يسمح للقائمين بالمؤتمر بالدخول الى السراى ولا مقابلته
ولا يقبل طلباتهم (١٩) . ويبدو وفقا لهذه الرواية ، ان جورست بهذا الطلب
الاخير اراد أن يضع الخديو بين خيارين ، اما الاعتراف بالمر يتعلق بالفرقة
بين المصريين مما يسقط هيئته بين مواطنيه ، واما أن يعزل نفسه عن زعماء
حركة القبط فلا يستطيع استخدامها من بعد ضد جورست .

وما يرجح صحة رواية قلينى ، ما يحكيه صاحب « التذكار .. » ،
من صدور بلاغ من وزارة الداخلية يصرح بأن الخديو لم يمنح رعايته للمؤتمر،
وانه بعد انقضاء المؤتمر قصد أعضاء اللجنة التنفيذية للمؤتمر ورئيسها
سراى الخديو ، مقدمين نسخة من محاضرة وملتمين مقابلته ، وانتظروا
اياما أن يجاب طلبهم ، حتى أبلغهم ديوان الخديو بأن مطالبهم تختص بها
الحكومة ، مما فهم منه رفضه مقابلتهم والنظر فيما يطلبون . ورددت الصحف
ما أشيع من أن كان لدى الخديو رغبة فى اتمام المقابلة ثم عدل عنها . وعقبت
صحيفة مصر على ذلك « وأى شيء أغرب من أن تؤمر بتحديد مطالبنا
وتقديمها ، فاذا حددناها بشكل نظامى قياما بذلك الأمر قيل لنا لا تقدموها .
فان الجنب العالى الخديوى .. أصدر أمره الكريم الى أحد كبار موظفيه
بأن تحدد الاقباط مطالبهم ويقدموها الى سموه .. » ، فلما اذاعت وزارة
الداخلية تكديبا رسميا لما ذكرته «مصر» عن دور الخديو ازام حركة الاقباط،
ردت الصحيفة « وما هذا التكذيب بلدى قدرة على ازالة اعتقاد طيب راسخ
فى نفس كل قبطى من جهة عواطف الأمير نحو رعاياه ، وانما هي الظروف التى
جعلت رفض المعية مقابلة الوفد القبطى ونشرها هذا التكذيب من لوازم
الحال ، ونحن نكرر اننا اول من يقدر هذه الظروف وما يحيط بها » . وبهذا
تحقق لجورست مارمى اليه وهو عزل الخديو عن الاقباط واطهاره بأضعف
مركز . واذا كانت صحيفتا «مصر» و «الوطن» لاثنيان عن الدعوة لبلد
المساعى « سواء داخلية أو خارجية » ، فقد اتى هذا الموقف يؤكد وجوب
التركيز على الخارجى من هذه المساعى ، وذكرت «مصر» انه آن للفاطين أن
يفيقوا ، هؤلاء الذين كانوا يرون أن « عدم الاهتمام بحصر المسألة القبطية
فى الدائرة الوطنية لم يكن من مصلحتها » وعلقت صحيفة «الاخبار» ، « ليس

في القطر المصري من يجهل اليوم ان عابدين ليست آخر المراجع لاحقاق الحق
ورفع الظلم (٢٠) » .

بعد ان وافقت الحكومة على عقد المؤتمر ، اعترضت على عقده بمدينة
اسيوط ، بدعوى الخشية من حدوث القلاقل هناك ، بسبب توتر الشعور
العام توترا قد تصعب السيطرة عليه في غير القاهرة . فاستمسك الداعون
للمؤتمر بطلب عقده بأسيوط ، وهددوا بالاستعانة على الحكومة بالدول
الاجنبية صاحبة الامتيازات . قال بشرى حنا لوكيل وزارة الداخلية لما
قابله في هذا الامر « سنجتمع على أى حال في الزمان والمكان اللذين عيناهما
ويخفق على رؤوسنا العلم المصري ، اما اذا ارادت الحكومة منعنا فسنرغم
على الاحتماء باعلام الدول التي يتبعها فريق منا . وليس في يدى الآن مسألة
تحويل راي اخوانى واذا خالفتهم ابعدونى عنهم . » (٢١) . وكان يقصد
بذلك ان بعض اعضاء المؤتمر يتمتعون بحماية الدول الاجنبية بوصفهم وكلاء
لقنصليات هذه الدول في الوجه القبلى ، وانهم سيستغلون هذه الصفة في
فرض مطالبهم .

وقد ادى هذا التهديد بوزير الخارجية ان يستدعى قناصل هذه الدول ،
يطلب اليهم عدم التدخل في شئون مصر الداخلية . واستدعى بعض القناصل
وكلائهم ممن كان لهم ضلع في « حركة المؤتمر » فأكده لهم هؤلاء الوكلاء ان لا
دخل للمؤتمر في المسائل السياسية ، وانه اذا حاولت الحكومة اثناءهم عن
عزمهم بنفوذ القنصليات الاجنبية التي يتبعونها فأنهم سيتخلوا عن هذه التبعية
اصرار على عقد المؤتمر . ومالبت القناصل ان اخبروا الحكومة بابتعادهم
عن هذا الامر معارضة او تأييدا . ولا يستبعد انهم كانوا يترقبون في المؤتمر
فرصا تسوغ تدخلهم في شئون مصر عن طريق وكلاء قنصلياتهم هؤلاء .

ويظهر ان التهديد بالاستعانة « بالاعلام الاجنبية » ، امر لابلحتملة الولاء
الوطنى ؛ ويبدو ان ما عسى ان يكون ساغ به هذا الامر لدى البعض ، ممن كان
لهم بعد ذلك نشاطهم الوطنى في قيادة ثورة ١٩١٩ مثل بشرى حنا ، ما ساغ
به هذا الامر لديه انه لم يكن يهدد حكومة وطنية ، انما يوجه تهديده الى حكومة
يمسك المعتمد البريطاني بخيوط التحكم فيها . ولا تخفى دلالة ان وكيل وزارة
الداخلية الذى تلقى تهديد بشرى حنا ذلك ، اجاب عليه بأن طلب اليه مقابلة
مستشار الوزارة وهو انجليزى . والمعروف ان السياسة البريطانية كانت
- منذ احتلال مصر - تبغض الامتيازات التي تتمتع بها الدول الاجنبية
الاخرى ، وتخشى من تدخلها في شئون مصر ، وتسمى لان تنفرد وحدها بها
. ومن المعروف ان احمد لطفى السيد - على ما جاء بمذكراته - فكر يوما مع
الخدوي عباس ومصطفى كامل في السنين الاخيرة من القرن التاسع عشر ، في
ان يسافر الى سويسرا ، فيكتسب الجنسية السويسرية ليعود بها الى مصر
قادرا على اصدار صحيفة تعارض الانجليز ، وتتحصن في نشاطها بالامتيازات

الاجنبية . وعلى اى حال فان تهديد بشرى حنالوكيل الداخلية ، يحتاج في تقييمه الى الكشف عن المزيد من المادة التاريخية في هذا الشأن . لتقدير ما اذا كانت الوكالات القنصلية هذه قامت بدور سياسي مالمصالح قنصلياتها ام كانت قاصره النشاط على الشؤون المالية والتجارية ، والمهم فى هذا السياق هو التقييم العام للمؤتمر ، مع عرض الامور بتعقيداتها وتشابكاتها الواقعية .

والذى يظهر جليا ، ان صحيفتى «مصر» و « الوطن » كاننا من اهم منابر الدعوة للمؤتمر ، وان اخنوخ فانوس كان من اهم زعماء هذه الدعوة . ويظهر من حديث بشرى حنا سالف الذكر ، ان كان من دعاة المؤتمر فريق من وكلاء القنصليات الاجنبية ، وعلى علاقات وارتباطات اقتصادية بهذه القنصليات ودونها . كما ان اهم عائلتين من عائلات كبار الملاك شارك كبراؤها فى المؤتمر هما عائلتى خياط وويصا ، وهما عائلتان خضعتا لنفوذ المبشرين الاجانب وصاربا بروتستانتيتين ومن اقنئ اصحاب الاراضى فى الصعيد ، وكان جورجى بك ويف هو رئيس اللجنة الدائمة للمؤتمر القبطى ، وجاهد اخنوخ فانوس لان تكون له رئاسة المؤتمر ولكنها نيطت ببشرى حنا . وبذلك يلاحظ ان الحرص على عقد المؤتمر فى اسيوط، لم يكن فقط بسبب ان نسبة القبط فيها اكبر من نسبتهم فى غيرها من مدن مصر ، ولكن لان اسيوط كانت معقلا لحركة التبشير البروتستانتى ، ومركزا للارساليات والمدارس البروتستانتية فى مصر . والحاصل ان مجلس المرسلين الامريكيين البروتستانت كان يعقد جلساته فى الايام ذاتها التى انعقد فيها المؤتمر القبطى ، وفى اسيوط نفسها ايضا . وعندما انعقد المؤتمر رحبت به كنائس الارساليات ، والقى « تروتر » القس الكندى فى اجتماع أعضاء كنيسة نهضة القداسة ، خطبة دعا فيها الى الصلاة من اجل نجاح مؤتمر الاقباط وايد مطالب « المسيحيين المصريين » ، وقال « اسأل الله ان يعطى نعمة للمندوبين عن المصريين فى امين الشعب الانجليزى حتى ينظروا بعين الرضا الى المطالب القبطية ، ان افكار الملوك كثيرا ما تكون معاكسة لآراء الشعب ، ولكن للصلاة قوة فى تحويل الملوك ، وان الله تعالى سيحول قلوب الانجليز بالحنو والرافة نحو الاقباط . كما خطبه قسيس الكنيسة الانجيلية طالبا بركة الله للمؤتمر (٢٠٢) .

وكانت صحيفتى «مصر» و « الوطن » لا تكفان عن الاثارة وعن الهجوم الشديد على كل من يعارض عقد المؤتمر . وقد حددت صحيفة «مصر» جدول اعمال المؤتمر قبل انعقاده فى ثمانية مقالات نشرتها متتابعة فى الفترة بين ٢٧ يناير و ٢٨ فبراير ١٩١١ ، وتحصل هذه المطالب فى تقرير مبدا المساواة فى تولى الوظائف العامة ، وتمثيل الاقليات فى الهيئات النيابية ، وتوزيع ضريبة الخمسة فى المائة التى تجبها مجالس المديرىات لشؤون التعليم ،

توزيعها بما يضمن استفادة القبط من حصيلة ما يؤدونه في تعليم اطفالهم ،
وتقرير عطلة اسبوعية يوم الاحد للاقباط ، وان تتساوى الشئون القبطية
بالشئون الاسلامية من حيث مبدأ حصولها على حصة من الانفاق في ميزانية
الدولة ، مثل المحاكم الشرعية والمجالس المليية . واثارت الصحافة جراً من
التوتر الشديد . واستعملت اعنف العبارات وانبأها في هذا الشأن ، وقد
هاجم اخنوخ فانوس ، لطفى السيد بأعنف العبارات على معارضته انعقاد
المؤتمر .

المواقف السياسية :

أما بالنسبة لموقف الراى العام في مصر والأحزاب السياسية بمن فيها
من مسلمين وأقباط ، من انعقاد المؤتمر ، فهو يتحصل في النقاط الآتية :

أولاً : كان الحزب الوطنى يرى أن حوادث السنة الماضية تكشف عن
أن السياسة البريطانية تنتقل من « المحاسنة الصورية الى المشاكسة
الحقيقية » ، ويظهر هذا من مقاومة الانجليز لمؤتمر بروكسل الذى عقده
الحزب الوطنى ، ومن اعادة العمل بقانون المطبوعات الرجعى القديم لردع
الصحافة الوطنية ، واصدار قانون النفى الإدارى الذى يعطى السلطة
الإدارية حقاً نفى من ترى ابعادهم الى مناطق نائية كالوحدات الداخلة ، ومن
سلسلة الانتذارات والمحاکمات التى تعرضت لها الصحافة الوطنية ، كما
يظهر من خطب روزفلت السابقة وتصريحات رجال الحكومة البريطانية .

وفي هذا السياق من الحوادث رؤى أن « اخواننا الاقباط مدفوعون
لمعقد هذا المؤتمر بدافع خفى وتقرير اجنبى » ، وانه اذا كان مؤتمر بروكسل
قد لطيح سمعة بريطانيا وعمل على نحو الصورة التى ترسم بها نفسها في
أوروبا ، وهى أنها تعمل على تمدين مصر وتحضيرها ، فإن من شأن الخلاف
الطائفى في مصر أن يعيد الى بريطانيا بعض حجتها ضد الحركة الوطنية
المصرية . وأن أمر المؤتمر لا يعدو أن يكون تنقيداً للسياسة البريطانية
التقليدية ، وهى استمالة الاقلية في أى بلد محتل للاستعانة بها ضد الاكثرية ،
وانه اذا كانت للاقباط مطالب تتعلق بالمساواة في الوظائف واستثناء الخدمات
العامة ، والاخرى بهم أن يتقدموا بمطالبهم الى من يسيطر على الحكم المصرى
وهم الانجليز . وليس للمصريين سيطرة على حكومتهم ، ولا للمسلمين في مصر
سيطرة عليها حتى توجه لهم هذه المطالب . وأن المسلمين مستعدون للوقوف
بجانب اخوانهم في هذا الامر ان كان حقاً . وإذا كان الامر هكذا فلا ينبغي أن
يعقد مؤتمر قبطى ولا مؤتمر اسلامى ، وانما يعقد مؤتمر «مصرى» يطالب
بحق المصريين عامة في وظائف حكومتهم ، ضد منافسيهم من الموظفين الاجانب ،
وضد سيطرة الاحتلال البريطانى على هذه الحكومة . وكان الحزب الوطنى
يعمل على نفى تهمة التعصب الدينى عنه ، ويتحدث رجاله عن أن صلة حزبهم

بالاقباط قديمة ، وان له من فضلاء القبط أعضاء فيه ، ومن هؤلاء بشرى حنا الذى رأس المؤتمر القبطي ، وسينوت حنا الذى تولى امانة صندوق المؤتمر . وانه لما دعا الحزب المصريين للاكتتاب فى تمويل انشاء تمثال لمصطفى كامل ، ساهم كثير من اعلام القبط فى حركة الاكتتاب ، ومنهم ويصا واصف ومرقص حنا وقلينى فهمى وغيرهم (٢٣) .

وبالنسبة لحزب الأمة ، عارض لطفى السيد فى «الجريدة» عقد المؤتمر القبطي ، وذكر ان وراء هذه المسألة مقاصد خفية ومكايد معقودة للاضرار بالأثرية ، وللتطاول بالاضرار بالوحدة الوطنية العامة ، لتصبح فريسة للمطامع الاجنبية . اما حزب الاصلاح على المبادئ الدستورية فقد كتب الشيخ على يوسف فى صحيفته « المؤيد » ، يرد على مطلب المساواة فى التوظيف قائلا ، ان مجموع الموظفين القبط يزيد على ٦٠ ٪ ، وانهم الكثير منهم بالتعصب . واذا كان من الحزب الوطنى وحزب الأمة قد اعترض على فكرة المؤتمر من وجهة جامعة مصرية ، فان الشيخ على يوسف فقد استلجج للجدل الطائفي . ودعا اسماعيل ابازة الى تأليف لجنة للتوفيق بين الاقباط والمسلمين .

ثانيا : رغم ان الأحزاب السياسية المختلفة وقفت - مع اختلاف مواقعها ودوافعها - تعارض فكرة عقد مؤتمر طائفي ، وابتدت الشكوك نحو ما يحرك هذه الفكرة من مصالح اجنبية ومن عوامل ترمى الى تفتيت الوحدة الوطنية ، فانه ما ان ظهر امتناع الحكومة أولا - عن الموافقة على عقد المؤتمر، حتى وقف الحزب الوطنى وحزب الأمة ضد الحكومة ، واعتبر كل منهما هذا الموقف منها عدوانا على الحرية يتعين معارضته . وأوضح الحزبان انهما يعارضان فى عقد المؤتمر على اساس ان يفتح الداعون له بفساد فكرته ، وان يعدلوا من انفسهم عنها ، او ينكشف موقفهم امام الجماهير المصرية من قبط ومسلمين ، فلا ينالوا تأييدا منها ويخيّب عملهم ، اما «حق» اية فئة فى عقد مؤتمر لها دون منع من الحكومة ، فهذا امر آخر يتعين الدفاخ عنه . وان جواز منع الحكومة لهذا المؤتمر ، ليشكل سابقة يمكن ان تكرر بها بالنسبة للنشاط السياسى للأحزاب المختلفة .

كتبت « الجريدة » تقول انه مهما كان اللسان الذى خوطب به اصحاب الدعوة لعقد المؤتمر ، ومهما كانت حجة الحكومة فى منعه او تعديل مكان انعقاده ، فان هذا التصرف من الحكومة فى الظروف الحاضرة ، ومع الاعتبار بحداثة عهد البلاد بالحرية الشخصية ، ليس منطقيا على قاعدة التسامح ، « نحن نرى مبدأ الحرية فوق كل مبدأ » ، والمحافظة عليها فوق المحافظة على كل شيء ، نرى ان الاقباط احرار فى اختيار الموضع اللائق باجتماعهم ، كما نرى ان الحرية فى اختيار مكان المؤتمر من المباحثات القانونية . فاماذا يكون الامر لو ان المؤتمرين لم يصغوا الى ما سمى نصيحة من قبل الحكومة ، هل

يمنعون بالقوة ، ولئن كان ذلك أين هي الحرية » . كما ذكرت الصحيفة انه مع انكارها تعرض الحكومة لحرية الاجتماع ، وانكارها أى سبب يمكنه أن يقلق المؤتمرين ، ماداموا ضمن دائرة القانون ، تقول ان الحكومة لم تبدأ الا نصيحة غير رسمية .

وذكرت « اللواء » صحيفة الحزب الوطنى « ان الحرية واحدة لا تتجزأ ، ومن يطلب الحرية لنفسه يطلبها لجميع الناس ، حتى اللذين لا يكونون على رأيه . وقد احتججنا على الضغط الذى أحدثته الحكومة غير مرة على حرية الصحافة والخطابة والاجتماع ، ولذلك لا يسرنا منع الحكومة عقد المؤتمر القبطى ، وان كنا لا نرى موجبا لهذا المؤتمر ، اذا كان الغرض منه ما نشره المشيرون لجمعه . وذكرت انه اذا كان بعض المشايخين الاقباط يلبصو الى الضغط على حرية فريق من المصريين ، فان الواجب الا تعطى الحكومة حق الضغط على حرية أحد لى سبب ، واذا كان للحكومة عذر فى منع اجتماع يقصد الى الزأمة ضد فريق آخر « فأننا لا نعلمها ولا نجد سببا يبرر الضغط على حرية الاجتماع ، فانما اقيمت الحكومات للاحتياط ومنع الفتن بعد حدوثها لا التعرض للناس قصد منع الفتن » .

وكانت صحيفة « العلم » (احدى صحف الحزب الوطنى) قد طالبت الداعين للمؤتمر أن يختاروا مكانا له غير مدينة أسبوط ، قلميما علمت ان الحكومة تتدخل فى الموضوع لمنع الاجتماع ، بادرت تعبد من موقفها ، « لم تكن تتوهم ان الحكومة ستتدخل فى الأمر ، لأن حرية الاجتماع يجب احترامها وعدم مسها بسوء ، لذلك لا نظن ان الحكومة تقدم على تقرير شيء حينئذ . هذا الاجتماع لو أصر القبط على عقده هناك » ، وغبرت عن أملها فى أن تدرك أغلبية القبط « ان القائمين بتلك المشايخيات مبطلون فى دعواهم لا يقصدون الا مصلحتهم الدائية » .

ويظهر من ذلك ان كلا الحزبين لم يشأ أن يقف الى جانب حكومة يسيطر عليها الاحتلال والخديو ، ضد مطلب فئة من فئات الشعب ، مهما كان هذا المطلب غير مقنع لأى منهما . وكان تقديرها - من ثم - ان الخلاف الحاصل ينبغى أن يكون فى ساحة الراى العام وحدها ، وتقتصر أسلحتهم على الجدل والخدماء والهجوم المتبادل فى المناظر العامة ، ولا ينبغى أن يتجاوز ذلك الى استعداد حكومة غريبة عن كلا الطرفين المتحاورين ، حكومة يسيطر عليها ممن يشبهه فى أنهم باذروا بذور الفتنة . واذا كانت المشكلة الأساسية هى وجود الاحتلال والسلطة الاستبدادية للحكومة ، فلا ينبغى لأية مشكلة أخرى أن تطفئ على هاتين ، والأى تحققت سياسة الاحتلال والاستبداد . وعلى العكس فان التذكير المستمر بالمشاكل الأساسية هو الخيط يخل غيرهما مما يرتبط بها والكشف عن حجمه الحقيقى فى اطار الأهداف القومية العامة . بهذا الوعى والنضج السياسى عولج الأمر ، ولا شك

أن ذلك ترك أثره على المؤتمر نفسه ، إذ وجد المؤتمر أنفسهم الحماية من معارضتهم ، ووجدوا أن اجتماعهم يرجع بعض الفضل في تحقيقه إلى المعارضين لهم في فكرة المؤتمر ذاتها ، ففرضت وحدة الحركة الديمقراطية نفسها ، ووجد المجتمعون أنفسهم - مواجهين لا بمسلمين ولا بأحزاب أخرى ، ولكن مواجهين بالحكومة والاحتلال فقط .

ثالثا : وقف كثرة من القبط ضد فكرة عقد المؤتمر القبطي . وكتب واصف غالى ابن بطرس غالى ينوه بالجهود التي تبذل لدعم الوفاق بين عنصرى الأمة ، وقال أن هذا الوفاق لا يحتاج إلى لجان ولا مؤتمرات ، وأنه هو شخصيا قد تناسى الحملات التي وجهها بعض الكتاب ضد والده ، « فعملوا إذن يا معشر المسلمين والأقباط ، لنضم بعضنا إلى بعض كالبنيان المرصوص ، حتى لا يميز في المستقبل بين مصرى ومصرى ، والعمل جميعا باخلاص لما فيه خير البلاد (٢٤) » . وعارض المؤتمر وقاطعه ويصا واصف ، وكان الداعون للمؤتمر يخشون من قوة المعارضة النابعة من صفوف القبط واحتمال إفشائها للمؤتمر . وكتبت صحيفة «الوطن» تدافع عن وجوب انعقاد المؤتمر في أسيوط ، حتى لا يتمكن « أخوان يهوذا الاسخريوطى (تقصد ويصا واصف) من افساد عمل هذا المؤتمر السلمى .. (٢٥) » . وفي ١١ مايو ١٩١١ كتبت « المؤيد » أن الذين انضموا إلى المؤتمر لم يكونوا إلا فئة صغيرة من أصحاب الأقطان الأغنياء بالوجه القبلى ، وأنهم أنفسم لم يدعوا أنهم يمثلون أكثر من ١٢ ألف من مجموع الأقباط البالغ في مصر وقتها ٧٠٠ ألف قبطي . وذكر كتاب «تذكار المؤتمر القبطي» أن عدد الحاضرين في المؤتمر بلغ ١١٥٠ شخصا ينوبون عن ١٠٥٠٠ قبطي من جميع أنحاء القطر .

ويذكر الكتاب ذاته - رغم تأييده الشديد للمؤتمر ونشرة لقراراته وتسميته له بالمؤتمر القبطي الأول استهدافا لانعقاد غيره تباعا - يذكر أنه قبل عقد المؤتمر ، وبعد مقتل بطرس غالى ، توالى اجتماعات الأعيان لتقرر الخطة الواجب اتباعها ، « ولكنها لم تكن ممثلة للطائفة تمثيلا حقيقيا ، كان أقل خلافا في الآراء يتهدها بالانقسام والتخاؤل ، حتى أنه يمكن أن يقال أن الاجتماعات المتعددة التي انعقدت في العاصمة أنجبت كلها على شيء وخصوصا لضعف النفوس » ، وأنه أزاء فتور أعيان الطائفة وقعودهم عن العمل العام ، « فإن نحو ستة أو سبعة من أوفر الشبان أخلاصا وتهديبا تعافدوا فيما بينهم على أن يعملوا للخير العام لا يعلنون عن أنفسهم ولا يجاهرون بعملهم إلى أن يصلوا إلى الغرض المطلوب » فكانوا يكتبون العرائض إلى المسؤولين يثيرون الموضوع (٢٦) .

والذى يفهم أيضا من حديث « التذكار » أن فكرة عقد المؤتمر بدأت بعيدة تماما عما يسمى بمطالب الأقباط ، وعما نفلت من أجله فيما بعد . بدأت الفكرة موجهة ضد رجال الإكليروس في ١٩١٠ كحلقة من حلقات

الخلاف الممتد بين انصار المجلس الملى وبين رجال الكنيسة . ويذكر صاحب « التذكار... » انه لما اشتد الخلاف « بين ابناء الطائفة القبطية ورجال الكليروس سنة ١٩١٠ » اتفق جمهور من الاعيان وذوى الراى على عقد مؤتمر يحسم هذا الخلاف ، وينظر فى المسائل القبطية تحت رئاسة بشرى حنا ، « ووقع عدد كبير من ابناء الطائفة تعهدا بانضمامهم الى مؤتمر هذا نصه : حضرات بشرى بك حنا رئيس لجنة اصلاح الشئون الداخلية للاقباط الارثوذكس واعضاء اللجنة المذكورة . انا الموقع على هذا اقرر انى قبلت ان اكون عضوا بالمؤتمر القبطى لاصلاح الشئون الداخلية وان اعمل للوصول الى حسم الشقاق القائم الآن فى الطائفة والى تحسين حالة الاقباط الداخلية المادية والأدبية بطريق انشاء ادارة منتظمة لاوقافها ومدارسها ... » . وحدد لانعقاد المؤتمر يوم ٢٤ فبراير ١٩١٠ فى مدينة اسيوط ، ثم عاق انعقاد المؤتمر مقتل بطرس غالى فى هذه الفترة . وفى فبراير التالى سنة ١٩١١ حدث « ان كبار واعيان الاقباط الاسيوطيين اجتمعوا عقب الاحتفال بذكرى الفقيد (بطرس غالى) وتباحثوا فى المسألة القبطية وانتخبوا لجنة من عزلو بشرى حنا رئيسا وحضرة جورجى بك وبصا وجناب الخواجة بسطورس خياط كبير عائلة خياط الشهيرة وسينوت بك حنا امينا للصندوق وتوفيق بك دوس سكرتيرا ، وقررت هذه اللجنة دعوة جميع وجوه واعيان الاقباط فى جميع جهات القطر لعقد جمعية عمومية منهم فى مدينة اسيوط يوم ٦ مارس ... » ووجهت اللجنة فى ٢٥ فبراير منشور الى المدعويين بهذا المعنى ، ووردت به عبارة « وحيث ان حضرتكم ممن تعهدتم بالانضمام للجمعية العمومية المذكورة للاخذ بيد الطائفة فى سبيل رقيها ورفع شأنها » ، كما ورد ان غرض الاجتماع هو البحث فى « شئون الاقباط المدينة » (٢٧) .

ويفهم من ذلك جميعا ان الدعوة للاجتماع قد وجهت قبل انعقادها بنحو اسبوع واحد ، والبست غير لبوسها ، اذ بدت فى ظاهرها كما لو كانت دعوة للبحث فى شئون الاقباط الداخلية وفى الخلاف بين المجلس الملى ورجال الكليروس . وكانت الاحالة الى التعهد القديم موحية بذلك ، كما كانت عبارة « الشئون المدنية » مؤيدة لقصد التلبيس . وكانت المدة بين توجيه الدعوة وانعقاد المؤتمر من القصر بحيث لا تسمح بجلاء الصورة . ولعل ذلك مما يؤكد صحة ما تردد فى المؤتمر المصرى (الاسلامى) بعد ذلك من ان انعقاد المؤتمر القبطى تم فجأة فى ايام معدودة ، على ما سترد الاشارة اليه فيما بعد . ولعل هذا الحرص على تلبيس الغرض من الاجتماع مما يسمح بالاعتقاد ان بعضا من المدعويين قد لى دعوة المؤتمر من غير ان تتضح لديه اهدافه الحقيقية . هذا وبرغم ما كانت تكتبه صحيفتى « مصر » و « الوطن » ، فان الاحتمال يظل قائما ان يتصور بعض المدعويين ان هدف الاجتماع هو بما صرحت به بطاقات الدعوة . ويلاحظ فى هذا الصدد ايضا ما سلفت الاشارة اليه من ان الشأن

السته أو السبعة الذين جهدوا في إثارة الموضوع كانوا يعملون بغير اعلان ولا مجاهرة ، على ما صرح بذلك صاحب « التذكار » .

وتل ذلك يلقي ضوعا على الوزن الحقيقي لحركة المؤتمر ، ويكشف عن عدم تمتعها بتأييد جماهيري ذي وزن يعتد به بين الاقباط . كما يلقي ضوعا على ان المحركين الحقيقيين للمسألة كانوا ذوي ارتباطات « أجنبية » ما ، أما بالنسبة لوكلاء لفناصل او لمن كانوا على علاقات بحركات التبشير البروتستنتى . ويذكر احمد شفيق ان تولى الدعوة للمؤتمر كان مطران اسيوط « وجماعة من اعيان الوجه القبلى » .

والحاصل انه رغم تأييد مطران اسيوط لانعقاد المؤتمر واشتراكه في الدعوة اليه وافتتاحه اياه وحضوره جلساته . فان بطريرك الاقباط الانبا كيرلس الخامس قد اظهر شيئا من النفور من هذه الدعوة ، وابتدى التخوف منها والحد ، راصدر بيانا ذكر به انه ان كان يسره اجتماع كلمة ابنائه على ما فيه خير الجميع « الا ان جعل المفاوضة على مثل هذه الصورة ، ودعوة الجم الغفيرة من ابناء الطائفة للاجتماع والمفاوضة في مثل مدينة اسيوط ربما يوجد اشغال البال ويسبب قلق الخواطر » ، وطالب المؤتمرين بالا يكون مساعيمهم في رقى الطائفة عرضة للتقول ، والا يحدث عنها ثوران فى النفوس ، وان يستعملوا الحكمة وان يتخذوا الوسائل القويمة مع الروية والتلنى . وقد هاجمت صحيفتا « مصر » و « الوطن » بيان البطريرك ، وذكرتا ان لاشان لقبطته بمثل هذا الامر (٢٨) .

المؤتمر القبطى :

ويبدو ان جو الحذر من التفتت الوطنى ، قد شمل البلاد فى تلك الايام . وفرض هذا الجور نفسه المؤتمر ورجاله . ويبدو انه فرض نفسه ايضا فى اختيار خطباء المؤتمر ورئاسته . فقد اختير لرئاسته بشرى حنا رغم حرص اخنوخ فانوس - ذى الاتجاه المتطرف - على ان تكون له الرئاسة . كما ضم نخبة من العناصر التى لعبت بعد ذلك دورا هاما فى الحركة الوطنية ، مثل مرقص حنا وسينوت حنا . وحتى دعاة الشقاق امثال اخنوخ فانوس ، فقد لوحظت فى كلماتهم نفعة الهدوء والرغبة فى التآليف والمحاسنة . ولم يكن ذلك منه - فيما يبدو - الا مراعاة لما عسى ان يواجهه من معارضة داخل المؤتمر وبين الاقباط ، ان استعمل ذات اللجة الحادة التى كان يكتب بها فى الصحف . وكان صخب صحيفتى « مصر » و « الوطن » أمرا بعيدا تماما عن الجو الذى ساد المؤتمر نفسه عند انعقاده .

كان الوحيد الذى حضر جلسات المؤتمر من كتاب الصحف غير القبطية ، هو عبد القادر حمزة ، وخالط الكثير من اعضاءه . وكان من اهم الملاحظات

التي سجلها في صحيفته « الأهالي » في ١٤ مارس ١٩١١ ، « أعجبتني من خطباء المؤتمر أنهم ضربوا في أقوالهم على نعمة اتحاد المسلمين والاقباط ، وأعجبتني على الإحصاء بصعيق السامعين لكل كلمة أو إشارة أريد بها وجوب هذا الاتحاد ولا ريب في أن المسلمين أول المرشحين بهذه النعمة » .
والحق أن جو الحذر الذي شمل البلاد قد فرض نفسه على المؤتمر ، فضلا عن تأثير العناصر المتعلقة داخله . والحق أيضا أن المؤتمر اكتسب خطورته الأساسية على الوحدة الوطنية ، من فكرة انعقاده نفسها ، أي انعقاده على المستوى الطائفي لا على المستوى الوطني العام ، ومن جو التوتر والحدة الذي خلقته بعض الصحف والكتاب من الاقباط والمسلمين .

وقد وزع على الحاضرين للمؤتمر كتيب بنظام المؤتمر من حيث لجانه الرئيسية والإدارية وصدور القرارات منه بالأغلبية المطلقة وطريقة ابداء الرأي والتعليق وغير ذلك . وأهم ما أثبتته هذا النظام ما شملته المادة ٧ منه « الخطابات التي تلقى في الجمعية العمومية محددة ومبينة ، والخطباء الذين كلفوا مبيتون أيضا ، ولا يجوز لأي شخص غيرهم أن يخطب في أي موضوع كان ، إلا إذا عرض طلبه على لجنة الإدارة بيوم على الأقل مرفقا به صورة الخطاب بحرفيته » ، ولا يخفى ما في هذا النص من حرص شديد على الانضباط وتفادي المفاجآت ، وأهم ما أثبتته النظام أيضا ، ما شملته المادة ١٠ منه « لا يجوز مطلقا التعرض للمسائل السياسية أو الدينية ، ومن خالف ذلك يمنع أولا ، فإن أصر على هذا التعرض فيطرد من قاعة الجمعية » . وقد التزم هذا الحظر أثناء انعقاد المؤتمر التزاما يستبعد منه الشك في جديته ، أو في احتمال أنه وضع فقط لتسوية انعقاده أمام السلطات . وإذا استبعد من النقاش المسائل السياسية والدينية ، فلم يبق المجتمعون لأنفسهم مجالا للحديث إلا فيما يمكن تسميته « بالمسائل الاقتصادية » وهي ما أطلق عليه رئيس الجلسة في يوم الافتتاح لفظ (الشؤون المالية والاجتماعية) . وهي ذاتها ما عبر عنه مرقص فهمي (وكان من أشهر محامي عصره بالجلسة الرابعة من جلسات المؤتمر بقوله « أجمع الاقباط كما يجتمع الاطباء وكما يجتمع المحامون ، لأن بينهم جامعة خاصة ورباطا طائفيا .. هم لا يريدون إلا تمكين الشعور الوطني في النفوس » .

انحصرت مسائل المؤتمر حسب البيان الذي أصدرته لجنة الدعوة فيما يلي نصه :

أولا : مساواة جميع المصريين في احترام يوم الراحة الديني الذي تقضى عليهم معائدهم الدينية باحترامه ، وبالتالي إعفاء موظفي الحكومة وطلبة المدارس المسيحيين من الاشتغال يوم الأحد .

ثانيا : التحويل على الكفاءة دون سواها في الترشيح في الوظائف العمومية

للمصريين ، بدون أن يكون هناك دخل لاي اعتبار آخر ، وبالأخص بدون ذكر النسبة العددية على الإطلاق .

ثالثا : تشخيص جميع العناصر المصرية فى جميع مجالسها النيابة تشخيصا يضمن للجميع المدافعة عن حقوقهم والمحافظة عليها .

رابعا : تمتع الاقباط بجميع حقوق التعليم الأهالى القائمة به الآن مجالس المديرية ، وتجبى لأجله ضريبة الخمسة فى المائة من جميع المصريين .

خامسا : جعل خزينة الحكومة المصرية مصدرا للانفاق على جميع المرافق المصرية بالسواء ، بدون فارق بين مورد ومورد ... » .

وفى يوم الافتتاح فى ٦ مارس ١٩١١ ، حرص المؤتمرون على تأكيد الانتماء الكامل للوحدة الوطنية بغير إثارة شك ، فارتفع العلم المصرى فوق البناء الذى اجتمعوا فيه ، وابتدىء بعزف السلام الخديوى ، الى غير ذلك من المظاهر . وأعلن رئيس الجلسة الافتتاح « باسم الله وفى ظل الحضرة الخديوية الفخيمة » ، ثم تحدث مطران أسيوط طالبا الى الله أن يبارك الحضور ، وطالبا الى المدعوين أن يحافظوا على أحسن العلائق مع بقية اخوانهم المصريين . ثم تكلم حبيب فبمى انحامى وطالب الحضور بوصفهم أولياء الطائفة وأوصيائها ورؤسائها بالا يفرطوا فى ذرة من حقوقها .

كان أول الخطباء نيخائيل فانوس المحامى بالقيوم ، تكلم عن « توفيق عرى المحبة بين المسلمين والاقباط » ، قال « تختلف مصر عن باقى الأمم المتكونة من عناصر مختلفة الأديان ، بأن هذه شعوبها من أصول متبااعدة ويمعتقدات وعوائد متباينة . أما مصر فشعب أصله واحد من سلسلة واحدة من آلاف من السنين ، لم يمتزج بهم الاجنبى الا بجزء أو بنصف جزء من منه ابتلم فى المجموع ... زد على ذلك أن عوائد القوم هى للواحد كما هى للآخر والقوم هم المسلمون والاقباط » ، وهم من الاسكندرية حتى أسوان يشكلون مجموعا واحدا لا يميزهم الا المعتقد ، ومن الظلم تسميتهم بأنهم عنصرين ، « فليست العقائد هى التى عليها الأساس بل الجنسية » وأن قلوب المسلمين والاقباط متحدة بوحدة الجنسية والعوائد ، وأن وجد أحيانا بعض الفتور والنفور فسيبه الجهل ، « وأن الظلم العام فى البلاد والحكومات الفاسدة قد يكون سببا ... » ، وتكلم عن خبرته منذ تعلم بالمدارس حتى صار محاميا ، وصداقته للمسلمين فى كل المراحل ، وأنه كان فى طفولته يرى المسلمين بدار أليه أكثر مما يرى الاقباط ، وكان لديه الحصر والسجاجيد ليصلى ضيوفه المسلمون أن حزن وقت الصلاة . وأطنب فى ذكر هذه الشواهد . ثم أشار الى أن شيوع العدل والمساواة هو الخلق بتهذئة الخواطر ، وحمل على من يمزج السياسة بالدين ويتخذ الدين أساسا للرابطة السياسية ، « يقولون للمسلم أن أخاك هو المسلم ولو من آخر أقطار المسكونة ، ليبعدوه عن أخيه

القبلى وهو شقيقه وابن امه نريد ان تمتنع الفتنة ، نريد ان يتفاهم الكل معنا اننا مصريون قبل كل شيء تجمعنا رابطة واحدة هى الجنسية والوطن ... ناشدتك الحق ايها الاخ المسلم ، لمن تحن نفسك وانت غريب عن هذه الديار ؟ اليس للقبلى قبل التركى او الروسى المسلم . ثم اورد بياننا لمطالب المؤتمر مما سلعت الاشارة اليه . واختتمت كلمته بالهتاف «لتحى مصر للمصريين » .

ثم تحدث آخنوخ فانوس عن « اعفاء الموظفين والطلبة الاقباط من العمل يوم الأحد » . فذكر ان اقباط مصر من اقدم الطوائف المسيحية ، وهم مسيحيون من ألف وثمانمائة وخمسين سنة ، وان المسيحية تأمرهم بالتعطل يوم الأحد لانه « سبت مقدس » ، محاولا ان يثبت ان اجازة الاحد امر آلهى ، واستثار الشعور بالخطر لدى الاقباط ان يدرس اولادهم يوم الاحد فيتعودون اهدار أوامر دينهم . ولما انتهت كلمته طلب سكرتير الجلسة الاقتراح على هذا الطلب فعارض البعض مطالبين ان يسمعوا قبل الاقتراح وجهة النظر المعارضة لما قيل . ويبدو انهم لم يمكنوا فانتهى الامر بموافقة الاغلبية « على الاكتفاء برفع الانتماس الى سمو الخديو » .

وفي بداية الجلسة الثانية ، تليت رسالتان وردتا من محمد بك وحيد * وبولس بك حنا ، تطالب المؤتمرين بتقوية الوحدة الوطنية وازالة سوء التفاهم . ثم خطب توفيق دوس عن « اسناد الوظائف للاكفاء المصريين بلا تمييز بين عنصر وآخر » . فذكر ان الوظائف العمومية ليست تركة عن الحكومة تفسم تبعاً للنسبة العددية ، ولا هى ارض سائبة يملكها اول من يضع اليد عليها ، ولكنها « المراكز التى اوجدها القانون والنظار لادارة دفة الاعمال العامة التى تقوم بها البلاد وتحفظ بها كيانها . . » ، ثم قال « من المضر جداً بكان الامة المصرية ان يطلب الاقباط من وظائف الحكومة نصيباً يوازى نسبتهم العددية ، فان هذا قد يستلزم ان يتربع فى دست المناصب العليا قوم غير اكفاء لادارتها لا لعله الا كونهم اقباطا . . قلت واكرر ان النسبة العددية يجب ان تمحى » ، فاذا كان يهودى مصرى هو الأكفأ ، تعين تقديمه على المسلم والقبلى على السواء خدمة للجميع ، « ليس من شئون وظيفتى ان اكون مسيحياً او مسلماً او يهودياً ، بل كل شئون وظيفتى مدنية محضة . ثم ذكر انه لا يوجد فى القوانين المصرية والأوامر العالية اى دليل على تمييز طائفة على طائفة اخرى فى التوظيف ، بل هى صريحة فى حصر شروط التوظيف فى الجنسية المصرية والكفاءة الشخصية ، ولكن مصدر الشكوى لايتأتى من القانون ولا من الواقع النظرى ، ولكنه يجيء من تنفيذ القانون ، اى من

* كان محمد وحيد قد انشأ « الحزب الوطنى الحر » كحزب معارض للحزب الوطنى الذى انشأه مصطفى كمال . واشتهر محمد وحيد فى تأييده الصريح للاحتلال البريطانى .

توفيق دوس بعد ثورة ١٩١٩ كما سيجيء عن هذا الموقف ، ولاقى فى ذلك معارضة شديدة من جماهير الاقباط . وما تنبى ملاحظته انه بعد انتهاء هذا الخطاب ، طالب يوسف صدقى سيدهم بان يكون شرط الكفاية هو « المقياس الوحيد للوصول الى المناصب العمومية للاجنبى والمصرى على السواء » ، فعارضه المؤتمر فى هذه الخصوصيه . واكدت هذه المعارضة ان المؤتمر يقف فى عمومها فى هذه المسألة مدافعا عن التمسير وعن الجامعة الوطنية ، فى مواجهة التميز الطائفى الذى يفتت هذه الجامعة ، وفى مواجهة السيطرة الاجنبية التى تتهددها . وقال اسعد مقار ان المؤتمر خاص بمصر والمصريين ، وقانونه يحرم الباحث المتعلقة بالاجانب .

وبالجلسة الثالثة ، وبعد تلاوة برقيات التهئة الواردة اليه من جامعة كمبريدج ، ومن جمعية السيدات القبطيات بالقاهرة ، ومن محمد توفيق الأزهرى صاحب جريدة الرائد العثمانى ، القى مرقس حنا خطابه عن « تشخيص الأقباط فى المجالس النيابية تشخيصا يضمن لهم حقوقهم » . بدأ كلمته بقوله « انى أبغض كل البغض ، وادفع بكل قواى وكل احساسى وكل شعورى ، حفظا لذلك الوطن العزيز الذى لا ينكر على أحد انى احببته حبا جما ، ادفع بكل ما فى استطاعتى تلك الطريقة التى عرضت احيانا ، رهى ان يعين فى القانون عدد مخصوص من الاقباط ، لآنى أبغض أن يذكر القانون كلمة قبطى ومسلم » ، وان الواجب على كل مصرى يريد ان يقوم بواجبه نحو وطنه ، ان يعمل على عدم ذكر كلمتى قبطى ومسلم عند التعرض للشئون المصرية العمومية . وكان بهذه المقدمة يرد على من يدعوا بين الاقباط تشككا فى استفادة القبط من الحياة النيابية والدستورية ، مثل صحيفة « الوطن » وذكر مرقس حنا انه لا يوجد قبطى لا يبقى الدستور لآنه أمنية الجميع ، ولأن الهدف الواحد للمصريين هو اشتراكهم فى ادارة شئون الأمة . ثم ذكر ان الاقلية تبغى ان يكون لها وجود حقيقى فى المجالس الدستورية النيابية او الشورية ، وان تشارك فعلا فى هذه السلطة . ثم عرض لنظام الانتخاب البلجيكى وطريقته فى الافساح لتمثيل الاقلية ، وأنه يمكن ادراك هذه الغاية بكفالة تعدد الاصوات للناخبين حسب ثروة كل منهم وحسب ما يحمله من شهادات دراسية ، او حسب ما تدرج فيه من وظائف . وبهذا تكون الأمة ممثلة حسب عدد السكان وحسب المركز المالى والحالة الاجتماعية والمقدرة العلمية . كما يمكن تقرير ان يكون نائبا بالمجلس النيابى كل من حصل على نصاب معين من الاصوات يحدده القانون (اربعين الفا او اكثر او اقل) بصرف النظر عن كون هذا العدد يمثل اقلية ما فى دائرة ما . واذا كانت هذه الاقتراحات التى طرحها مرقس حنا ، يحمل بعضها طابع التمييز الطبقي ، فهى جميعها تنطوى على الرفض لفكرة التمييز او التمثيل الطائفى الصريح . وجهد بذلك الخطيب ان يستعير من النظم الانتخابية ما يمكن تنفيذه عملا مع الافساح للاقباط فى الانتخابات ، دون ان يقترح اشتراط نسبة لهم فى مقاعد

المجانسي النيابية: ودون ان يرد في القانون تخصيص يتعلق بالاقباط والمسلمين .
وعلق فرنسيس غبريال « لكل قبطي الآن الحق ان ينتخب المسلم ، ولكل
مسلم الحق ان ينتخب القبطي على السواء ، فان خذلوا فذلك شأنهم ،
ولا يصح ان يكون هناك قبطي ومسلم في الانتخابات » . وذكر اخنوخ فانوس
بان طريقة مرقس حنا تضمن الوصول الى النتيجة لمبتغاة بغير حرج على احد
الفريقين ان ينتخب من الفريق الآخر .

ثم تكلم حبيب دوس عن « وضع نظام لمجالس المديرية يكفل لجميع
العناصر التمتع بالتعليم الاهلي » . وهو الموضوع الخاص بضريبة الـ ٥٪ التي
تحصلها مجالس المديرية ، للاتفاق منها على الكتابات (اى معاهد التعليم
الاولى بالأقاليم) . وذكر ان حصيلة هذه الضريبة يقسم الاتفاق منها على
ثلاثة مصارف : اولها المدارس العمومية من زراعية وصناعية ، وهذه
لا اعتراض بشأنها مطلقا لاستفادة الجميع منها بجامع المصرية . وثانيها رواتب
موظفي المجالس ولا اعتراض على الاتفاق عليها ايضا . والقسم الثالث يتعلق
بالكتاتيب ومدارس المعلمين بها ، وهو ما ينتفع به فريق من المصريين دون
فريق . وأبدى المتكلم معارضته لفكرة ان تخصص كتاتيب للمسلمين واخرى
للاقباط ، لان ذلك يعرق بين أبناء الشعب الواحد ويريبهم على العزلة ،
« الاقباط اذن يطالبون ان تكون الكتابات عامة ، يدخلها القبطي المصري
واليهودي المصري والمسلم المصري ، يتعلمون فيها جنبا الى جنب بغير تمييز » ،
وكذلك الشأن في مدارس معلمى الكتابات . ولكن اذا لم يتيسر العمل بهذا
الاقتراح : فلا بأس من تخصيص ما يدفعه الاقباط لكتاتيب خاصة بهم
« نقبله مكرهين محزونين » ، « نقبله محزونين والأسف يملأ قوادنا لما نتوقعه
من الفشل فى عنصر التضامن القومى فى هذا الطريق » .

وطلب جورجى وبسا ان يشمل هذا الاقتراح المسيحيين عامة لا الاقباط
فقط (وذلك لخدمة فيما يبدو لمدارس التبشير) ، فعارضه مرقس فهمى على
اساس ان المؤتمر فاصر على الإقباط وان « المبدأ الذى نطلبه عام يشمل
جميع المصريين حقيقة ، ولكن الطلب الذى نطلبه انما هو للاقباط دون
سواهم » . فله تلى اقتراح يتعلق بجعل التعليم الاولى عاما فاذا لم يتيسر
فرزت حصة القبط مع الضريبة ، وافق مرقس فهمى على الشق الاول الخاص
بإشتراك القبط مع المسلمين فى درجات التعليم دون تفرقة ؛ بطلب بحذف
الشق الثانى الخاص بتخصيص المال بين الفريقين « اذا حورطنا فيه (فى
الطلب الاول) لا يرى القسمة مطلقا » ، لان فى ذلك « تقسيم الوحدة
الوطنية التى نرمى الى تقوية رابطتها » .

وبالجلسة الرابعة ، تحدث مرقس فهمى عن « وجوب جعل الخزينة
المصرية مصدرا للاتفاق على جميع المزايا المصرية على السواء » . فذكر ان
الإقباط لا يجعلون انهم مصريون . قبل كل شيء ، واجتمعتهم لا يعينى انهم

يتوهمون ان الرابطة الطائفية اقوى من الرباط الوطنى ، « ولا للمطالبة بحق بطريق العدا والتقسيم » ، بل يجتمعون كما يجتمع الاطباء والمحامون لأن بينهم جامعة خاصة تصح ان تكون موضعا لأبحاثهم « ولا يريدون الا تمكين الشعور الوطنى فى النفس » . وليس الوطن الا مجموع افراد وجماعات وفئات ، لكل منها مصلحة خاصة تخضع للمصلحة الوطنية الكبرى . ووجه حديثه للمصريين كلهم قائلا « لا سبيل للتوجس خيفة من رجل يعلن راية على رؤوس الاشهاد فى جمع محتشد مثل هذا الجمع ، بل امام الجمعية المصرية كلها » . فاذا كان هذا المؤتمر لم يحضره المسلمون ، فان المؤتمرين فيه يتكلمون على مسمع من الفئات المصرية كلها دون ان يحتفظ احد بسر يخفيه . « الا فلنجدل الوطنية دينا عاما للمصريين ، تعبره كل نقطة من ارض مصر ، يشترك المصريون فى اداء واجباته المقدسة ، فيلتفون حوله خاشعين متساندين . ولفهم ان هذه العبادة العامة المشتركة لا تمنع بعض الفئات من الاجتماع للتفاهم فى مصالحهم الخاصة التى تخضع حتما لذلك الدين العام » . وكان حديثه متعلقا بان الامر ليس امر عدد وظائف ولا حق « قانونى » فى شىء محدد ، ولكنه امر منهج عام فى التطبيق ، منهج يجب ان يثبت فى الازمان ، وروح يملأ القلوب واخلاص فى الشعور بالتساوى . « يجب ان تطلبوا تقرير مبدأ المساواة بصفته مبدأ نظريا مدينا ، تؤسس عليه الوطنية العامة . . » ، واذا كانت المساواة الفعلية مما لا يمكن للجمعيات ادراكه مهما كان نظامها محكما ، بدليل قيام الفوارق بين الاغنياء والفقراء فى ظل القوانين المقررة للمساواة ، فان ما يتعين تجنبه هو ان ينعقد اجماع بالفكر والقلب على ان فريقا من المصريين ليس اهلا لتولى وظائف معينة ، « قالوا باخلاص ان كل المصريين متساوون . . . ثم فليكن الموظفون من فريق واحد ، اننا راضون مسرورون » . « المسألة تنحصر فى تقرير مبادئ اجتماعية تؤلف بها القلوب ، فيثبت بيننا واجب التضامن المؤسس على المساواة الكاملة » . والاقباط لا يريدون ان يكونوا فى وطنهم مثل « السود فى بلاد الامريكان » . وقال « الوطنية اخلاص وتفان ، فيقتلها كل عدا وامتياز ، يقتلها فى قلب الغالب القوى الممتاز قبل ان يقتلها فى قلب المغلوب الضعيف » . وقال « ان الجهاد فى تقرير هذه المساواة هو جهاد فى تربية مجموع الامة كلها » اما المساواة الفعلية فلا تهم مطلقا ، « وأزبد على ذلك انى ارى فى تعلق القبطى بوظائف الحكومة علامة انحطاط وفتور » ، والامل لكل مصر ان يدخل ميدان الحياة العامة دون ان يصرف همه الى التوظيف . ثم تكلم عن ميزانية الدولة ، فذكر انه لا ينبغي النظر اليها كالمال الموروث ، لأن الوطن واحد والواجبات الوطنية والاجتماعية واحدة . وانه يتعين الرقى الى جو من الصفاء والاتفاق ، تترك فيه النقود تحت الاقدام ، لا تتحاسب عليها المواطنون ولا يتنازعون . انما الواجب على الحكومة التى تنظم الحقوق الشخصية للمسلمين (المحاكم الشرعية) ، الا تترك الاقباط محرومين من مثل هذا التنظيم ، وان احتراز

استغلال الاقباط في شئونهم الدينية لا يصل الى حد ترك أمورهم فوضى في هذا الشأن .

ولما انتهى خطاب مرقس فهمي ، علق وهيب دوس قائلا ان المحاكم الشرعية الاسلامية هي مورد ايراد وليست مورد صرف ، ولذلك عرض الموضوع على الحكومة يجب ان يكون من باب آخر ، وهو ان تهتم الحكومة بوضع نظام للمحاكم الشرعية والاقباط . ورد توفيق عزوز بأن للاقباط مجلس على قبل يريدون النضحية به ، فاقترح خليل ابراهيم ان يكون الطلب عاما عن المساواة ، مع اشراف الحكومة على تنفيذ لائحة المجالس المالية . وقد بدا من المناقشة في هذا الامر ان الطلب غير واضح المعالم في اذهان المؤتمرين . وفي صباح اليوم التالي (اليوم الثالث من ايام المؤتمر) ، عرض مرقس فهمي صيغة اقتراح تضمنت المطالبة باستمرار القضاء الشخصي المستقل وان يخضع الامر لمبدأ المساواة في الصرف على حاجيات الامة من اموال الخزينة العامة ، مع تفويض اللجنة التنفيذية للمؤتمر في ان يطالب بما يمس هذا الامر وانتهت جلسات المؤتمر بانتخاب اللجنة الدائمة للجمعية العمومية للمؤتمر واللجنة التنفيذية ، وانتخب رئيسا للاولى جورجى ويعسا ، رئيسا للثانية بشرى حنا .

كانت هذه خلاصة اعمال المؤتمر . ومنما يظهر انه رغم مايجى به عقد مؤتمر قبطى من محاولة لصنع الجامعة الوطنية ، فقد شمل الجميع أو الغالبية حرص على توثيق الرباط الوطنى . وجاء التزام الجميع بقصر الحديث على تلك المطالب «النقابية» أو «الفئوية» مؤبدا ذلك . وجاء مؤبدا له ايضا الالتزام في الحديث بقاعدة المواطنة المبنية على أساس من المساواة العامة . وهذا المنطق الوطنى لم يكن أساسه فقط الإيمان المجرد بقيم متالية . ولكن وجد أساسه أيضا في الاقتناع بالمصلحة المشتركة . وقد أدت المناقشة الجادة لكل المسائل التى عرضت ، الى الوصول الى أن حل المشكلة لا يكون في التمييز ، وانما يكون في المزيد من الاندماج . والتوظف حسب الكفاية أكثر فائدة للجميع من التمثيل النسبى . والتعليم المشترك فضلا عن أثره التربوى ، أكثر فائدة فيما يتيح للمعدد الأكبر من الفرض . والانتخاب بالاقتراع العام يؤدى الى الفاعلية الأكثر في أداء الوظيفة النيابية من التمثيل النسبى ، الذى يوقع به اية اقلية داخل حدودها فتصبح كما غير مؤثر .

وكما أفضى التراث المشترك والتكوين الوطنى الواحد الى اقتصر المسائل المطروحة على الجانب الاقتصادى ، كذلك أفضى الوعى بالمصلحة المشتركة الى أن الحل الامثل لآى من هذه المسائل ، يكفله الاندماج الاوثق للجانبين ، والمنطلق القومى في معالجة مشاكل الحياة .

المؤتمر المصرى (الاسلامى) :

رد المسلمون على المؤتمر القبطى بمؤتمر آخر اسمى «المؤتمر المصرى» .
يذكر جاك تاجر ان هذا المؤتمر الاخير انعقد بتشجيع من المدن جورست (٢٩) .
ويذكر فلينى فهمى ان محمد سعيد رئيس مجلس النظار (الوزراء) هو الذى
حسن لجورست عقد هذا المؤتمر (٣٠) . وقبيل انقضاء المؤتمر القبطى
نشرت الصحف مقالا «لمحمد فهمى الناضورى» ، ذكر فيه انه تالفت لجنة
فنية بالاسكندرية تضم بعض اعيان الأقاليم ، وانتخبته سكرتيرا وكلفتها
للدعوة لمؤتمر دينى ، يضم مندوبين عن المسلمين والاسرائيليين وغير الاقباط
من المسيحيين ، للنظر فيما يسمى بالمسألة القبطية ، وفيما يجنح له كبار
موظفى القبط من التحيز لانباء طائفتهم ، وفيما يجب اتخاذها في هذا الشأن ،
 واجتمع عدد من اعيان الاسكندرية بمكتب عبد العزيز الغريانى وايدوا عقد
المؤتمر . وفى ذات الوقت دارت اجتماعات فى القاهرة بين كثير من المشتغلين
بالمسائل العامة ، ومنهم فريق من حزب الامة ، ودعوا لجنة الاسكندرية
لمشاركتهم . وفى ٨ مارس انعقد اجتماع بفندق الكونتيتينتال بدعوة من الشريعى
باشا ، وكان ممن حضر الاجتماع محمود سليمان رئيس حزب الامة وعلى
شعراوى وابراهيم الهلباوى وفتح الله بركات واحمد لطفى السيد واحمد
لطفى الحامى وعبد الستار الباسل وعبد الخالق مذكور ، واعضاء وفد
الاسكندرية وهم توفيق الجزايرى ومحمد فهمى الناضورى وعبد العزيز
الغريانى . وتقرر فى الاجتماع تأليف وفد من اثنى عشر منهم توجهوا الى منزل
مصطفى رياض باشا رئيس النظار الاسبق ليعرضوا عليه رئاسته المؤتمر . ثم
شكلت لجنة أخرى لتحديد برنامج المؤتمر ولائحته الداخلية ، شكلت برئاسة
مصطفى رياض وكان فيها على شعراوى والشيخ على يوسف واحمد لطفى
السيد ، وتقرر فيها تسمية المؤتمر بالمؤتمر المصرى .

ورغم كل ما اثارته الصحف من ردود فعل عنيفة ازاء المؤتمر القبطى ،
فقد كان وجود العناصر المستنيرة من رجال حزب الامة او الحزب الوطنى
الداعمين الى الوحدة الوطنية المصرية ، كان وجود هؤلاء مقدمة لا شك فى
اهميتها تنبىء عن مسير المؤتمر فى اطار الوحدة الوطنية ، والحاصل ان كلا من
المؤتمرين قد دعت اليه العناصر الداعية ابى الشقاق ، ولكن سيطرت عليه
فعلا العناصر الداعية الى الوئام . وجاء اختيار رياض باشا رئيسا للمؤتمر
الاخير منبئا من ذات المسار .

كتب فلينى فهمى يقول ان تولية رئاسة المؤتمر لرجل مشهود له ببعد
النظر منع من تدهور الأمور . وكتب احمد شفيق يقول ان الامة نسيت
لرياض اخطائه السابقة والتفت قلوبها حوله ، وانه تقرر ان يبحث المؤتمر
الشئون المصرية جميعا بما فيها مطالب القبط لانهم جزء من وحدة الامة (٣١) .
وقبل انعقاد المؤتمر خطب ابراهيم الهلباوى فى اسبوط يقول « وقع الاختيار

على ذلك الرجل العظيم لأن له مميزات شتى؛ أولا انه معروف في مصر وأوروبا وفي الوزارات العديدة التي تولاها ، بأنه من الذين يحكمون في أعمالهم مصالح الوطن العامة بدون تحيز الى دين من الأديان ، وثانيا لأنه رجل موثوق به يمكن بوجوده أن يتخلى الأفراد عن الاشتغال بهذه المسائل مباشرة اكتفاء بحكم رجال المؤتمر . وكتبت صحيفة «الاخبار» أن اختيار رياض قد أزال الهواجس» (٣٢) .

وكان بعض طلبة الطب والهندسة والزراعة قد تجمعوا بحديقة الأزبكية في ١٠ مارس ضد المؤتمر القبطي ، فأرسلت اليهم لجنة «المؤتمر المصري» ، ترجوهم الامتناع عن التظاهر ، كما عملت اللجنة على منع أى تحرك من هذا النوع خشية إثارة الخواطر ، وأوصت الطلبة وغيرهم بالاكتفاء بإرسال برقيات الاحتجاج الى الصحف البريطانية على تدخلها في شأن الأقلية في مصر . وكان هذا الامر أول نشاط له أهميته للمؤتمر الاخير .

وعملت صحيفة الإيجسيان جازيت على تهيج الخواطر ، فأرسلت أحد مراسليها الى رياض - قبل انعقاد المؤتمر - يسأله عن جدية شكاوى القبط ، ويذكر له أن الانجليز يؤيدون هذه الشكاوى بالنسبة لمسألة التعليم والوظائف العامة . فكانت اجابات رياض عليه على قدر من الدكاء والحرص على تفادى الاثارة ، قال رياض ان الانجليز انفسهم لم يتمكنوا بعد من تدبير امر التعليم الدينى في بلادهم ، فالصيريين العذر ان كانوا لا يزالون غير قادرين على انجاز ما عجزت عنه بريطانيا . وبالنسبة للوظائف «فانى اعترف منطقيا ان كل مصرى يحق له يشغل اية وظيفة في خدمة حكومة سمو الخديو بدون نظر الى مذهبه» . ولكن المنطق ليس هو الاعتبار الوحيد ، كما أنه ليس للقبط ان يشكوا شيئا في هذا الشأن وقد كان أكبر منصب في الدولة ، منصب رئيس الوزراء - يشغله قبطي . واذا كان دين مصر هو الاسلام كما أن دين انكترها هو المسيحية ، فان ذلك لا يمنع في كلا البلدين أى مواطن من بلوغ أى منصب «ومهما يكن من الامر فانه لا توجد هنا «في مصر» موانع شرعية أساسها الدين كما وجد في انكترها من زمن غير طويل» . وبالنسبة لمناصب المديرين فينبغى النظر الى أن الغالبية في مصر من المسلمين وأن عامة الشعب من غير المتعلمين ، وعلى كل حال «ان الاقباط موظفون بكثرة في خدمة الحكومة دائما ولما كنت رئيس النظار كان سكرتيرى المؤتمر قبطيا . أبحث جميع المديرينات تجد ان المسلمين يضمنون الصيرافة الاقباط لدى الحكومة من زمان طويل . . . واذا كان هذا ماجرى في الماضى فلماذا يختلف الامر الآن . اننا عاشون في القرن العشرين كما في القرن الرابع عشر» . وأكد رياض في نهايات حديثه انه لم توجد في الماضى مسألة قبطية ويجب ألا توجد في المستقبل ، وأن المشكلة الحاضرة هي بين المصريين فلا يجب أن تتدخل فيها الحكومة البريطانية .

وعقدت اللجنة التحضيرية للمؤتمر أولى جلساتها بمنزل على شعراوي، وقررت حصر مقاصد المؤتمر في النظر في الشؤون العامة الاقتصادية والاجتماعية والادبية ومناقشة مطالب القبط وتمحيصها . وفي جلستها الثانية اصدورت قرارا جاء به «البحث في كافة الوسائل المؤيدة لحسن الوفاق بين جميع العناصر المصرية وتحسين حال الامة المصرية ، ولايجوز للمؤتمر الاشتغال بالمسائل السياسية » . وشكلت في الاقاليم لجان لتختار مندوبى كل اقليم الى المؤتمر ، وآثار هذا النشاط في بعض المناطق حركة جماهيرية بعيدة عن الخلاف الطائفي ، وتعلق بالمطالب الاقتصادية للجماهير من خلال المفاهيم الاسلامية ، ومن ذلك مطالبة بعض اللجان ان يناقش المؤتمر مسألة منع الربا الذى تحرمة الشريعة الاسلامية والديانة المسيحية معا ، ومناقشة احكام نزع الملكية والديون التى ينوء بها الكثير من عامة الشعب (٣٣) .

وفي جلسة الافتتاح في ٢٩ ابريل ١٩١١ ، تحدث رياض باشا حديثا هادئا قال فيه ان هدف المؤتمر مناقشة المسائل العمومية التى تشغل انراى العام الآن ومنها مايسمونه بمطالب القبط ، «لان حال البلاد لاتسمح بتقسيم المصالح بين ابنائها تبعا لاتقساماتها الدينية ...» ، وذكر انه ستعرض على المؤتمر موضوعات اديية واقتصادية لترقية التعليم وتنمية الثروة العمومية . ثم قال انه يشق في ان المؤتمر سيحتكم الى روح العدل والميل الى تأييد الروابط الوطنية ، ولكنه اوصى اعضاء المؤتمر ، « ان تراعوا في مباحثكم وطلباتكم فوق روح العدل والانصاف ، روح التسامح والانعطاف الذى عرفت به ديانتنا السمحاء ... » (٣٤) .

ثم قرئ في المؤتمر تقرير اللجنة التحضيرية ، قراه على التوالى احمد لطفى السيد واحمد عبد اللطيف وعبد العزيز فهمى . ذكر التقرير ان غرض اجتماع المؤتمر هو النظر في التوفيق بين العناصر المؤلفة للوحدة المصرية «التي كاد ينصدع بناؤها من جراء مؤتمر القبط» . وأن الاقباط انشغلوا بالتحضير لمؤتمرهم فيما يشبه الخفاء ، فلم يفصل بين خبر انعقاده وبين انعقاده فعلا الا ايام ، وهذا امر مريب . ثم عرض سريعا لمطالبهم في المؤتمر مستنكرا لها . ومستنكرا ارسال المبعوثين منهم الى انجلترا لبث الشكاوى التى «لاتشف الا عن تمصّب المسلمين على المسيحيين في مصر» ، وذكر ان الشكل الذى اتخذته حركة القبط هذه «مريب في ذاته مفض الى الظن بان الاقباط عولوا على ان يكونوا وحدهم امة مستقلة . وتذرعوا بهذه المطالب حتى يصلوا بعمونة انكثرتا المسيحية الى ان يكون لهم في مصر ، وهم الاقلية الضعيفة ، حق السيادة على الاكثرية الاسلامية العظمى ...» . وذكر ان هدف المؤتمر (المصرى) تقدير مطالب القبط بميزان العدل ، وبيان النافع منها والضار ، والممكن وغير الممكن .

ثم تكلم التعبير عن فكرة الاكثرية والاقلية في الجماعة السياسية ،

«الحظ الفاضح هو تقسيم الامة المصرية باعتبارها نظاما سياسيا الى عنصرين دينيين ، اثريه اسلاميه واعليه قبطيه . لان مثل هذا التقسيم يستتبع تقسيم الوحدة السياسية الى اجزاء دينية ، أى تقسيم الشئ الى اقسام تخالفه فى الجوهر . الامة باعتبارها كائنا سياسيا او نظاما سياسيا ، انما تتألف من عناصر سياسية كذلك . فأيا مذهب من المذاهب السياسية اعتنقه افراد اتر عددا رائرا كان اكثرية ، وكان الاخر اقلية . وعلى هذا يمكن فهم الاكثرية والاقليات فى الامة ، وليس للدين فى ذلك دخل . غير أن لكل امة دينها رسميا ، وذلك ضرورى بل مشخص من مشخصاتها . ودين كل أمة هو دين حكومتها أو دين الاكثرية فيها . على ذلك يكون من السهل فهم انقسام الامة باعتبار المذاهب السياسية ، الى اكثرية واقلية كلها غير ثابتة ، بل متغيرة بتغير المذاهب السياسية وانتشارها قلة أو كثرة . ولكن من غير المفهوم بالمرّة أن يكون فى الامة أكثر من دين رسمى واحد . وعليه فلامعنى للاعتراف بأقليات دينية تعمل فى السياسة بهذه الصفة وتكسب حقوقا عامة أكثر من أن يخلى بينها وبين التقييم بواجباتها الدينية عملا بحرية الاعتقاد» «ان الحقوق والمرافق فى مصر انما هى على الشيوع بين جميع المصريين على السواء ، لا امتياز لأحد منهم على أحد بسبب كونه مسلما أو مسيحيا أو يهوديا . ومن الظلم الصارخ أن يقع هذا الامتياز لفرد من الافراد أو لمجموع من الجاميع بسبب أنه على دين المصريين (الاسلام) أو على دين غيرهم . وحسب العالم ماكان من جراء الانقسامات الدينية، فلانائى فى القرن العشرين لنجعل الاعتقادات الدينية أساسا للامتيازات بين الافراد فى الحقوق الوطنية» . وكانت احوال مصر متمشية على هذه القاعدة منذ زمن قريب ، ولكن الحكومة وبعض الصحف تركت الناس تفهم أن حفظ بعض المراكز للأقباط فى مجلس الشورى هو للدفاع عن الاقلية ، فنشأ عن ذلك اعتقاد بعض الناس أن الأقباط بصفتهم أقلية مسيحية يصح أن يكونوا بهذه الصفة أقلية سياسية . وقامت شكاوى القبط واختلط الامر فى طمع بأن يكون للقبط مركز خاص وصحف خاصة وتضامن خاص ، وقويت لديهم الشهوة الى تكوين جامعة قبطية تعتمد على الاحتلال المسيحى فى ظروف كون «المصريين اخوف مايكونوا أن يرموا بالتعصب الدينى» .

بإشارة التقرير الى دور المشرىن الاجانب «ولكن علاقتهم بالمشرىن الأمريكان وبعض رجال الكنائس الإنكليزية والجراند الإنكليزية قد خدعهم كثيرا ، إذ جعلتهم يظنون أن فى طاقة الاحتلال أن يجعل مصر مرسحا للعداوات الدينية ، وأن يحل للأقليات الدينية امتيازات خصوصية بوصف أنها أقليات دينية ، والا فان أولى الراى من الاقباط كانوا يكرهون الى عهد قريب أن يطالبوا بحق من الحقوق السياسية بصفتهم اقباطا» ، وأن وصف القبط مجموعهم بأنهم أقلية واستنادهم على اخوانهم فى الدين من الأمريكان والإنكليز ، يدل على أنهم يرمون المسلمين بالتعصب ، «ذلك صريح جدا بالرغم

من تطف خطبائهم فى العبارات الى حد اكثر من التطف ، بل تصريحهم فى مؤتمرهم بأنهم عاشون مع المسلمين فى غاية الوفاق . وليس من البعيد أن التوفيق بين تصريحاتهم فى المؤتمر من محاسنة المسلمين لهم (وهذا واقع) وبين الاشكالات التى اتخذوها لاعمالهم ... ينتج فى عمومها أنهم وضعوا المسلمين فى جانب ، واخذوا يساومون الادارة الانكليزية فى مصر على الوظائف التى فى يد المسلمين ، وهم يظنون أن المسلمين يكفهم فى كل هذه المساومة أن لا يرموا بالتعصب الدينى ، أن يشهد لهم بأنهم حسنو السلوك مع اخوانهم الاقباط ... » .

ثم انتقل التقرير الى مناقشة مطالب الاقباط ، وبالنسبة لعطلة يوم الاحد طلب المؤتمر رفض المطلب لاستحالة تعطيل المصالح ايام الجمعة والست والاحد لاصحاب الديانات الثلاثة ، وكفى المسيحيين اجازة تأخيرهم فى الحضور يوم الاحد . وأن تشابك الأنشطة والمصالح يوجب توحيد يوم العطلة للجميع . والمسلمون من التجار يفلقون محالهم يوم الاحد لارتباط نشاطهم بالمصارف وبالحركة التجارية العامة . وبالنسبة لوظائف الادارة العليا ، فليس فى القوانين ما يمنع غير المسلم من الترقى لاعلاها ، ولكن وظائف مديري الاقاليم بالذات المحافظون « لم يشغلها الى الآن غير مسلم » ، رغم أن الاقباط يشغلون وظائف اعلى منها كقضاة محكمة الاستئناف ووكلاء الوزارات والوزراء ورؤساء الوزارات . وتفسر ذلك أن « الحكام الاداريين يلزمهم كثيرا فى تصريف الامور نفوذهم الذاتى اكثر من قوة القانون ... أن الرجل لا يتم له هذا السلطان على محكوميه فى حكومة كالحكومة المصرية الا اذا اعتقد الناس فيه عدم التحيز لطائفة دون طائفة ، واقرب الناس الى ذلك من الحكام هم المسلمون » : لا لأنهم مسلمون ، بل لان التعصب والتحيز لا يكون من شعار أفراد الاكثرية الدينية ... » ، والاقلية الدينية اذا احبت الا تغنى فى الاكثرية فهى تجتهد فى اثبات ذاتها ، « ولاتفتأ تعطى كل يوم مثلاً جديداً على تضامننا ، ولقد يؤدى الافراط فى التضامن الى الوقوع فيما لا يتفق مع نزاهة الحاكم » ، وذلك أمر يكاد يكون عاما فى جميع الاقليات الدينية » ، وان وجدت امثلة على نزاهة بعض كبار الموظفين الاقباط وعدم تحيزهم . واذا كانت الحكومة تخشى فى التوظيف للادارة العليا من افراط التضامن بين الاقلية ، فقد اثبت المؤتمر القبطى الاخير صدق هذه النظرة واعطاها برهاناً على صحتها . وأن الاقباط اذ يطالبون بتأكيد جماعتهم القبطية فى التمثيل النيابى واستغلال ضريبة الخمسة فى المائة ، وبفناء قبطيتهم فى الوظائف « انما يدلون بذلك على تدرعهم بالدرائع للاختصاص بالسلطة . وأن ظنهم خاطيء فى أن الاحتلال الانكليزى يمكن أن يرضيهم فيحمو تقاليد البلاد ومظاهر العدل والمساواة » : ونسبتهم العددية لاتجاوز ١٣٪ « وثوراتهم لاتجاوز ١٠٪ » ، ونسبتهم فى

نظارة المعارف ٦٪ ، وفي نظارة الداخلية ٥٩٦١٪ (*) (ونسبة رواتبهم فيها ٤٠٨٪) ، وسببتهم في نظارة الحقانية ١٥٪ (ونسبة رواتبهم ١٤٥) وفي نظارة المالية ٤٦٪ ، فضلا عن الصيارف الذين يبلغون ١٨٧٧ صرافا منهم خمسون فقط من المسلمين .

وبالنسبة لمجالس المديرية والتعليم الأهلى ، فقد أباح القانون لمجالس المديرية ضرب ضريبة على الاطيان لاتجاوز ٥٪ تصرف على المشروعات والمدارس بالمديرية ، ويعارض الاقباط فيما يصرف منها على الكتاتيب . ورد التقرير على هذه المعارضة بأن ليس فى القانون ما يمنع صبيان القبط من التعلم فى الكتاتيب الا انها تدرس القرآن ، والكتاتيب الاسلامية بنى المسلمون معظمها ، واصول التعليم فيها لاتزال دينية ، ويمكن انشاء كتاتيب مسيحية صرف فى البلاد التى وجد بها عدد كاف من القبط ، فلا يصح تعليم القرآن والمسيحية فى كتاب واحد ، لان ذلك يفسخ للمناقشات الدينية فى اوساط لايزال يغلب عليها الجهل . واورد التقرير بيانات احصائية عن عدد من المديرية ، ثبت بها ان حظ الاقباط فى التعليم يبلغ اضعاف ما يدفعونه فى ضريبة ال ٥٪ المذكورة ، فمثلا عدد سكان مديرية القليوبية يبلغ ٤٣٣٥٤٦ منهم ٨٧٠٣ من القبط ، ومجموع الضرائب يبلغ ١٣٨٦٨ جنيه يدفع القبط منها ٦٨٩ جنيه فقط . وبالنسبة للتعليم بمدارس وزارة المعارف ، فيلزم توضيح الامر بشأنها رغم انها ليست مجالا للشكوى ، فالمدارس الابتدائية بها ٦٦٣٩ مسلم و ١٣٤٨ قبطى بنسبة ١٧٪ . والمدارس الثانوية بها ١٦٢٨ مسلم و ٥٤١ قبطى بنسبة ٢٤٦٪ . ونسبة الاقباط فى مدارس الزراعة والفنون والصناعة ١٢٦٢٪ ، ونسبتهم فى المدارس العالية ٢٩٢٪ . ونسبتهم الاجمالية ١٧٢٦٪ . وحتى فى المكاتب الاهلية التى يصرف عليها من ريع الاوقاف الاسلامية ، فان عدد التلاميذ فى مدارسها العشرين يبلغ ٤٥٠٥ تلميذا منهم ٣٥٥١ مسلما و ٨٦٧ من القبط و ٨٧ من اهل الديانات الاخرى .

وبالنسبة للممثل فى المجالس النيابية، ذكر التقرير ان قانون الانتخابات الجارى وقتها ، لايسمح بتمثيل كل أجزاء الامة ، ولكن الاجزاء غير الممثلة هى أجزاء سياسية وليست دينية ، واذا كان الاقباط يريدون تقليد القانون البلجيكي فى تمثيل الاقليات ، فان هذا القانون ينظم تمثيل الاقليات السياسية لا الاقليات الدينية ، وأن «الذى يريد الاخاء الحقيقي والمساواة الكاملة بحسب الامكان ، لاينبغي له ان يدعو الى بناء كيان سياسى للاقلية الدينية ، بل يجب عليه ان يمحو القروق الدينية بالمرءة من الاعتبارات السياسية ...» ، وضرب التقرير امثلة لما يلقاه الاقباط فى الانتخابات بما لا وجه معه للشكوى من معاملة

(*) الرقم غريب . ولكن مكددا ورد بالجداول الملحقه بأعمال المؤتمر المصرى . ويبدو من التصادم بل الواودة بهذه الجداول ان زيادة النسبة يعود الى الوظائف المدنية والادارية الصغيرة فى المديرية ، وقد بلغت مثلا فى الغربية نحو ٧٠٪ وفى جرجا نحو ٨٩٪ .

المسلمين لهم ، اذ انتخب قبلى فى مركز قلىرب ضد اجد كىبار الاعيان المسلمين وهو ولىل مجلس شورى العواىن ، وانتخب قبلى بمركز السنطة وكل ناخىيه مسلمون ، وانتخب قبلى بمركز الصف والناخبون ٤٠ منهم اربعه فقط من القبط ، وانتخب قبلى بمركز بنى مزار والناخبون ٥٠ منهم ٥ فقط من القبط ، وانتخب قبلى بمركز القشن والناخبون ٣٦ منهم اربعة فقط من القبط ، وانتخب قبلى بمركز ديروط والناخبون ٥٨ منهم ٥ فقط من القبط ، وانتخب قبلى بمركز ابو تىج والناخبون ٣٧ منهم ٦ من القبط . وانتخب بالجمعىة العمومىة نائب قبلى من نائىين لمدىرىة الجىزة (الناخبون ١٧٣ منهم قبط) ، وقبلى من نائىين لمدىرىة المنىا (٢٧٣ منهم ٢٤ قبطى) . وجملة القبط فى الجمعىة العمومىة ٥ اعضاء من مجموع ٧٦ عضوا بنسبة ٧٪ ، وجملتهم ٣ بمجلس الشورى من مجموع ٣٠ نائب بنسبة ١٠٪ .

وبالنسبة لمطلب المؤتمر القبطى جعل المىزانىة العامة مصدرا للاتفاق على جمىع الوارد ، ذكر التقرير أن هذا حاصل بالفعل ، وانه اذا كان المقصود بهذا الطلب كما تردد فى مناقشات المؤتمر القبطى ، هو المحاكم الشرعىة التى ىنق عليها من المىزانىة العامة التى ىساهم الاقباط فى اىراداتها ، فان وظىفة المحاكم الشرعىة مفتوحة للمقتاضىين من المسلمين والاقباط ، كمسائل الاوقاف وتسجىل العقود وتقسىم الموارىث ، فهى مرفق عام ، وتزىد اىراداتها على مصروفاتها ، ومتوسط الفائض فى السنوات الخمس الاخىرة ىبلغ ٤١٧١ جنىه .

وبعد هذا الدفاع الهجومى المركز على مطالب المؤتمر القبطى ومسلكه ، اتجه التقرير الى اشاعة روح التهدة رافضا العنىف من ردود فعل المفاىلن من الجانب «الاسلامى» ومىلهم الى التصعىد ضد الاقباط ، «هبا أن مواطنىنا اخطاوا فى تقدىر مطالبهم واخطاوا فى تقدىر الحالة الحاضرة ، وماىجب أن تضحى الافراد والمجامىع اىا كان لونها فى سىبل تعضىد الوحدىة القومىة ، فان الطرىقة الوحىدة لتصحىح هذا الخطأ هى اقناعهم به واقناع الامة بوجوب التجاوز منه . ان الامة ىجب أن تبنى علاقة افرادها على التسامح من جهة وعلى التضامن من جهة اخرى ، ولاىتوانر ذلك الا اذا عاملت ابناءها جمىعا بما تقتضىه المحبة والرحمة وماىؤكد التأزىد على تحصىل المنافع المشتركة . فلنطرح ظهرىا كل ماجاء فى مؤتمر الاقباط من دواعى التفرىق فى الوحدىة القومىة ، ولنوسع لآخواننا صدورنا ، ولنستأصل من نفوس المصرىين ذلك الضىق الذى لحقها من اجراء ذلك المؤتمر .

«وانه من الخطأ أن تثشب العقول بتلك الفكرة التى انتجها مؤتمر الاقباط ، وهى فكرة محاسبتهم لآخذ مافى اىديهم من المصالح العامة ، لان فى ذلك مجارة لهم على التفرىق لان المسلم والقبطى كلاهما ابن الامة المصرىة ، وكلاهما له الحق الكامل فى خدمتها والاعتزاز بتلك الخدمه ، وانها لو رجعت الى نفسها لشعرت بانها تحن الى المسلم والقبطى على السواء .

بيست مصر قليلة الواجبات الوطنية ولا هي يعوزها ميدان العمل لخيرها - حتى تسعها عناصرها بما لا فائدة منه من النزاع على المراتز ، والتخاصم على شئ من الحقوق المتافهه ، بل على الضد من ذلك ان لهذه الامة الناهضة شئونا اجتماعية واقتصادية لا تكفى في تحقيقها مجهوداتنا ولا اضعاف واضعافها ، فان الرقى لا يجيء ولكن نتيجة متناسبة مع عمل العاملين .

« وكان من الضرر على جامعة الامة ان تبين ظلمات القبط ، وتغمض الاكثرية جفونها على تلك الظلمات ، مع الفدره على انتدوع الى كشفها او كشفها بالفعل ، يكون من التهاون في حقوق الانسانية ، بل التهاون في حق الوطن ، بل التهاون في حق الذات ، ان تترك الاكثرية اقلية مهما كان وصفها مهضومة في حق من حقوقها ، لان مثل هذا التهاون من اكبر العوامل على العبث بالتضامن الذى هو اساس الوجود القومى ... اما وقد ظهر بالبرهان ان افراد القبط متمتعون من الحقوق باكثر مما يتمتع به بقية الافراد الآخرين من المصريين ، فالواجب على الاقباط ان يرجعوا من مزج المعتقدات الدينية بالمصالح القومية ، وان لا يجعلوا من جامعتهم الدينية جامعة سياسية خاصة . والواجب على المسلمين ان يعتبروا المطالب التى تشقه عن هذا الفرض كأن لم تكن . ويسر اللجنة ان تأمل بحق انه اذا انعقد مثل هذا المؤتمر ، يكون الاقباط الى جانب المسلمين عاملين فيه للبحث يرقى الامة المصرية جميعها ، حتى بحق القول بان الدين لله ومصر للمصريين » .

ثم انتقل التقرير في ختامه الى قضانا « مصر للمصريين » ، فتكلم عن « حالنا الاجتماعية » والواجبات القومية المطروحة للتطور الاجتماعى وخاصة تطوير التعليم ، وتكلم عن « الحال الاقتصادية » ، عن التجارة والحركة المالية والمصرفية وسيطرة البنوك القائمة وهى اجنبية على الاراضى بالقروض وعلى التجارة بالتمويل ، واثرت ذلك في تبعية اقتصاد مصر لبلاد العالم وتأثرها بالازمات العالمية (كأزمة ١٩٠٧) ، واقترح انشاء بنك مصرى ، ينشأ بالموال المصريين المودعة بالبنوك الاخرى وينشئه الخبراء الماليون المصريون الموجودون فعلا .

انتهى التقرير بالجنسة الاولى للمؤتمر ، فكان على طراز عال من الادب السياسى الرفيع ، هاجم ودافع وأبدى الفضب والحنو وأوما بالتهمة الى العناصر الاجنبية التى تفيد من الاثارة ، وناقش بعقل وهدوء بما تواغر لديه من بيانات ، واحصاءات ، وفتح في الجروح لتلتئم على نظافة ، وامتنص سخط الساخطين وغلو المتألمين في الجانبين ، ورسم لكل ذلك نطاقا صارما من مبدأ الجامعة الوطنية ارتكر فيه على روح العدل والمساواة . ثم مضى قدما في البحث عن موجبات التطور الاقتصادى والاجتماعى لمصر القومية ، داعيا الاقباط الى المشاركة من بعد في هذا المؤتمر « المصرى » .

وفي الجلسات الخمس التالية ، وزعت الكلمات في كل جلسة بين الحديث عن « مطالب المؤتمر القبطى » والحديث عن « موجبات التقدم للمجتمع

المصرى» . وقل بالتدرج الحديث عن المسألة الاولى ، وراى الحديث عن الثانية حتى انتهى المؤتمر جلساته بقرارات اقلها عن «مطالب القبط» وأكثرها عن «مطالب مصر» . بالجلسة الثانية تلا عبد العزيز فهمى ترجمة خطاب للدكتور اباتا رئيس الجمعية الجغرافية المصرية (ايطالى الاصل اقام بمصر نحو نصف قرن) بعنوان عنصر الجنس المصرى كلها من اصل واحد» . ثم تحدث محمود أبو النصر حديثا عنيفا عن «عطلة يوم الأحد» نسب فيه هذا المطلب الى مايقصده بعض الطامعين من زعماء القبط الى مخالفة الشعور القومى ومنارة المسلمين بشعار دينى مسيحي غايتة البعيدة تحويل الحكومة المصرية عن دينها الرسمى تدريجيا . ثم تحدث محمد حافظ رمضان عن «العوامل الاجتماعية فى الحركة القبطية» فطمان الحاضرين بأن الحركة الراهنة هى كالعاصفة الرملية يتلوها الصفاء ، وقال «أرجو الا تكونوا قساة على ما فرط من اخوانكم فى الوطنية وان لا تكونوا ضغافا امامهم» وأن من لم يسلم من القبط ظل فى عزلته ، وأخذتهم الهواجس من ضعفهم وتدرجت أوهامهم بأن نصيبهم من النفع العام قليل فاهتموا بمصالحهم الخاصة وحدها» وسرعان مايقفون فى صفوف القوى اذا لاح لهم منه أمل فى نصرتهم ولو كان اجنبيا فاتحا مستعمرا . .» ، ثم ذكر أن الاقباط «الينا اقرب منهم الى المسيحية الغربية، كما اننا نحن اقرب اليهم فى الوطنية منا الى كثير من المسلمين فى الاقطار النائية . .» ، «انهم مازالوا منذ ايام الروم الى هذه الايام عائشين بمعزل مؤلفين شبه عصابة خاصة لا تشعر فى صميم قلبها أن البلاد بلادها ولا تتخذ لها فيها قاعدة ستر ولا مرمى أمل سوى المصلحة الخاصة» . ثم أشار الى نقطة هامة وهى أن المؤتمر القبطى كان موجها فى أحد حديه «الى السير غورست الذى لم يرضهم باعلانه أنهم حاصلون على ما فوق حقهم» . وانتهى بأن علاج الامر جميعه يكون بنشر التعليم الصحيح وعدم التفريق فى الحقوق .

وقد اشار صالح حمدى حماد فى الكلمة التالية ، أن الاقباط عقدوا مؤتمرهم بعد أن عز عليهم ما ذكره المعتمد البريطانى الدن غورست من أن لاجيف واقع على الاقباط . وتحدث عن الصيغة الاسلامية للحكومة المصرية وناقش مطالب المؤتمر القبطى ، ومسلك الصحف اذ تطعن الصحف القبطية فى المسلمين وتشوه سمعتهم ، وتكيل الصحف الاسلامية الماطعن للاقباط ، ويخرج الهزلى منها عن حد اللوق السليم فى انتقاد الاقباط : «مما يوسع مسافة الخلف ، وطالب الصحافة بأن تحرص على جمع الشمل وتقوية روابط التضامن الوطنى باللود عن مصالح الفريقين معا ، وأن الدين يأمرنا بأن يكون لهم مالنا وعليهم باعلينا . وانتهت الجلسة الثانية بكلمة ابراهيم الغزالى «نظرة عامة حول مؤتمر الاقباط» ذكر بها «لقد تنبه لتلك المضار اغلب مواطنينا الاقباط فلم يشتركوا فى المؤتمر القبطى مقدرين الوحدة الوطنية حق قدرها ادرك قبلة البطريك ، ذلك الرجل العظيم الذى عرك الدهر ومنا فتجتبت

له الحقائق ، فنصح الفائزين بأمر هذا المؤتمر بأن يعقدوه في مصر ليطلع على عملهم ويقرهم على الحسن منها ويرجعهم عن الضار ، فلم يتبعوا نصحه . .» ، وان ملك الانجليز تكلم عند تنويجه من الصحيفة البروتستانتية لبلاده رغم من فيها من كاثوليك . وذكر انه كان الاولى من رجال المؤتمر القبطي ان يحافظوا على فروض صومهم الكبير الذي اتفق زمانه مع المؤتمر وهاجم اخنوخ فانوس ، وان سياسة التوظيف تقوم على الكفاءة وحدها ، الا بالنسبة لبعض الوظائف الادارية ذات الاحتكاك المباشر بالاغالي كالمديرين والامورين خشية تحيز اهل الملة للمتهم ان تولوا منها وظيفة .

وبالجلسة الثالثة ، تكلم أحمد عبد اللطيف من «الاقلية الدينية والمجالس النيابية» . فاعلن تشجيعة لقيام الاحزاب ذات الاتجاهات السياسية المختلفة ، ولكن «لانتقبل ان يكون في مصر حزب سياسي يجمع شتات الاقباط ، امام حزب اسلامي يجمع شتات المسلمين لانقبل ابدا مايرمى اليه مؤتمر اسويط من جعل سياسة هذه الامة مبنية على الفوارق الدينية . . . فليكن مبدؤنا . . . لا وطن للدين ولا دين للوطن ، عقائدنا جميعا لله وهذا الوطن للمصريين على السواء» ، وهاجم خطباء مؤتمر اسويط الذين يتنادون ظاهريا بالاخوة بين الاقباط والمسلمين و «لا يريدون للاقباط الا مابقى بيد المسلمين» . وارجع اسباب حركة المؤتمر الى تهاون المسلمين وتسامح الحكومة ، والى اغراء المرسلين البروتستانت ، والى توهم الاقباط ان الانجليز سينصرونهم على المسلمين ، والى عدم تقدير القائمين بهذه الحركة لمسئوليتها حق التقدير . وذكر ان الحكومة وضعت اساس «الجامعة القبطية» ، اذ تركت لهم اوقافهم وربت لهم محاكمهم وخصتهم في مجلس الشورى بثلاثة مقاعد . «اما المرسلون البروتستانت فانهم لما ارادوا نشر مذهبهم بين الاقباط اتخذوا السياسة وسيلة لذلك ، فجعلوا يفهمون الاقباط بان دخولهم في هذا المذهب يؤكد الرابطة الدينية بينهم وبين المحتلين وغيرهم من الدول الغربية فتتعصب هذه الدول لهم على المسلمين» ، واما عدم تقدير المسؤولية فان القائمين على هذه الحركة «هم عدد ضئيل من الاقباط امتلات جيوبهم وضعفت العاطفة الوطنية في نفوس بعضهم بانتماهم الى دول اجنبية . . . لم يفكروا لا في الفلاح القبطي ولا في الموظف القبطي . .» ، ثم تكلم عن تاريخ الانقسامات الدينية وما جرته من ويلات على اوربا ، «فانتم ترون ايها السادة - ان الاحزاب السياسية قد قامت على انتقاض تلك الاحزاب الدينية التي لقيت اوربا من أهوالها مالمقيت ، فهل يريد اخواننا الاقباط ان نتقهقر الى القرن السادس عشر لنعمل تقيض ماعمل السلف . .» ، وذكر ان الاقباط ، يمثلون نحو ٧٪ من السكان ، وفي مصر ٢٣٣ عضوا بالمجالس النيابية منهم ١٠ من القبط ، اقل بنحو ٦ عن نسبتهم العددية «والفارق ضئيل على كل حال» . ولاحظ ان النواب الاقباط بالمديريات يقلون حيث تشتد العصبية القبطية ويزيدون أينما اندمجوا مع المسلمين ، ودلل على الوضع الاول بمديرتي جرجا واسويط ،

وعلى الوضع الثانى بمديرية المنيا ، وأن ليس من مصلحة الاقباط التمثيل النسبى ، لان الاغلبية العظمى فى جانب المسلمين دائما ، وفى السياسة تتبادل الأحزاب اوضاع الاغلبية والاقلية ، أما فى الدين فلا مطمع للاقلية أن تصير غالبية . وختم كلمته بقوله «للاقباط فى كلمة (مصرى) جزء شائع فى مجموع حروفها ، لهم فى كل حرف منها نصيب . اذا قرأت هذه الكلمة قراتها (مسلم) وقراتها (قبطيا) ، ولكنك اذا فصلت للاقباط نصيبهم فيها فصلت شكلا لايقرا ولايفيد» .

ثم تكلم الشيخ عبد العزيز جاويش عن «جعل الخزانة العامة مصدرا للانفاق (على جميع المرافق المصرية على السواء» ، ناقش مطالب مؤتمر الاقباط فى هذا الشأن . ثم تلاه ابراهيم الهلباوى عن «اسناد الوظائف للاكفاء» ، فعمل على تنفيذ مايلذره «الاقباط» من أنهم كانوا يتمتعون بالمساواة فى تولى الوظائف الكبرى أيام محمد على وخلفائه . حتى جاء الاحتلال البريطانى فحرّمهم منها . وجهد الهلباوى فى اثبات أن الامر على العكس من ذلك . كما لو أن واجبه أو واجب المؤتمر الدفاع عن سياسات الاحتلال البريطانى فى مواجهة حكومات العهد السابق على الاحتلال ، وذكر أن هذا الوضع الذى يضع الاقباط به مسائلهم ، يعنى أن الحكومة وهى اسلامية محضة لا نفوذ عليها للاجنبى المسيحى ، كانت أكثر انصافا لهم ، وينتج عن هذا أن الانجليز أميل الى المسلمين وأبر بهم منهم بالاقباط ، وأن القبط يفضلون حكومة الزمن القديم ، ثم مضى الخطيب يدحض هذه الفكرة التى «تستفز عطف الإنكليز والمسلم معا... ليستحق (القبطى) المحبة من أخيه المسلم والمعونة له ويستحق العطف من الانجليزى» .

واختتمت الجلسة الثالثة بكلمتين فى الشؤون الاجتماعية المصرية ، لم ترد فى أى منهما أية اشارة الى موضوع الاقباط والمسلمين ولا مطالب المؤتمر القبطى . أولاها تقرير باحثة البادية «فى وسائل ترقية المرأة المسلمة المصرية» والثانية تقرير لمحمد أبو شادى المحامى من «التعليم العام» تحدث فيه عن وسائل نشر التعليم واصلاحه .

وبالجلسة الرابعة ، تلا الشيخ على يوسف صاحب جريدة المؤيد تقريره عن «التعليم فى مصر وحظ المسلمين والاقباط منه» (كان تقريراً بالغ الطول تناوب على قراءته على يوسف نفسه ثم عبد العزيز فهمى ثم محمود أبو النصر) ، وكان تقريره شديدا على الاقباط ، رفض فيه ما أسماه زعم الاقباط أنهم اكثرا من المسلمين ، وذكر أن المصريين جميعا مسلمين واقباط من أصل واحد ، وهذا سبب اتحادهم وأئتلافهم العظيم وامتزاجهم كأمة واحدة فى جميع الصفات والعادات ، والأخلاق ، ثم أنكر أن الاقباط ساهموا فى نهضة مصر الحديثة خلال القرن التاسع عشر ، ودلل على ذلك بخلو بعثات محمد على وخلفائه حتى اسماعيل من القبط ، وغم اشتراك المسلمين

والجركس والارمن وغيرهم في هذه البعثات ، وخلو المدارس الحديثة منهم حتى الثمانينات تقريبا ، واورد بيانات تفصيلية عن ذلك بالنسبة لعدد الخريجين من كل مدرسة منذ انشائها حتى سنة ١٩١٠ ، منها مدارس الحقوق والطب والهندسة والمعلمين ، ثم اورد احصاءات تفصيلية عن عدد القبط في المدارس الحانية منذ ١٩٠٠ ، سواء مدارس الحكومة او الحكام الاهلية او مدارس الاوقاف والكتاتيب . ثم طلب في النهاية قصر تعليم الدين في مدارس الحكومة على الدين الاسلامي وحده وابطال تعليم الدين المسيحي بها .

وبعد كلمة على يوسف انتقل المؤتمر الى سماع كلمات تتعلق بالنهضة المصرية العامة في الشئون الاجتماعية والاقتصادية ، فتحدث على الشمس عن « التعليم العملي » ، دعا فيها الى انشاء مدارس صناعية وزراعية عملية وازادة هذه المواد الى الكتاتيب ، وختم كلمته بقوله « اني لا اريد ان اعتقد لحظة واحدة انكم لا تجتمعوا الا لمناقشة مطالب فئة منا لها ما لنا وعليها ما علينا » ، ثم ينفذ هذا الجمع الذي يمثل الثروة والعلم في مصر ، بدون ان ينظر في المسائل الحيوية التي ترقى بلادنا » . ثم تحدث ابراهيم رمزي عن « الصناعة في مصر » بذاها بقوله « سلام على المؤتمر المصري لا لانه مؤتمر ديني اسلامي قام ليشد ازر هذا الدين ويقوى عصبته ويبين للناس اصوله وفروعه ، ليتغلب على غيره من الاديان التي يدين بها المصريون ، بل لانه اجتماع عام مصري يبحث في امور الدنيا لم يسبق له مثيل في بلادنا . فهو فتح جديد ومصلحة عامة تعود على الوطن واهله بالخير العظيم اذا احسن المجتمعون صنعا » ، ثم صرف كلمته كلها الى تطوير الصناعة ونظم الشركات التي تعتبر الشكل التنظيمي الاقتصادي الذي يمكن من جمع امكانيات التمويل ، وتحدث عن « شركة التمدن الصناعي » وانشائها وطريقة معالجتها لمشاكل العمال واشراكها لهم في اسهمها . ثم تكلم ابراهيم كحيل فعرض على المؤتمر السعي لتعديل المعاهدات التجارية مع الدول الاجنبية ، بما يمكن مصر من فرض الحماية الجمركية لصالح صناعاتها الوطنية ، وخفض الرسوم على المواد الخام تشجيعا للصناعة ، وتعديل رسوم نقل البضائع بالسكة الحديد حماية لصغار التجار . ثم اعقبه محمد يوسف المحامي ، فتحدث عن « ترك بدع الآثم والمقابر » والعادات البالية ذات الابرار الاقتصادي الضار فيما تؤدي اليه من اتفاق للمال فيما لايفيد . ثم قدم عبد الستار الباسل تقريرا « في اصلاح القضاء » ، ثم عبد الخالق مذكور عن « وسيلة التجارة والصناعة في مصر » دعا الاغنياء ان يسحبوا اموالهم المودعة بالبنوك الاجنبية ويستغلوها في تأسيس شركات تجارية .

وبدأت الجلسة الخامسة بكلمة انشيوخ عبد العزيز جاويش عن « وجوب مراعاة احوال الزمان والمكان في تطبيق احكام الشريعة الفراء » ، دعا فيها الى

تفتيح ابواب الاجتهاد . ثم كلمة يوسف نحاس التى القاها عبد العزيز فهمي عن « حالة مصر الاقتصادية والمالية » ، اشار فيها الى ما يعانيه المزارع المصرى من جراء الاقتراض من البنوك الاجنبية وما يهظه من فوائد عالية ، وان علاج هذه المشكلة هى انشاء مصارف وطنية للاقراض وجمعيات تعاونية زراعية ، لتنقذ مصر من احتلال المالى ، الذى هو اشد وطأة من الاحتلال العسكرى ، ونبه الى خطر الدين العقارى على الثروة العقارية ، ودعا الاغنياء الى شراء اسهم وسندات الديون الحكومية (الدين الموحد) . ثم تكلم عمر لطفى عن « التعاون المالى والنقابات » فاسهب فى شرح اهمية النظام التعاونى . وتجارب مصر والدول الاخرى فى هذا الشأن . ثم محمود ابو النصر الذى تحدث عن « نوع من الشركات الاقتصادية - مستودعات التأمين » شرح فيه اهمية نظام التأمين ودعا اليه .

وفى الجلسة ذاتها تحدث احمد لطفى المحامى عن « الطرق المؤدية لحسن الوفاق بين جميع عناصر الامة وطبقاتها » ، ذكر فيها ان توثيق الروابط بين عناصر الامة لا يتنصر على المسلمين والاقباط ، وذكر ان « من اهم مطالب المؤتمر ان يبحث فى الوسائل المؤدية لمنع ما يمكن ان يحدث من صبغ الطوائف اعمالها العامة بصبغة الدين ، وذلك حتى يعيش الناس فى مصر بسلام ولايشغلهم فى اتفاقيهم واختلافهم غير مرافق البلاد ومصالحها » . ثم بين وسائل حسن الوفاق بين المسلمين والاقباط ومنها ، توحيد اسس التربية والتعليم . بان يكون هو محبة الوطن فينشأ المصريون على حب المساواة والعدل ونسيان العصبية ، ومراقبة التبشير وان يكون « الطعن على دين الغير محرم معاقب عليه » ، وتأسيس نقابة صحافية مصرية لا تدافع فقط عن مصالح الصحف ولكنها تراقب عدم اثارة الصحف - سواء قبطية او اسلامية - مايفضى الى الاثارة والمنازعات الدينية ، وان يعمل القبط قلبا وقالبا على الاندماج فى مجموع الامة ، فلا يتخذون اندية وجمعيات خاصة بهم ولا يستهدوفون احتكار الوظائف الكبرى . وبعد هذه الكلمة عاد الحديث الى القضايا العامة ، فتحدث هاشم محمد مهن عن « الربا الفاحش » ، ثم محمد على علوبة عن « الربا الفاحش وتأثيره على الحالة الاقتصادية » ، ثم احمد الالفى عن « حالتنا الاقتصادية الزراعية » والديون الزراعية العقارية الخ ..

انحصرت جلسة الختام السادسة فى مناقشة الاقتراحات والتصويت عليها . وقسمت الاقتراحات قسمين ، الاول عن مطالب القبط ، وألقسم الثانى عن اقتراحات المؤتمرين وقيهم (وهى عن اللجنة التنفيذية ، والتربية والتعليم ، المسائل الاجتماعية ، المسائل الاقتصادية ، اقتراحات اخرى) .

وبالنسبة للقسم الاول ، قرر المؤتمر بالاجماع ما يلى :-

(١) رفض الحقوق السياسية بين الطوائف الدينية ، مع تقرير « ان الامة المصرية هى فى مجموعها كل لا يقبل التجزئة فى الحقوق السياسية ، وانه

مع ما لكل طائفة دينية من الحرية التامة فى عقيدتها ، فإن للحكومة المصرية ديناً رسمياً واحداً هو الإسلام .

(ب) رفض أن يكون من الحقوق الدينية لطائفة ما فى مصر عطلة يوم الأحد أو غيره من الأيام ، وتقرير الاقتصار على يوم الجمعة كعطلة رسمية .

(ج) نأر النقاش حول الكفاءة العلمية والإدارية والخلقية كقاعدة للتعين فى وظائف الحكومة ، فرأى البعض أن يكون التعين حسب النسبة العددية ، وطالب آخر أن يكون التعين بالكفاءة مع حفظ الوظائف الكبرى للمسلمين ، فأجاب عبد العزيز فهمى « الأمة المصرية كل لا يقبل التجزئة » فلا يمكن جعل النسبة العددية قاعدة للتعين ، وهذا يدعو لدوام المنازعات والانقسامات ، وقال الشيخ على يوسف أنه منع سبق تقرير أن الحكومة إسلامية ، فإن جعل الوظائف بالنسبة العددية يقسم الحكومة قسمين بما لا يتفق مع المصلحة . وقال البعض بوجوب بقاء التقليد الحالى فلا يعين مدير قبطى ، وقال الشيخ جاورش أنه يصعب أن تنال الأقلية ثقة الأكثرية لميل الأقلية الى تعصيد طائفتهما . ثم تقرر بالإجماع أن تكون الكفاءة هى قاعدة التعين . كما وافق على « أن القبط تجاوزوا فيما نالوه من الوظائف الحد العقول - ولفت نظر الحكومة الى تحقيق أسباب امتلاء الكثير من مصالحها بالموظفين الاقباط مع وجود الكفاء من المسلمين وغيرهم من المصريين ... والسعى لدى الحكومة لاعادة اللجنة المستديمة بنظارة المعارف لامتحان طالبى التوظف حتى لا يقع مثل هذا الغبن مستقبلاً » .

(د) رفض تعديل قانون الانتخاب بما يجعل لكل طائفة دينية دائرة خاصة بها ، مع تقرير أن يبقى حق الانتخاب شائعاً بين المصريين ، وأن تكون للكفاءة العلمية حظ أوفر فى المجالس النيابية (مقصود به اسقاط النصاب المالى لجواز الترشيح فى المجالس النيابية) .

(هـ) رفض اعطاء كل طائفة ماتجبيه منها مجالس المديرىات من ضريبة الـ ٥% ، وتقرير أن الاقباط متمتعون فى التعليم بجميع أنواعه بأكثر مما يتفق مع نسبتهم العددية ونسبة ما يؤدون من الضرائب .

(و) رفض مطالبة الاقباط الحكومة بصفتهم الدينية أن تنفق من خزينتها العمومية على مرافقهم الطائفية .

وبالنسبة للقسم الثانى ، فقد حاول المؤتمرون أن ينشسوا من المؤتمر تنظيمًا دائماً ، بدرية أن تنفيذ قرارات المؤتمر بقسميها يحتاج الى لجنة دائمة تباشره ، وقد أنطت اللجنة التحضيرية له بانعقاد المؤتمر ، فقدم خمسة عشر عضواً اقترأحا ليقدر المؤتمر نصب اللجنة التحضيرية كجنة تنفيذية تستمر بعده ، ويكون من جملة وظائف هذه اللجنة دعوة المؤتمر للاجتماع عند الاقتضاء ، وأن تنتخب لها مجلس إدارة ، وأن تضم اليها من تؤمل فيه

المساعدة في مهمتها (ويبدو أن الترخيص للجنة يضم أعضاء جدد إليها كان مقصودا به منحها الصلاحية للانساح في عضويتها للأعضاء القبط حسبما دعا تقرير اللجنة التحضيرية في صدر اجتماعات المؤتمر) . وحدثت مناقشة حول كيفية انتخاب اللجنة ، ثم ووفق على الاقتراح السابق باجماع المؤتمر عدا عشرين عضوا .

وقدم للمؤتمر ١٣ اقتراحا تفصيليا حول مسائل التربية والتعليم ، فوافق على البعض وأحال البعض الآخر الى اللجنة التنفيذية . وقدم اليه ١٥ اقتراحا حول المسائل الاجتماعية كالملاجيء والمستشفيات وحرية المرأة والقضاء على البدع ، فقرر قبولها أو إحالتها الى اللجنة التنفيذية . وقدم اليه ١١ اقتراحا حول المسائل الاقتصادية ، أولها انشاء مصرف وطنى مصرى برؤوس اموال مصرية ، فقبول بالتصفيق ووفق عليه بالاجماع وكلفت اللجنة التنفيذية بالبدء فى تنفيذه . والقرار الثانى من حماية الاهالى من الربا الفاحش ، والسادس عن تعضيد التعاونيات الزراعية ، والسابع عن انشاء مستودعات التأمين . والثامن عن انشاء نظارة خاصة للزراعة ، والعاشر عن حماية الصناعة الوطنية بتأسيس الشركات الصناعية وتعضيد الموجود منها ، مع اصلاح التعريفات الجمركية وخفض رسوم النقل بالسكة الحديد ، والحادى عشر «السعى لدى الحكومة لسن قانون خاص للعمال لحماية مصالحهم بسبب ما يحصل لهم من عوارض اثناء العمل وتحديد ساعات العمل وانشاء محاكم للفصل فى المنازعات بين العمال وأصحاب العمل» . ثم أصدر قرارات أخرى تتعلق بتحسين حالة الرى ونشر التعليم ببلاد النوبة ... الخ .

والملاحظ انه فيما عدا المطالبة بعطلة يوم الاحد ، فان جوهر قرارات المؤتمر المصرى (الاسلامى) يماثل قرارات المؤتمر القبطى فى جوهرها ، وفيما تبناه كل منهما من منهج يصدر عن المنطلق الوطنى فى رسم سياسة الدولة وبناء اجهزاتها ونشاط مؤسساتها . وحتى بالنسبة لعطلة يوم الاحد ، فقد أتت اشارة تقرير المؤتمر الى أنها مطبقة فعلا على المسلمين انفسهم فى بعض مجالات النشاط الاقتصادى ، أتت دليلا على نظر المؤتمر الى هذا الامر بعين الضرورات والمصالح لا بالنظر الى الدين فى ذاته . وبالنسبة للتمثيل النيابى كان اقتراح المؤتمر هو تقريبا ذات الاقتراح الذى طرحه مرقس حنا بالنسبة لشيوع حق الانتخاب مع مراعات الكفاءة العلمية ، الامر الذى يؤكد أن هذا المطلب كان يتخذ سمته من الأوضاع الطبقيّة والاجتماعيّة لا من الوضع الطائفي . كان للطفي السيد وعبد العزيز فهمى والمكباتى وغيرهم من المستنيرين اثر كبير فى نشاط المؤتمر وأعماله ، كما كان لحافظ رمضان من الحزب الوطنى ذات الأثر . واستطاع هذا الاتجاه المستنير أن يقود دفة المؤتمر الى ما يؤكد الوحدة الوطنية وارتكازها على قاعدة التسامح والتضامن .

ويبدو صحيحا تماما ما ذكره الدكتور محمد حسين في تعليقه على الشقاق الطائفي والمؤتمرين السابقين ، اذ قال (٣٥) ، « لم تكن هذه المحنة شرا خالصا كما يبدو من هذا العرض . فقد وضعت هذه الخصومة السافرة حدا لسوء الظن المتبادل بين الفريقين ، وكانت تنفيسا شفا النفوس .. وفرصة لتصفية ما بين الاخوين من خصومه وعلاجه بطريقة صحيحة ، وقد بث كل منهما شكواه وعبر عما يجد وعاتب صاحبه عتابا ان يكون عنيفا قاسيا خشنا في بعض الاحيان ، فقد انتهى باختدار كل منها لصاحبه على كل حال .. لذلك نستطيع ان نقول ان هذا الشر المستطير كان نقطة البداية في خير عميم . واذا كان من الحق ان هذه الخصومة كانت قمة العنف في النزاع الذي ينلر بتصدع الجامعة المصرية ، فمن الحق انها كانت في نفس الوقت الميلاد الحقيقي لفكرة الوطنية المصرية » .

المراجع

- (١) محمد زغلول : عباس محمود العقاد ص ١٣٥ .
- (٢) مذكرات محمد فريد المنشورة في كتاب « كفاح شعب مصر » لمحمد صبيح .
- (٣) الأدب القبطي : محمد سيد كيلاني . ص ١١٦ - وهو كتاب مفيد جدا في هذا المجال .
كشف من صحف هذه الفترة عن مادة غزيرة وأتى منها بمقتطفات كثيرة وتتبع الممارك الصحفية في هذا المجال بجهد كبير .
- (٤) أدب المقالة الصحفية في مصر . الجزء الثامن : عبد اللطيف حمزة . ص ٦٧ .
- (٥) محمد فريد : عبد الرحمن الرافعي - ص ٨٥ .
- (٦) مذكراتي في نصف قرن - الجزء الثاني ، النسم الثاني . ٥٠ أحمد شفيق - ص ٢١٢ .
- (٧) يراجع كتاب الأدب القبطي : محمد سيد كيلاني ، خاصة الصفحات ٨٣ ، ١٢٤ ، ١٣٠ ، ١٣١ .
- (٨) نشر البرنامج في مجلة الطليعة - عدد فبراير سنة ١٩٦٥ .
- (٩) الأقباط في القرن العشرين - الجزء الثاني : رمزي تادرس - ص ١١ - ١٢ .
- (١٠) المرجع السابق ص ٧ .
- (١١) المرجع السابق ص ١٥ .
- (١٢) الأدب القبطي : محمد سيد كيلاني ، ص ٨٠ - الخ ، ديوان عبد الرحمن شكرى ص ٤٠ الشوقيات الجزء الثالث ص ١٤٤ .
- (١٣) المرجع السابق - محمد سيد كيلاني ص ٨٦ - ٨٧ .
- (١٤) محمد فريد : عبد الرحمن الرافعي . ص ٥١ .
- (١٥) الأدب القبطي : محمد سيد كيلاني . ص ٨٥ ، ٨٦ ، ١٢٩ .
- (١٦) الأمانى الوطنية والمشكلات المصرية في الصحف الفرنسية : د. محمود نجيب أبو الليل ص ١٢٦ - ١٢٩ .

- (١٧) مذكراتي في نصف قرن . الجزء الثاني . القسم الثاني : أحمد شفيق ص ٢١٤
- (١٨) يراجع في ذلك : مذكرات قليني فهمي . الجزء الأول ص ١١٠ ، ردود على مطالب القبط الأدب القبطي : محمد سيد كيلاني ص ١٠٢ - ١٠٥ . الأول توفيق حبيب - تذكارات المؤتمر القبطي ، الأول ص ٣٤ ص ٣٥ ، ص ٣٦ .
- (١٩) مذكرات قليني فهمي . ص ١٠٨ - ١١١ .
- (٢٠) تذكارات المؤتمر القبطي الأول . ص ٣٧ ، ٢٦٧ ، ٢٨١ .
- (٢١) تذكارات المؤتمر القبطي الأول . ص ٦٦ .
- (٢٢) تذكارات المؤتمر القبطي الأول . ص ٩٩ - ١٠٠ .
- (٢٣) ردود على مطالب القبط . محمد أبو شادي ، محمد فريد : عبد الرحمن الرافعي بالنسبة للاثقوف السياسية العامة لعامي ١٩٠٩ - ١٩١٠ .
- (٢٤) مذكراتي في نصف قرن . الجزء الثاني . القسم الثاني : أحمد شفيق ص ٢٤٤ .
- (٢٥) تذكارات المؤتمر القبطي الأول ص ٦٤ .
- (٢٦) المرجع السابق ص ٣٠ - ٣٣ - ١٠٢ .
- (٢٧) المرجع السابق ص ٤٩ ، ٥٠ ، ٥٣ .
- (٢٨) المرجع السابق ص ٧٩ .
- (٢٩) اقباط ومسلمون . جاك تاجر ص ٢٥٢ .
- (٣٠) مذكرات قليني فهمي . الجزء الأول ص ١١١ .
- (٣١) مذكراتي في نصف قرن . الجزء الثاني . القسم الثاني : أحمد شفيق ص ٢٤٥ .
- (٣٢) تذكارات المؤتمر القبطي الأول . ص ٢٩٢ . الخ .
- (٣٣) تذكارات . المرجع السابق ص ٢٩٧ - ٣٠٢ .
- (٣٤) المؤتمر المصري الأول . مجموعة أعمال المؤتمر المصري الأول للتعقد بهليوبوليس (من ضواحي القاهرة) . من يوم السبت ٣٠ ربيع الثاني سنة ١٣٢٩ (٢٩ ابريل سنة ١٩١١) الى يوم الأربعاء ٤ جمادى الأولى سنة ١٣٢٩ (٤ مايو سنة ١٩١١) . للطبعة الأميرية سنة ١٩١١ . وهو المرجع الذي استندنا اليه في مراجعة ما دار بالمؤتمر وفقا للعرض الوارد في المتن
- (٣٥) الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر : د. محمد حسيبي - ص ١١٩ - ١٢٠ .

السياسة البريطانية والتفرقة الطائفية

السياسة البريطانية والتفرقة الطائفية

ليس مما يدخل في حدود هذه الدراسة ، تتبع العلاقات بين قبط مصر ومسلميها عبر التاريخ ، ولكنها قاصرة على تتبع هذه العلاقات في مصر الحديثة منذ القرن التاسع عشر . وغالب الاهتمام فيها هو بتتبع خيوط الامتزاج بين العنصرين الدينيين لبناء الدولة الحديثة : وتمثل خبرة القرنين التاسع عشر والعشرين في هذا المجال ، ان الامتزاج كان يسير بخطى سريعة بقدر ما تبنى مؤسسات الدولة على قاعدة الوطنية وعلى أساس الانتماء القومي ، وانه بقدر ما يحصل من تقدم في بناء المؤسسات الحديثة للدولة ولغيرها من الجماعات السياسية والاجتماعية ، بقدر ما تختفى الصفات الشخصية والخصائص الذاتية في تكوين هذه المؤسسات وفي نشاطها ، وقد سبقت الإشارة ، الى بعض الأسس العامة للتكوين الحضارى والتاريخى للشعب المصرى بشقيه ، وهو التكوين الكامل الذى سمح باندماج عنصرى الأمة وبناء الدولة الحديثة في سرعة وسهولة نسبية لم توات كثيرا من الشعوب الأخرى في ذات المرحلة من مراحل تطورها التاريخى كالهند مثلا . كما سبقت الإشارة الى ان هذا التكوين المتكامل قد أستطاع أن يصمد ضد محاولات التفرقة والشقاق ، التى عمل على إثارتها كلا من الاحتلال البريطانى وحكومات الاستبداد، وبقيما نظم المؤسسات الشخصية في بناء أجهزة الدولة والسلطات . كما سبقت الإشارة الى خيط التطور القومى فى الفكر السياسى المصرى ممثلا فى الكتابات السياسية والواقف السياسية لاعلام الاستنارة المصرية فى خواتيم القرن الماضى وفواتح هذا القرن . واذا كان الامتزاج بين العنصرين الدينيين للشعب يجد له أساسا وطيدا في التكوين القديم للشعب المصرى والترابط التاريخى القوى بين مجاميعه ، فقد دل التاريخ الحديث على أن تحقيق هذا الامتزاج كاملا كان رهينا بنمو الحركة الديموقراطية ، وبالبناء الديمقراطى لأجهزة الدولة والمؤسسات السياسية عامة . وكانت الوحدة الوطنية رهينة

بالفهم القومي للامة وبالتحقيق الفعلى لهذا الفهم من خلال المبادئ الديمقراطية . كما سبقت الاشارة الى الأساس الوطنى العام الذى كان يصدر عنه جمهور اقباط مصر ، ووقوف غالبينهم ضد محاولات التفرقة ، سواء اتت من جانب بعض القبط او بعض المسلمين ، والى التجاوب الذى صادفته هذه المواقف من جانب الغالبية من المستنيرين من المسلمين .

ويتعلق الجزء الحالى من الدراسة ، بمحاولة تتبع السياسة البريطانية فى مصر منذ الاحتلال ، بالنسبة للأقليات ومدى ارتباط هذه السياسة بالخطة البريطانية العامة فى دوام السيطرة على مصر .

أولا :

اول ما يلاحظ فى هذا الشأن ما سجله (ليدر) فى كتابه « الأبناء المحدثون للفراعنة » الذى اتم كتابته سنة ١٩١٤ ونشر سنة ١٩١٨ ، ذكر ليدر انه قبل الاحتلال البريطانى ، لم تكن مناصب الحكومة المصرية – ولا المناصب الكبيرة فيها – موصدة الابواب فى وجه القبط ، وان التاريخ الاسلامى يحمل امثلة تظهر بجلاء أن الدين لم يكن على الإطلاق عائقا يمنع توظيف الاشخاص الأكثر كفاية فى اعمال الادارة بغض النظر عن دياناتهم ، وانه تحت حكم الخلفاء والممالك كان القبط يرقون الى أعلى مناصب المسؤولية فى الدولة ، باستثناء الجيش والولاية . ولم يسمع فى عهد على أن اقصى أى شخص أثبت كفاءته ، قبطيا كان أو يهوديا ، وفى عهده أيضا عرف كثير من القبط عينوا مديريين للمديريات . وفى عهد سعيد واسماعيل استمر القبط يشغلون مثل هذه الوظائف الرئيسية ، وعين منهم اسماعيل فى مناصب « المدعى العام » فى المديريات ، وهى مناصب كان شاغلها يرقى بعد فترة الى مناصب القضاء . ومع الحركة العربية رقى قبطى لوكالة وزارة الحقانية .

ويذكر المؤلف أن القبط يرون انه عندما امسك الانجليز بالسلطة فى مصر ، كان من القبط يشغل مناصب عليا فى الدولة ، ثم لم يمض ربع قرن حتى اختفى اكثر الرؤساء القبط من الإدارات ، وقل عددهم بالتدريج فى مناصب القضاء . وكانت عليه اقصائهم وغلق ابواب التعيينات الجديدة امامهم فى الوظائف الكبيرة ، هذه العملية القت بالقبط فى حالة من اليأس والفتور . ويذكر انه سمع امثلة على ذلك وعلى موقف الانجليز من القبط ، سمعها من بعض زملائهم المسلمين . وينقل المؤلف عبارة الاستاذ سايس يقول فيها « عندما عرفت مصر اول مرة ، فى أيام ما قبل الاحتلال ، لم يكن موجودا العداء الدينى بين القبط والمسلمين . كان الجميع سواسية ، مصريين (١) » . ويقول انه هو نفسه – قبل الاحتلال بسنة أو اثنتين – رأى كنائس قبطية بينها المسلمون ، كما رأى مسجدا بناء مالك قبطى ، وانه لم يفشل قط فى رؤية التلاميذ الاقباط فى المدارس المماثلة التى يبنونها المسلمون . ويذكر أن

الحجج التي يسوقها المسلمون ضد شغل القبط للوظائف الكبيرة ، هي بعينها الحجج التي قدمها الانجليز وعملوا على ترويجها ، فهي ليست فكرا اصيلا لدى المسلمين . ومن اهم ما يلاحظ ان « ليدر » بدأ حديثه هذا بقوله ان الانجليز في مصر نظروا الى القبط فيها بدات النظرة التي ينظر بها الاوروبيون الى اليهود في بلادهم (٢) .

وتحكي السيدة بوتشر في كتاب « قصة كنيسة مصر » ما كان يلقاه القبط من سوء المعاملة كمجندين في الجيش بعد ان اتخذ سعيد باشا قراره بتطبيق قانون الخدمة العسكرية عليهم ، ثم ذكرت دفاعا عن السياسة الانجليزية في مصر ان القبط منذ ١٨٨٤ قد حرروا من كافة القيود القانونية « الشرعية » . وكانت المؤلفة تصدر في كتابها عن فكرة ان القبط كانوا يعانون من سوء معاملة المسلمين لهم ، وانه منذ مجيء الاحتلال البريطاني تغير هذا الوضع . ولكنها رغم هذا المنزع ، تحدثت عن ظلامات القبط في عهد الاحتلال قائلة ان هذه الظلامات صارت تتمثل في تمييز المسلمين عليهم تمييزا مصدره الدين ، ثم ذكرت ان هذا التمييز يمارسه الموظفون الكبار المرتبطون بالانجليز والذين ينتمون الى الطبقة ذات المصلحة في اقصاء القبط . ثم ذكرت ان احداً الانجليز اتى مصر ولديه عزم مسبق في الا يستخدم الا المسلمين ، وانه حمل هذا العزم في التطبيق ونقله (٣) . وورد في الترجمة العربية لكتاب السيدة بوتشر ان المؤلفة تعنى بهذا الانجليزى « اللورد كرومر » (٤) .

ويذكر قرياقص ميخائيل في كتاب « القبط والمسلمون تحت الحكم البريطاني » ، « ان مسألة ظلامات القبط ليست جديدة ، وهي في شكلها الحالى ترجع الى الايام الاولى للاحتلال البريطانى . . اننا لا نطالب بمزايا ولكن بالعدل والمساواة مع المصريين الآخرين ، والاشتراك الكامل في الثمار التي نجمت عن النظام الجديد (يقصد بعد الاحتلال) » وذكر انه في عهد الاحتلال اترك على القبط شغل الوظائف التي كانوا يشغلونها من قبل و « ان القبطى فقد فعلا كثيرا من وضعه السابق في مصر . وهو في خطر يومئى من ان يفقد القليل الباقي » (٥) . كما كتب يقول « لم يكن للمسلمين اعتراض على تولى القبط الوظائف الادارية قبل ان تنشر السلطات البريطانية فكرة انهم غير اكفاء لهم » ان الاسباب التي اوردها المؤتمر الاسلامى في هذا الشأن هي ذاتها الاسباب التي ذكرها جورست المعتمد البريطانى في تقريره (٦) . وركز معظم اهتمامه في مناقشة تقرير جورست والرد عليه .

في ضوء هذه الشهادات التي ذكرها كتاب انجليز او قبط ، يمكن فهم حديث كرومر عن القبط وعلاقة الاحتلال البريطانى بهم مما اورده في كتابه (مصر الحديثة) . وقد وضع كرومر هذا التساؤل « ما هو موقف القبط تجاه المصلح الانجليزى » . وقال ان هذا التساؤل مفيد وهام ، وان الرجل الانجليزى شديد الثقة بقضيته وبالاثر النهائى لنشاطه ، وينظر بهذه الثقة الى

العقبات التى فى طريقة والى من يرغب فى صداقتهم ، والى نشاط العناصر المعادية له فى المجتمع المصرى ، ثم يتساءل : من اقدر على محالفة الانجليزى من الجماعة التى ترتبط به برباط الدين والتى قاست من اضطهاد المسلمين لها واضطهاد « الباشا المسلم » ؟ وقال ان هذه الحجة تبدو صحيحة ولكن مادامنا نتعامل مع الشرق غير المنطقى ، فلا يجب ان نندهش اذا وجدناها خاطئة ، فالحقيقى ان القبطى.. لم يكن ذا مشاعر شديدة الصداقة للمصلح الانجليزى . وذكر ان السبب فى ذلك ان القبط كانوا ينتظرون من الانجليز - بحكم الجامعة الدينية - ان يميزوهم فى المعاملة عن المسلمين ، وان الانجليز لم يرضوا هذا التمييز الذى يتناقض مع « العدالة » ، وان القبطى يفهم العدالة بمعنى خاص هو ان يتميز عن غيره . وأشار كرومر الى استخدام الانجليز للمسيحيين السوريين واحلالهم محل القبط فى الادارات ، وبرر ذلك بأن الانجليزى وجد - فى الأيام الأولى للاحتلال - ان القبط عامة غير اصدقاء له ، أنهم كانوا يتبعون فى أسلوب الادارة والمحاسبة طريقة قديمة يحرصون على كتمان اصولها ، وقاوموا الاصلاحات الحديثة التى ادخلها الانجليز فى هذا الشأن : ثم انه بعد ان استطال امد الاحتلال بدا القبط يعترفون بمزايا الادارة البريطانية ، وان بطرس غالى أحد الأباط الكفاء البارزين قد شغل منصب وزير الخارجية مدة طويلة من الوقت ، وفى صدد تفاؤل كرومر من « اصلاح القبط » اشار الى دور بعثات التبشير الأمريكية والمدارس الممتازة التى انشأتها (٧) .

واهم ما يلاحظ هنا ، ان السياسة البريطانية بالنسبة للاختلافات الطائفية فى البلاد التى احتلها الانجليز ، كانت تتميز بالبرونة الشديدة . وانه اذا كان من المعروف ان السياسة الاستعمارية التقليدية تحصل عامة فى جذب الاقلية الطائفية والتعاون معها وتمييزها وتجنيد الكثير منها ليكونوا وكلاء لها ، مستهدفة بذلك اثارة الشقاق الدينى او القومى بين الجماعات البشرية المختلفة فى اى بلد . اذا كان ذلك كذلك ، فالملاحظ ان الانجليز كانوا يستهدفون ذات الهدف - على ما سيبين - ولكن بغير حرص على أن تكون وسيلة اثارة الشقاق هى الاعتماد على الأقلية . وفى الهند مثلاً ، يذكر نهرى ان السياسة البريطانية كانت « تجرى على الحيلة دون قيام المسلمين والهندوس بعمل مشترك وعلى تأليب كل طائفة على الأخرى » . ولكننا اتبعنا فى ذلك اساليب مختلفة ، فبعد ثورة ١٨٥٧ اعتبرت المسلمين فى الهند أكثر نضالاً وأكثر خطراً عليها « لأن ذكريات حكمهم على الهند لازال تراودهم . ولأنهم هزقوا عن الثقافة الانجليزية ، فعملت على اقصائهم من وظائف الحكومة واعتمدت على الهندوس الأكثر وداعة . فلما اقبل الهندوس على اللغة الانجليزية وتفجرت بين مثقفهم الروح القومية ، ولما بدأت هذه الروح تغذى الحركة النضالية بين الهندوس ، بينما كان المسلمون متأخرين من الناحية الثقافية ، تغيرت السياسة البريطانية وعملت على أن تخص

المسلمين بحظوظها لتبعدهم عن الحركة القومية الجديدة ، « واستثمرت الحكومة البريطانية الاحتكاكات الطائفية في السنوات الأولى من القرن العشرين ، وعمت على أساسها على توسيع الشقة بين المسلمين والحركة الوطنية التي اتخذت صيغة هجومية نضالية .. » وقد ذكر فالتين كيرول في كتابه « اضطراب الهند » (سنة ١٩١٠) « لعله يمكن القول بثقة أنه لم يسبق لمسلمي الهند أن ربطوا مثل هذا الربط الوثيق بين آمالهم ومطالبهم ومصالحهم وبين استقرار الحكم البريطاني ورسوخه واستمراره » (٨) .

وبالنسبة لمصر ، فإن حديث كرومر يفهم منه أن النهج الذي « يبدو صحيحا » هو تخالف الحكم البريطاني مع الأقلية بسبب توبها اقلية ، وبسبب ما يجمعها بالاحتلال البريطاني من أواصر الدين الواحد . وأنه مما يفيد الاحتلال أن يعمل بهذا على إثارة التفرقة الطائفية وأن يكون له من هذه الأقلية (قاعدة سكانية) تدعم قاعدته العسكرية ومراكزها السياسية . ولكن هذا الذي « يبدو صحيحا » قد عدلت عنه السياسة البريطانية كما صرح كرومر ، فلم تعمل على أن تجذب إليها قبض مصر منذ بداية الأمر ، وارجع كرومر السبب في هذا العدول الى امرين هما « لا منطقة الشرق » و « العدالة الانجليزية تجاه المسلمين » . والظاهر من حديثه أن الأمر ليس امر « عدالة » تجاه المسلمين بقدر ما كان محاولة لاستخدام المسيحيين النشوان ، مصحوبة بمحاولة لاستخدام فئة من القبط تربط ببعثات التبشير الأمريكية ، وفئة من المسلمين الأغنياء تعلموا في المدارس الأجنبية . وإذا كانت لا منطقة الشرق التي ظهرت أيضا في الهند بعد ثورة ١٨٥٧ باقصاء الأقلية المسلمة ، فإن لا منطقة الشرق لم تعد تظهر في الهند في أوائل هذا القرن عندما بدأ الانجليز هناك يعتمدون على المسلمين ، كما لم تظهر في بلاد شرقية أخرى مثل فلسطين . والمهم في حديث كرومر السابق ، أن الاحتلال الإنجليزي لم يجد ترجيبا من القبط عندما بدأ ، وأن السياسة البريطانية بادلت ذات الموقف .

ويبدو أن هذه السياسة البريطانية ترجع الى سببين أساسيين :

اولهما : ان السياسة التقليدية في الاعتماد على الاقليات ، تكون انجح ما تكون في البلاد التي تستمر فيها الخلافات الطائفية - دينية كانت او قومية - بين المجموعات الأساسية من سكان أى بلد . وإذا كان لا يمكن القول بأنه لم تكن توجد فعلا أية خلافات بين قبط مصر ومسلميها قبل الاحتلال ، فإن ما يمكن الجزم به في سر وبشير نزاع ، أن هذه الخلافات لم تكن من الحدة بما كانت عليه في بلاد أخرى ، ولا كانت بالدرجة التي تمكن من نجاح تلك السياسة التقليدية الاستعمارية عند مجيء الاحتلال . ويمكن هنا الإشارة الى ما يقوله « البرت حوراني » في كتابه « الأقليات في العالم العربي » من أن الأقباط مصريون كاملون كجيرانهم المسلمين ، وأن لهم ذات

الانتماءات الوطنية بحكم الشهور وبحكم الضرورة ، وأنهم خلال الحكم البريطاني لم يحاولوا قط أن يرموا بثقلهم مع الانجليز كحماة لهم ضد « السيطرة الإسلامية » ، وأنه إذا كان صحيحا أن أفرادا من القبط يتعاونون مع الانجليز . فإن الكتلة الأساسية من الطائفة قد وقفت بثقلها مع الحركة الوطنية ، ومع الحزب الوطنى ثم مع الوفد . ويذكر حورانى أنه من المحتمل أن يكون السبب فى هذا الموقف يرجع الى أن القبط تحققوا من أنه عاجلا أو آجلا سيصل الانجليز الى تسوية مع الوطنيين (٩) . على أنه يبدو أن هذا السبب غير سليم بتقدير أن الانجليز كانوا فى العشرات الاولى من سنى الاحتلال يعملون على تأييد وجودهم فى مصر وبتقدير أن الاستعمار كان ظاهرة منتشرة فى العالم ، انتشارا لا يبدو وقتها أنه كان سيتخلص فى مدى قصير . كما أن السبب الذى يسوقه الاستاذ حورانى لا يفسر أن كثيرا من العناصر السياسية ذات الذكاء وبعد النظر قد تعاونت مع الانجليز منذ البداية وظلوا مدافعين عن مصالحهم ومصالح الاحتلال عشرات أخرى من السنين . وعلى العموم فقد وجد الاحتلال البريطانى القبط على هذا الموقف ، كما وجد أنهم يشغلون من وظائف الدولة - باعتراف الكثيرين - مناصب كثيرة بغير أن يسبب ذلك سخطا وتدمرا شديدا بين المسلمين . وادى هذا بالسياسة الانجليزية الى أن تعدل عن المنهج التقليدى وجذب الأقلية اليها ، الى نهج آخر هو العمل الصبور على خلق الخلافات خلقا فى المدى الأطول نسبيا .

وتمثلت هذه السياسة ، فى أن تعمل السلطة البريطانية - من خلال الحكومات المصرية التابعة لها - على أن تستبعد الكثير من القبط من وظائفهم بالتدرج ، وأن تثير فى العناصر الحاكمة من اتباعها المسلمين معايير «العدالة الانجليزية» التى أشار اليها كرومر ، والاحساس بالفوارق الدينية ، وحق «الغلبية» فى المناصب الرئيسيه ، مع تقدير أن هذه السياسة ستلتصق تلقائيا بالحكومة المحلية المسلمة ، وبهذا يتخلص الانجليز من العنصر القبطى جزاء ما لم بيد من صداقة لهم ، ويعتمدون على جاليات وأقليات أخرى من الشوام والبروتستانت وغيرهم . ومع الزمن ثور مشكلة «اضطهاد القبط» أو «استبعاد القبط» ، وتتبادل ردود الفعل العشوائية وغير العشوائية ، وينمو الاحساس الذاتى لدى كل من القبط والمسلمين ، مع العمل على جذب بعض عناصر القبط اليهم . ثم ثور المشكلة فتتدخل لعلاجها لصالح القبط لتظهر بمظهر من يحميهم من المسلمين . وقد ذكر كرومر بعد حديثه عن عدم صداقة القبط بالانجليز فى بداية الاحتلال ، أنهم مع الوقت « بدأوا يفهمون أنهم يجب أن يعتمدوا على قدراتهم الخاصة .. » ثم تحدث عن بطرس غالى كمثل بارز لهذا الاتجاه الجديد . والمصروف أن بطرس غالى كان من غلاة المتشيعين للانجليز بين الساسة المصريين ، فكان هو المثل الذى يقدم للقبط اشارة الى أن طريق ازدهار نفوذهم هو طريق الارتباط بالاحتلال .

وقد تعاصرت هذه السياسة مع ما كاد يطرأ من شقاق بين القبط أنفسهم ، بين اتجاه الكنيسة الذي كان يتزعمه البطريرك كيرلس الخامس وبين اتجاه يرمى الى تعليق نفوذ البطريرك لصالح المجالس المليية ، وذلك في نهايات القرن التاسع عشر . وكان مصدر الخلاف عوامل متشابهة عديدة منها ما يرمى الى اضعاف نواة التجمع القبطي الدينية ممثلة في سلطة البطريرك ، والنواة التي ترمز الى روح مقاومة القبط ضد نشاط حركات التبشير الرومية الى تفتيت هذا التجمع الديني . وايا كان المضمون الحقيقي لكل من الاتجاهين ، فقد كاد أن يكون من اثاره بلور بدور الانقسام بين القبط . وكان بطريرك غالبي على رأس الاتجاه المناوئ للبطريرك ، وادى الصراع الى نجاح هذا الاتجاه في أن يستصدر قرارا بنفى البطريرك وتجريده من سلطانه مدة زادت عن العام .

وبعد أن لاح في الأفق أن بدور «مسألة قبطية» تتشكل ، عمل الانجليز أن يظهروا بمظهر المدافعين من «الاقليات» في مصر ، وخاصة عندما نشبت ثورة ١٩١٩ ، ولكن باءت المحاولة بالفشل بفضل الموقف الوطنى الصارم الذى اتخذته جمع القبط ، وبفضل مدى الاستنارة التى اتسمت بها حركة الشعب وقتها وقيادته في هذه المسألة .

ثانيهما : لم تكن مصر قط مقصورة الأثر على نفسها ، او منغلقة في حدودها الإقليمية تأثرا وتأثرا . وكان لمصر قبل الاحتلال وبعده نفوذ ديني ذو فاعلية ، وكانت مركزا للاشعاع الثقافي والديني ومهبطا للدارسين في الأزهر والمعاهد من سائر بقاع الخلافة العثمانية ، ومن مسلمي الهند والافغان وشمال أفريقيا وغيرها . ولاشك أن أدرك الانجليز أن أية سياسة طائفية تتخذ ضد «مسلمى» مصر ، ستترك أصداءها في نفوس المسلمين من البلاد المختلفة ، وستكون عنصرا من عناصر العرقلة في وجه النفوذ البريطانى والسياسة البريطانية لدى الأمم الشرقية الأخرى ، التى تدين غالبية شعوبها بالاسلام . والمعروف أن الانجليز لم يحتلوا مصر لذاتها فقط ولكن لموقعها الجغرافى أيضا ، ولتركزها المؤثر في شعوب الشرق القريبة منها . وفى تلك المرحلة كانت الجماعة الاسلامية الدينية لاتزال ذات تأثير وفاعلية فى قلوب الكثير من هذه الشعوب . ومعاملة المسلمين فى أية بقعة يلقى صداه فى سائرهما ، بله أن تكون هذه المعاملة فى مصر خاصة الأزهر والثقافة الدينية الاسلامية .

وكان للانجليز ، فى خواتيم القرن التاسع عشر وبعدها ، سياسات يريدون تنفيذها للسيطرة على منطقة تمتد من وسط آسيا وتضم الشرق الأوسط ، كما كانت لهم مع بدايات هذا القرن سياسة مرسومة تجاه مسلمي الهند للتفريق بينهم وبين الهندوس ، وهى سياسة لا يرجع أن تنجح اذا اتسيع

لدى مسلمى الهند أن الانجليز يبطشون برصفاء دينهم فى مصر ، مما يلقي لديهم حذر الشك حول نوايا الانجليز منهم . ونجاح السياسة البريطانية التفرقة بين مسلمى الهند وهندوسها يرتبط بتقوية النزعة الذاتية الانفصالية لدى المسلمين ، وهذا لا يتحقق الا بتقوية الانتماء الدينى لديهم باعتباره رابطة سياسية . وتقوية هذا الانتماء يعنى بالضرورة ارهاق مشاعر مسلمى الهند تجاه المسلمين غير اليهود من رعايا الخلافة العثمانية ومصر وغيرهما . ولهذا لاينبغى أن تكون سياسة الانجليز تجاه مسلمى مصر مما قد ينفر مسلمى الهند منها .

ومن جهة ثانية ، كانت للانجليز سياستهم الهادفة لارث «الرجل العثماني المريض» وللسيطرة من بعده - او اثناء حياته الطويلة - على املاك الخلافة العثمانية وشعوبها التى تدين بالاسلام . والرباط الدينى الاسلامى هو اساس قيام الخلافة العثمانية واساس شرعيتها . لذلك كان الانجليز على حذر من اتخاذ سياسة فى مصر تفهم على اساس العداء او الاضطهاد للمسلمين حذر ان يزيد السخط ضدها فى مناطق تريد السيطرة الآجلة عليها من الامبراطورية العثمانية .

ومن جهة ثالثة : فقد كانت فكرة الجامعة الاسلامية ، والارتباط بالخلافة العثمانية ، كانت لاتزال ذات اثر فى مصر . وكانت بريطانيا تعمل على اضعاف هذا الاثر ، اقتناصا لمصر وعزلا لها عن الدولة العثمانية وعن الشعوب الخاضعة لها . وكان اتخاذ أى سياسة تنطوى على نوع من العسف او الاضطهاد لمسلمى مصر ، مما سيعترب عليه ردود فعل فى ازدياد نفوذ فكرة الجامعة الاسلامية داخل مصر ، وازدياد مشاعر الاستناد الى الدولة العثمانية . ولم يكن الانجليز ليفامرون بتهديد كل هذه المصالح ولا كانوا يفامرون بالظهور أمام الراى العام الاسلامى بسياسة ذات لون صليبي تحيى مشاعر العداء للصليبية القديمة ، لم يكونوا يفامرون بذلك لقاء كسب غير مضمون النجاح ، وهو جذب القبط اليهم والاعتماد عليهم . والحاصل أن القبط كما لاحظ كرومر وغيره لم يقابلوا الاحتلال البريطانى بروح الصداقة .

ومن هنا يظهر الاساس لما لاحظته «ليدر» من أن السياسة البريطانية كانت تتجه أو تحاول أن تعمل على تأليف قلوب المسلمين فى مصر . وهذه السياسة هى ذاتها التى حاول نابليون - فور دخوله الى مصر - أن يطبقها فيها . وهذا جوهر ماأسماه كرومر بالعدالة البريطانية تجاه الاغلبية ، والحاصل - كما سبقت الاشارة - أن الانجليز اذ عدلوا عن مناصرة القبط واستخدمهم ، عملوا على أن يستخدموا بدلا عنهم مجموعات صغيرة من الشوام المسيحيين غير ذوى الجذور الوطنية القوية فى مصر او فى الشام ، والذين تمتزج فيهم المسيحية بالغربة الوطنية ، كما استخدموا بعض فئات المصريين من ذوى «الشمال الغربية» ، من قبط تعلموا فى مدارس التبشير

أو مسلمين تعلموا في ذات المدارس أو في المدارس العلمانية الأجنبية . وبهذا استبدل الانجليز بالركائز الطائفية الدينية ، ركائز طبقية من فئات «الدواب» و «الاعيان» ، وانحدوا من هؤلاء منذ انهم في مصر . تم عزلوا من هذا المختل على تقوية المشاعر الداتية بين المسلمين والعبط ، تقوية من نسبتها ان يودى الى التعرفه الطائفيه ، ودبت من حلال خلفهم من انجائين المسلم والقبطى .

وفد كتب «ليدر» يقول أن المسلمين لم يستطيعوا ادراك خطوره هذه السياسة ، « كان من الصعب ان يتوقع من الشرفيين انه عندما يرى المسلمون فرصه في تولى جميع المناصب الرئيسيه في البلد ، ان يفعلوا اى شئ لاصحاح الحكام البريطانيين بان فكرتهم الدبلوماسيه المفضلة لهذا الوضع هى سياسة خاطئه معييه فى الأساس» (١٠) . وذلك يمكن ان يعنى بالمفاهيم الحديثه ، ان التنافس البيروقراطى ضيق الافق قد حال دون ادراك خطوره السياسة البريطانيه في هذا الشأن . كما ذكر «ليدر» كسبب ثان لعدم تنبه الرأى العام المسلم لخطورة هذه السياسة ، ان محمد على كان يعتمد على القبط في تحصيل الضرائب ، ودن يعين منهم معاونين له في حكمه ذى الطابع الاستبدادى ، وان ادراك هذا الامر يعدم سببا لما يمكن ان يشعر به المسلمون من شكوك تجاه تعيين القبط في المناصب الرئيسيه (١١) . ولاشك في صحة الملاحظتين اللتين سجلهما المؤلف . لكن مايتعين ملاحظته ، ان السبب الاول تقع تبعته على العناصر البيروقراطية من الطبقات الحاكمة من المسلمين ، الذين يستبد بهم التنافس للفوز بمزايا المناصب الكبيره الى حد الترويج لفكرة «الكفاءة» الدينية واثارة الفرقة بين مسلمى مصر وقبطها . وان اسبب الثانى تقع تبعته على ذات العناصر من الطبقات الحاكمة من القبط الذين اعانوا حكم محمد على الاستبدادى وحروب من سبقوه ضد الجماهير .

ثانيا :

الجانب الثانى من السياسة البريطانية تجاه الاقليات في مصر ، يرتبط بمسألة الامتيازات الاجنبية وموقف الانجليز منها . والحاصل انه عندما احتل الانجليز مصر ، كانوا يسعون للسيطرة الكاملة عليها . ولكن وجود الامتيازات الاجنبية شكل عقبة قوية في وجه السيطرة البريطانية الكاملة على مصر ، وفي وجه اى اجراءات تتخذها السلطة البريطانية لاعادة بناء جهاز الدولة المصرى على النحو الملائم لسيطرتهم ولمصالحهم ، وبعبارة كرومر «وجدوا أنفسهم (الانجليز) محصورين في كل اتجاه بتلك الامتيازات التى كانوا هم مع غيرهم من الامم الاجنبية يتمتعون بها» (١٢) . ووقفت الامتيازات الاجنبية حجر عثرة في وجه اى تنظيم اراد الانجليز وضعه في نظم الضرائب او الادارة او القضاء ، وفي مجال التشريع بصفة خاصة . وحاول الانجليز أن ينقصوا من هذه

الامتيازات . ولكنهم لم يتمكنوا خلال السنوات العشر الاولى من الاحتلال ، ان ينجزوا أكثر من اصلاحين اثنين محدودى الاهمية ، الاول يتعلق بالحقوق فى اصدار تشريعات عامة فى بعض المسائل الجنائية بشرط موافقة قضاة المحكمة المختطة (بدلا من استلزام موافقة حكومات الدول صاحبة الامتيازات)، والثانى يتعلق بانطباق ضريبة المنازل ورسوم الدفعة والرخص على الاجانب . ويذكر كرومر ان كلا من خصوم بريطانيا واصدقائها وقفوا ضد الفاء الامتيازات او تعديلها . وكان كرومر يرى ان ماتفتقده التنظيمات فى مصر - تحت حكم الاحتلال - هو وجود جهاز تشريعى قادر على اصدار القوانين الواجبة التطبيق على كافة سكان البلاد ، وان الامتيازات الاجنبية تقف ضد ايجاد هذا الجهاز ، كما كان يرى ان نظاما للتشريع يقوم على «الدبلوماسية» اى على استلزام موافقة الدول الاجنبية (صاحبة الامتيازات) على كل تشريع، هذا النظام يصل بالنشاط التشريعى الى طريق مسدود (١٣) . ولهذا لم نستطع بريطانيا ان تفرض هيمنتها الكاملة على مصر - اهليين واجانب - مع قيام هذه الامتيازات .

فلما جاء عام ١٩٠٤ وقع الانجليز مع الفرنسيين «الاتفاق الودى» الذى اعترفت فيه فرنسا باطلاق يد بريطانيا فى مصر ، نظير اعتراف بريطانيا باطلاق يد فرنسا فى مراكش . كما صدرت تصريحات من حكومات المانيا وايطاليا والنمسا بعدم اعتراض عمل بريطانيا فى مصر . وبهذا الوضع الدولى الجديد الذى اعترفت به الدول الكبرى لبريطانيا فى مصر ، بدأ الانجليز يطرحون اقتراحات عملية تكفل لهم السيطرة الكاملة على مصر وعلى اجهزة الدولة بها ، مع الحرص بقدر الامكان على عدم المساس بجوهر المصالح الاجنبية للدول صاحبة الامتيازات بها .

وتمثلت السياسة البريطانية فى هذه المرحلة الجديدة فى السعي لتحويل وجهة الرعايا الاجانب المقيمين فى مصر ، من الارتباط بالدول صاحبة الامتيازات التى ينتمون الى جنسياتها ، الى الارتباط بسلطة الاحتلال البريطانى وحدها . وقد اسار كرومر فى تقريره السنوى للذين اصدرهما عن سنتى ١٩٠٥ ، ١٩٠٦ الى مايراه ملائما من نظم جديدة يمكن ان تستبدل بنظام الامتيازات ، والى مايراه من تكوين جهاز تشريعى فى مصر يصدر قوانينا تطبق على المصريين والاجانب على السواء . (وكانت تقارير كرومر السنوية قبل ١٩٠٤ خالية من الاشارة لتعديل نظام الامتيازات) . واقترح كرومر تكوين الجهاز التشريعى فى مصر «بانتخاب هيئة مختلطة اجنبية تختار الحكومة المصرية بعضها ويختار اصحاب المصالح الاجانب البعض الآخر ، ويتراوح عدد الجميع ما بين ٢٥ ، ٣٠ عضوا على الا يكون لدول اجنبية سوى عدد معين» وان يكون لبريطانيا فى هذه الهيئة من يمثلها من الموظفين الانجليز فى مصر ، وتعرض على هذه الهيئة القوانين التى تسرى على الاجانب ، واقترح الا تكون قراراتها نافذة الا بتصديق الحكومتين المصرية والانجليزية (١٤) .

وذلك اخضاعا لهذه الهيئة والمصالح الاجنبية التى تتمثل فيها للسيخرة الانجليز وحدها . وكان اهم ما جاء فى تقرير ١٩٠٥ هو الإبقاء على الجمعية العمومية ومجلس شورى القوانين ، مع خلق مجلس جديد يتكون من رعايا الدول صاحبة الامتيازات الاطراف فى المحاكم المختلطة ، بالطريقة السابق الاشارة اليها ، واقترح أن يكون تمثيل الاجانب فى هذا المجلس حسب «المصالح المحلية» لا حسب الرعوية الوطنية للاجنبى . مع تحديد حد أقصى للتمثيل فيه بالنسبة لكل رعوية ومع الغاء المحاكم القنصلية (١٥) .

ومن الواضح أن تمثيل الاجانب حسب المصالح المحلية فى مصر ، وسيلة من وسائل ربط الاجنبى المقيم فى مصر بمصالحه فيها مرتبطا بالولاء لهذه المصالح ، لا بصفته الرعوية ولا بتبعيته الوطنية للدولة التى انحدر منها . وهذا مما يمكن الانجليز فى مصر من ربط هؤلاء الاجانب بهم فى مصر . وفى تقرير ١٩٠٦ ، زاد كرومر اقتراحاته تحديدا ، واشترط فى صاحب الصوت الانتخابى من الاجانب أن يكون مضى على سكناه مصر ثلاث سنين على الأقل ، والا يقل مايدفعه من ضرائب اطلاق وعوائد املاك عن مبلغ معين (١٦) . وذلك احكاما لتنفيذ هدفه من تحويل تبعية الاجانب فى مصر من دولهم الام الى بريطانيا .

والهم فى هذا المجال أن كرومر عندما يضع هذا الاقتراح التشريعى او الدستورى ، انما يربطه بفكرة سياسية ، أساسها العمل على صهر الرعايا الاجانب القاطنين فى مصر فى مجموعة سكانية منعزلة على نحر ما عن دولهم الام وأوطانهم الاصلية ، ومربطة فى مصر بسلطة الاحتلال البريطانى . واذا كان نظام الامتيازات من شأنه أن يديم الرباط بين الاجنبى المقيم فى مصر وبين الدولة التى انحدر منها، باعتبار ما يكفله انتماءه لهذه الدولة من حماية امتياز له ولمصالحه فى مصر مهما طال انفصاله عن دولته ، فلاشك أن الغاء الامتيازات سيفصل او يضعف مع الزمن ارتباط الاجنبى ببلده الاصلية ، وهنا قدر كرومر أن تكون السلطة البريطانية فى مصر هى وارثة انتماء هؤلاء ووارثة ولائهم ، عن طريق المجلس التشريعى الذى اقترح قيامه ، وعن طريق سيطرة هذه السلطة على مقاليد الحكم فى مصر وعلى هذا المجلس بالذات . ويذكر كرومر فى تقرير ١٩٠٥ أنه بالنسبة للاوروبيين الذين جعلوا مصر موطناً لهم ؛ فإنه راغب فى حمايتهم من أية اجراءات تصفية من جانب الحكومة ، مما كانت الامتيازات تحميهم منها ، وأنه ليس اقل منهم اوروبية فى الحرص على كفالة هذه الحماية ، ويقول «أن الوضع الممتاز يضمنه لهم أن يعدوا هم فوائدهم الخاصة ، بدل أن يعتمدوا فى ذلك على تقلبات السياسات الاوروبية ، وعلى آراء تتخذ بواسطة الآخرين فى خمس عشرة عاصمة مختلفة من عواصم العالم . . .» . ويشير الى أن المسئولين فى هذه العواصم المختلفة ، مهما كانت نواياهم حميدة ، فهم لاشك يجهلون المتطلبات المحلية لرعاياهم فى مصر ، ثم يشير الى افضلية اتخاذ القرارات فى «أرض المشكلة» (١٧) .

والمهم أيضا ، أن هذه السياسة التي رسمتها بريطانيا بقلم عميدها في مصر ، كان لابد لها من فكره نظرية أو «فكره فومية» أو نوع من «جامعة سياسية» ما «ملائمة لها تستند إليها ، أو تمثل التعبير الاستراتيجي عنها وأطار عملها في المدى الطويل ، وكانت هذه الفكرة هي النظرة الى مصر «كجماعة دولية» ، تتكون من مجموعات عديدة من السكان المسلمين والمسيحيين والاوروبيين والآسيويين والبدو ... الخ . وهذه هي الفكرة التي عبر عنها كرومر نفسه في الفصل الأخير من كتابه ، « مصر الحديثة » عندما تحدث عن مستقبل مصر كما يراه (١٨) . وصور فيه مصر على أنها ليست وحدة سياسية واحدة ، وإنما تتكون من جماعات منفصلة عن بعضها ، « تتمثل في المسلمين والمسيحيين والاوروبيين والآسيويين والافريقيين . وقال ان الحكم الذاتي لمصر لا يتصور ان يكون عمليا أو قابلا للتحقيق بغير اضرار بمصالح أى من هذه المجموعات . الا اذا قام على اساس انصهار القاطنين في مصر كلهم في كيان حكومي واحد . واسمى مصر «مصر الدولية» ، وقال ان هذا الامر قد يستغرق سنين أو اجيالا ، وأنه ما لم يحدث فان أية فكرة عن الحكم الذاتي يجب استبعادها . وبهذا فإنه يتعين على الجيل الصاعد من المصريين ، ان يكون أكثر حكمة وبعد نظر فيقبل التعاون مع الاوروبيين . ويظهر من ذلك ان كرومر كان يروق له أن يصور مصر على أنها ليست أمة أو جماعة سياسية متميزة ، وإنما هي عدد من الجماعات السياسية المنفصلة بعضها عن بعض . وهو في تعداده لهذه الجماعات تفادى ذكر «المصريين» . وهو عندما يطمس هذا الوجود المصري إنما يريد أن يطمس لدى المصريين الوجود الاجنبي في مصر . ويصبح الجميع جاليات وجماعات ليس لواحد منها وجه أصالة لمن غيره ، وليس لبعضها رابط وطني يجمعها .

فكان لابد من تفتيت الجماعة الوطنية المصرية الى جماعات صفرية لايربطها رباط وطني واحد . وبهذا التفتيت تبدو الكتلة السكانية الاوروبية كجماعة من ضمن جماعات المجموعة المصرية ، وتستقر بهذا على وضع منفلى ومريح في اطار الهيمنة البريطانية ، وكان انشاء مجلس تشريسي يمثل فيه الأجانب ، كان هذا ركنًا من أركان هذا الفهم للجماعات المصرية . ويقول كرومر للأوروبيين من ساكني مصر دفاعا عن اقتراحه ، ان انشاء مجلس تشريسي اجنبي محلي في مصر بدلا من نظام الامتيازات ، يرسى حجر الاساس للقومية المصرية بأحسن معانيها ، وبالمعنى العملي الوحيد لهذا التجبير الغامض » (١٩) .

وكان لابد لكرومر - اتساقا مع فكرته عن مصر كجماعة دولية - أن يعمل جهده لتجريد الحركة الوطنية المصرية من مضمونها الوطني والقومي ، وأن يعمل على صبغها بالصبغة الاسلامية باعتبارها حركة الجماعة الاسلامية ، وليس من المصادفة انه في ذات التقرير السنوي الذي تحدث فيه عن اقتراحه

انشاء المجلس التشريعى الاجنبى (تقرير ١٩٠٦) تكلم كثيرا محاولا اثبات ان الحركة الوطنية المصرية وقتها ليست الا حركة للجامعة الاسلامية « اذ فلنا ان الحركة الوطنية المصرية الحالية ليست الا حركة الى الجامعة الاسلامية ، لم يطابق قولنا الواقع من كل وجه ، ولكن لا ريب فى كون هذه الحركة مصبوغة صبغا شديدا بصبغة الجامعة الاسلامية .. » . ولكنه فى هذا التقرير الرسمى لم يستطع ان يتجاهل واقع الحركة الوطنية تجاهلا كاملا ، فابدى تحفظات على هذه الفكرة : مع تأكيد ان الدين اعظم قوّمحرّكة فى الشرق وأن الشرقيين لا تحلو لهم حكومة كالحكومة الثيوقراطية . ومع تأكيد ان الجامعة الاسلامية هى « عنصر من عناصر الحالة المصرية » . وأن المقصود بالجامعة الاسلامية « بوجه الاجمال اجتماع المسلمين فى العالم كله على تحدى قوات الدول المسيحية ومقاومتها . فاذا نظر اليها من هذا الوجه وجب على كل الأمم الاوروبية التى لها مصالح سياسية فى الشرق ان تراقب هذه الحركة مرافبه دقيقة ... » . كما ان الجامعة الاسلامية تفنى الخضوع للسلطان العثمانى وتروج مقاصده ، وأنها « تستلزم بالضرورة الاحقاد الجنسية والدينية الا فيما ندر .. » . ثم يعود كرر مر ويترف بوجود حركة وطنية ولكن معتزجة بالحركة الاسلامية « بحيث لا يسهل على الانسان أن يقول اين تبندىء احدهما وتنتهى الأخرى » . ثم يهاجم الحزب الوطنى ونشاطه ويقول « رب قائل يقول الا رجاء اذا للجامعة الوطنية المصرية ، فأجيبه ان لا رجاء لها على الصورة التى يتصورها الحزب الوطنى » . ثم يعود الى اقتراحه النظرى وهو « أن تكون الجنسية المصرية شاملة لكل القاطنين فى القطر المصرى بغض النظر عن نطهم وولائمهم وأصلهم وفصلهم ، ان هذه الجنسية هى الجنسية الوحيدة الممكنة الحصول المستطاعة الانشاء .. » ثم يتكلم عن انه لم يبق الا عائق واحد فى هذا المجال وهو الامتيازات الأجنبية التى يتحتم معها « انقسام المصريين والاجاب القاطنين فى مصر قسمين منفصلين كأنهما جيشان متضادان ، ورد على ذلك أن طوائف الأوروبيين النازلين فى مصر لا تتحد مصالحها معا » . ثم يقدم اقتراحه انشاء مجلس شورى محلى يدخله الأجانب وأن « هذا المجلس خير واسطة تأول الى اشتراك الطوائف المختلطة التى تسكن وادى النيل .. وأول خطوة تؤدى الى انشاء وطنية مصرية لا تضر بمصالح مصر الحقيقية (٢٠) » .

والحاصل انه رغم الاثارة الطائفية التى حدثت من سنة ١٩٠٨ - ١٩١١ ، وانعقاد كلا المؤتمرين القبطى والاسلامى ، رغم ذلك فإن كلام المؤتمرين رفض مبدأ التمثيل الطائفى فى المجالس النيابية رفضا صريحا . ولكن رغم هذا الرفض أيضا ، فقد انشئت الجمعية التشريعية « بالقانون ٢٩ لسنة ١٩١٣ » ، كجهاز استشارى للتشريع يحل محل الهيئتين السابقتين وهما الجمعة العمومية ومجلس شورى القوانين . وانتهرت فرصة انشاء هذه الهيئة

الجديدة ليقدر القانون بشأن تشكيلها مبدأ التمثيل الطائفي ، فكانت اول مؤسسة نيابية من مؤسسات الدولة في مصر الحديثة يتقرر في تكوينها رسميا هذا المبدأ . وكان من وضع نظام الجمعية هو اللورد كيتشنر المعتمد البريطاني الذي خلف اللورد جويست في مصر . وكان الحرص عند وضع نظامها على تقرير مبدأ التمثيل الطائفي - رغم الرفض الصريح له من الراي العام القبطي والاسلامي ، كان ذلك كاشفا عن هو صاحب الاهتمام الاساسي بتقريره .

والملاحظ ان تقرير مبدأ التمثيل الطائفي ، لم يكن مقصودا به فقط تأكيد التفرقة بين القبط والمسلمين وغيرهم ، ولكنه كان ايضا تقريرا لازما لتبرير ايجاد الهيئات التشريعية ذات التكوين المختلط بالانتخاب والتعيين معا ، باعتبار ان التعيين هو الاسلوب الذي يكفل تمثيل الجماعات السياسية او السكانية التي لايفضى طريق الانتخاب الى تمثيلها . واصطناع الخلافات الطائفية امر دزم لتأكيد سلطة الحكم الاستبدادي وتبرير وجوده ، اذ يظهر هذا النوع من الحكومات بمظهر الحكم والفيصل بين جماعات شعبية متعادلة او غير متجانسة ؛ ويبرر وجوده لدى كل منها بوصف انه الحارس لها الكنيل بسلامتها من جور الجماعات الاخرى . والقول بالتمثيل الطائفي يزدي الى القول بان نظام الانتخاب العام ليس من شأنه تحقيق مصالح كافة المجموعات . ومن ثم يتعين ان يعطى الحاكم سلطة التعيين في المجالس النيابية منعا من طغيان اية مجموعة على الاخرى . وبهذا الستار تتأكد التفرقة الطائفية من جهة ، ويتأكد احساس كل نائب بانتمائه الى جماعة محدد متميزة الا الى الجامعة الوطنية العامة ؛ وبهذا ايضا تتأكد سلطة الحكومة على هذه المجالس . ومن جهة ثانية ، فيظهر ان كان المقصود في تقرير مبدأ التمثيل الطائفي في الجمعية التشريعية ، ان يكون مقدمة لتكوين المجلس الذي اقترحه كرومر من الاجانب القاطنين في مصر ، وان يكون تمهيدا يسوغ تنفيذ اقتراح كرومر مستقبلا عندما تُلغى الامتيازات .

وقد تم اعداد قانون انشاء الجمعية التشريعية خفية من الراي العام الذي كان يطالب بانشاء هيئة برلمانية ذات تكوين تمثيلي شامل واختصاص تشريعي مطلق ، « ولم ينشر قبل وضعه في الصحف لكي تدرسه وتبدى ملاحظاتها عليه ، ولم يعرض على الامة كذلك لتبدى رايها فيه .. وظهر القانون فجأة وبعد توقيع الخديو عليه (٢١) .. وكنتت الجازيت تقول ان الراي العام بقي جاهلا بالامر حتى اللحظة الاخيرة ، لا بالنسبة لتفاصيل الدستور الجديد الذي سيحكم به ، ولكن بالنسبة لتاريخ نشره ، كما ان كلا من الخديو واللورد كيتشنر كانا يعينين عن مصر عندما صدر ... » (٢٢) .

نصت المادة الثانية من قانون تشكيل الجمعية على ان «تؤلف من اعضاء قانونيين بحكم وظائفهم وهم النظار ، واعضاء منتخبين يبلغون ٦٦ عضوا . واعضاء معينين بأشخاصهم يبلغون ١٧ عضوا منهم الرئيس واحد الزكيلين» يعينون على نحو يكفل النيابة عن الاقليات والمصالح التي لم تزل نصيبا من

الانتخابات ...» ونصت المادة الثالثة على أن الأعضاء المعينين وهم ١٥ عضوا (غير الرئيس والوكيل المعين) يكونون على النحو الآتي : أربعة من القبط ، وثلاثة من عرب البدو ، وتاجرين وطبيين ومهندس واحد ، واثنين من رجال التربية العامة والدينية وواحد من المجالس البلدية (٢٣) وهكذا لم تشأ السلطة الحاكمة أن تؤكد وجود أقلية واحدة في مصر وهي القبط ، بل أضافت إليها أقلية أخرى هم عرب البدو . وقد عين بالجمعية من القبط قليني فبسي باشا ومرفص سمينة بك وسنيوت حنا بك وكامل صدقي بك (٢٤) . والملاحظ أن باقى المعينين لم يكن فيهم قبطى واحد ، رغم أن صفاتهم في التعيين لا توجب أن يكونوا مسلمين ، كالأطباء والمعلمين وغيرهم .

ومن أهم ما يعبر صراحة عن مغزى السياسة البريطانية في هذا الشأن ، أن كرومر كتب إلى كيتشنر في تاريخ مقارب لتكوين الجمعية التشريعية يقول له « بالنسبة لأى تمثيل حقيقى للشعب المصرى ، تمثيل يمكن إلى درجة ما أن يحل محل الحكم الشخصى ، فانه من المحتمل أن يكون أكثر الأشياء حكمة في هذه الفترة : هو أن تترك هذه المسألة كلها ... أن التمثيل الوطنى في مصر - بالمعنى الذى يستعمل فيه هذا التعبير عامة - هو محض سخافة ، وذلك يرجع إلى سبب جد طبيعى وكاف ، وهو أن المصريين ليسوا أمة ، وأنه بقدر ما يستطيع المرء الآن أن يتنبأ ، فلا يبدو أنهم سيكونون أمة في أية ظروف خلال مدى حياة أى شخص يعيش الآن . وإنما هم تراكم عشوائى من عدد من العناصر المتنوعة والمولدة » (٢٥) .

والحاصل أيضا أنه مع بداية الحرب العالمية ١٩١٤ ، أعلنت بريطانيا الحماية على مصر ، وفقدت مصر بهذا الاجراء استقلالها الاسمى . وعمل الانجليز خلال سننى الحرب على اعداد المشروعات لتعديل التنظيمات المصرية بأسرها بما يكفل لهم حكما سافرا مباشرا كاملا فيها . وكان من أهم بنود البحث ، دراسة الامتيازات الاجنبية واقتراح الحلول لتعديلها طبقا للخطة التى رسمها كرومر من قبل . وشكلت سنة ١٩١٧ لجنة لدراسة نظام الامتيازات ، كان من أبرز عناصرها سير ولم برونايت المستشار القضائى (والذى تولى بعد هذا منصب المستشار المالى خلفا للورد سيسل ادوارد سيسل) . وأعدت اللجنة كثيرا من المشروعات والتقنيات الجديدة والنظم التى تنسجم مع نظام الحماية . وأعد برونايت مشروعا أسمى بمشروع الإصلاح الدستورى ، مؤذاه أن تبقى الجمعية التشريعية بسلطاتها الاستشارية ، وأن يتكون إلى جانبها مجلس يضم الوزراء المصريين والمستشارين الانجليز وممثلى الجاليات الاجنبية والعناصر القاطنة في وادى النيل . وتكون قرارات هذا المجلس ملزمة بعد التصديق عليها من الحكومة وبعد موافقة وزير الخارجية البريطانية . يذكر اللورد لويد تطلقا على هذا المشروع ، أنه كان محاولة لوضع مقترحات كرومر في التطبيق ، كما يذكر أنه

إذا كان مشروع كرومر سنة ١٩٠٦ قد قوبل بعدء من جميع الاتجاهات ، فانه عندما اعيد دات المشروع في صورة مشروع برونايت سنة ١٩١٨ ، لم يحظ بأى تأييد على الإطلاق من أى من الاتجاهات الموجودة . ويذكر الاستاذ الرافى ان هذا المشروع الذى ظهر للرأى العام فى نوفمبر سنة ١٩١٨ كان من الاسباب الهامة التى عجلت بالثورة » .

وبهذا يظهر مدى ماكان من خذلة السياسة البريطانية على أن تبنى أجهزة الدولة فى مصر ومؤسسات الحكم فيها على اساس من التجزئه والانقسام بما يمكن من السيطرة عليها ، وبما يستج بدربان وجودها والوجود الاجنبى يرمته فى خضم القوارى بين الجماعات المختلفة . وكان لهذه السياسة التى اصرت عليها كافة المقترحات الانجليزية بالنسبة لانشاء المجالس التشريعية فى مصر . كان لها فائدتان . اولاهما تعديل الامتيازات الاجنبية لمصلحة السيطرة البريطانية المنفردة على مصر ، وتوطين الاجانب القاطنين فى مصر وتحويلهم من جاليات اجنبية الى «أقلية مصرية» أو مجموعة من المجموعات السكانية فى مصر ، تشكل احدى دعائم السياسة البريطانية فيها . وتانيتهما تحويل الجامعة الوطنية المصرية الى جماعات من الطوائف الدينية كالمسلمين والمسيحيين والقبط ، ومن الجماعات الحضارية المختلفة كالبدو والحضر ، وأن تبنى مؤسسات الدولة على اساس هذا التعدد والانقسام الشعبى ، ولتتحول الجامعة الوطنية الى «جامعة دولية» حسب تعبير كرومر ، وتصبح السلطة واحدة لبريطانيا والجماهر اشلاء مفككة .

ثالثاً :

والجانب الثالث من جوانب السياسة البريطانية فى هذا الشأن ، يتعلق بسمى بريطانيا لتبرير وجودها الدائم فى مصر بحماية الاقليات فيها ، سواء تمثلت هذه الاقليات فى القبط أو القاطنين الاوربيين . وكانت تحرص على الاستناد الى هذا المبرر امام الرأى العام الاوروبى لصياغة وضع مصر الدولى على اساسه ، كما كانت تتخذة ذريعة للتدخل المستمر فى شئون مصر الداخلية . واذا كانت مصر لا تعرف فروقا قومية ولا لغوية بين اهلها ، فلم يكن امام بريطانيا الا الفروق الدينية تحاول الارتكاز عليها ، والتحيز الدينى من شأنه ان استخدم ان يوفر للسياسة البريطانية حجة قوية تصم المصريين بالتخلف الحضارى ، وتعد بريطانيا بمصررات لا تتكس فى الظاهر عن قيم الحضارة الحديثة وعن المفاهيم العلمانية والقومية التى قامت عليها الجماعات فى أوروبا . بهذا عمل الإنجليز على النظر الى الاوربيين من قاطنى مصر بوصف أنهم مسيحيون ، وباعتبار أن الغالبية من أهل مصر المسلمين تنصف بالتعصب الدينى ضدهم . وإذا كان المسلك «المصرى» لغالبية القبط ازاء المسلمين لم يوات بريطانيا بما يؤيد حجتها منذ بداية الاحتلال ، فقد عملت

على استخلاص حجة التعصب الاسلامى ضد مسيحيى أوروبا فى مصر ، على أن تنتهز مستقبلا فرص التفرقة بين القبط والمسلمين .

وليس يغيب عن البال ، أنه فى اوج اشتعال الثورة العربية ، وقعت مذبحه الاسكندرية فى «يونية سنة ١٨٨٢» ، قبل احتلال الانجليز مصر بأسابيع معدودة . وبدأت المذبحة بشجار بين احد المالطين من رعايا الانبليز وبين محارى من الاهلين حول اجرة ركوب الحمار ، وأسفرت عن قتل ٧٥ من الاوربيين و ١٦٣ من الاهلين (٢٦) . واستغل الانجليز الحادث فى حملة مركزة على التعصب المصرى ضد الاجانب وضد المسيحيين ، وقدر له أن يصبح التمهيد للتدخل انبريطانى المسلح فى مصر واحتلالها . وبقيت ذكرى الحادث سلاحا يرفعه الانبليز فى وجه المفاوض المصرى اذا طالبهم بالجلء ، مدلين به على مايمكن ان يحقق بالاجانب من اخطار اذا ترك امر حمايتهم للحكومة المصرية . وكان هذا عين ماأكده كيرزون وزير الخارجية البريطانى فى مفاوضته مع عدلي يكن سنة ١٩٢١ ، عندما ذكره بحوادث ١٨٨٢ وحادثة دنشواى (٢٧) . ولم تكف تقارير كرومر والدعاية الانبليزية عن اتهام المصريين بتهمة التعصب الدينى وكراهة الاجانب ، واستغلت فى ذلك حادث دنشواى وغيره من الحوادث الفردية .

ويمكن لقارئ التاريخ ان يلحظ ، أن حادث دنشواى كان علامة هامة من علامات الطريق ، فى توجه السياسة البريطانية الى اثاره مسألة التفرقة الطائفية فى مصر ، والظعن على المصريين المسلمين بالتعصب ضد المسيحيين عامة . لقد وقع حادث دنشواى فى يونية ١٩٠٦ كما هو معلوم . واثّر الموضوع بمجلس العموم البريطانى بعدها بايام قليلة ، فلم يجد كل من ادوارد جراى وزير خارجية بريطانيا واللورد كرومر ، لم يجدا دفعا يدفعون به بشاعة المسلك البريطانى تجاه المصريين ، الا الزعم بأن الحادث هو اثر من آثار التعصب الدينى لمسلمى مصر ضد المسيحيين الاوربيين . وقصدت السياسة البريطانية من اثاره هذه «التهمة» الى صرف الانظار عن مسلك الاحتلال البريطانى فى دنشواى الى النعى على المصريين بما تشره فكرة «التعصب» من معانى العدوان والتخلف معا ، والى استثارة الراى العام الاوروبى ضد المصريين ، بتصوير ان الحركة المصرية لاتخص الاحتلال البريطانى بالمقاومة ، ولكنها تعادى المصالح الاوروبية عامة .

يلذكر الاستاذ ميخائيل شاروويم ، بعد أن حكى قصة دنشواى بتفصيل شديد وجاءت بعد ذلك صحف الانبليز ملأى بآيات الظعن والتهديد ، وكلها يقول ان التعصب الدينى ضد الاحتلال واصحابه قد بدأ بسائر معانيه ، وكلها اليد التى تحرك هذا الشر الجسيم قادرة قوية ، اذا تركت وشأنها لالتبت أن تقلب كل نظام أحدثه الانبليز فى مدى الاربعة وعشرين سنة رأسا على عقب . وقام صاحب سياستهم فى دار ندوتهم يقول ان ذلك التعصب أصبح

عاما شره مستطيرا ، فلا بد من ايقافه عند حده ، ولابد من مراقبة اصحاب الصحف الداعية الى الجامعة الاسلامية ، العاملة على اعلاء منار الاسلام بكل وسائل التخريب والدمار . ثم يبرز الامر الى حامية جزيرة مالطة وحامية جبل طارق . بأن يكونوا على اهبة السفر الى مصر ، قالو لان الطبقة المتعلمة من المصريين تميل ميلا اكيدا الى جعل مصر تابعة لدار السلطنة العثمانية بمعنى التابعة انصمية ، او ان تكون للمصريين انفسهم لا لغيرهم» (٢٨) .

وكتب الشيخ على يوسف في المؤيد ، ان اتهم المصريين بالتعصب الديني في دنشواى هو خطأ مقصود بذاته لتخفيف شناعة منافعه الاحتلال الذى الراى العام «ان اللورد كرومر وجد من هذا المضيق الخطر فرجا له ولوزير الخارجية في جلسة تالئة ، فاتهم الامة المصرية كلها بالتعصب الديني على الاوروبيين .» . وذكر ان ادوارد جراى لم يجد مايسكن به نائرة المعارضين له على حادث دنشواى . الا ان يتهم المصريين بالتعصب الذى يخشى شره على شمال افريقيا كلها ، وان كرومر لم يكتف بهذه التهمة ، ولكنه نعى على المصريين انهم مصابون بعقم ابدى مرجعه الى « الجمود الديني الذى يقف بأهله الى ما قبل الف سنة للوراء» . وان الانجليز لجأوا الى هذه التهمة كجزء من تحول سياستهم المعلنة بالنسبة لمصر بعد وفاقهم ١٩٠٤ مع الفرنسيين . اذ استبدل كرومر في تقاريره السنوية بالاحتلال المؤقت احتلالا دائما ، ويدعم نفوذ الخديو (تقرير نرومر ١٨٩١ - ١٨٩٢) الى الطعن في سلطته الشخصية (تقرير ١٩٠٥ - ١٩٠٦) ، كما استبدل بفكره ان مصر وطن للمصريين خاصة ، فكرة انها مشاخ بين جميع العناصر فيها مع بقاء الامتيازات الاجنبية لنزلائها (٢٩) . ركتب مرة يدرا تهمة التعصب بقوله ان التعصب المعروف عند

الغربيين عن اهل الشرق ، هو اثاث روح العدا من المسلمين ضد المسيحيين بما يحمل على العدوان . وانه اذا قيل ان حادث دنشواى هو مظهر لهذا التعصب ، بأن « في البلاد من قديم الزمان اديان مختلفة يتجاوز اهلها في المنازل ويتشاركون في المرافق ويتنافسون في الاعمال ، فلم تكن بين المسلمين والاقباط تلك الروح الشريرة .» . ونفى التعصب عن المصريين بحجج لاتخلو من طرافة ، وما يعنى أن التعصب أو العصبية ليست شرا كلها ، انما هي روح التماسك ضد الانحلال القومي ، وهذه العصبية التى تفقد مصر خيرها المعتدل ، لا وجه لاثارة التهمة عن قيامها بشرها المتطرف . وقد وفد على مصر ايام محمد على طوائف من المسيحيين الغربيين والشرقيين من ارمن واروام وسوريين وفرنسيين وايطاليين وانجليز وامريكيين ، ومن بروتستانت وكاثوليك وارتوذكس ، ومن عمال وتجار وصناع وهمل ومتشردين ، فكان منهم الموظفون ، وكان منهم رئيس وزراء هو نوبار المسيحي الارمنى الذى كان يرأس احتفال موكب المحمل الشريف «هل يوجد في امة غير الامة المصرية المسلمة مثل هذا التساهل ؟ قمرأس اجتقلا دينيا مسيحيا مسلم او غير مسيحي» ، «هل الامة التى تربى ابناءها على ايدى الاساتذة

من غير دينها تعد متعصبة» ، وتسأل كيف بعد المصريون متعصبين؟
والاروام يبيعون الخمر ويربون الخنازير والبنوك تتعامل بالربا الحرام
في الاسلام ، «ايها المدعون ، راقبوا الله في أمة رزئت بالاهمال في شئوننا
حتى انحلت عرى الجامعة بين افرادها ، وبذبت منها ربح العصبية في كل
شيء . والعصبية قوام الطوائف وقوام الجماعات وقوام الامة . فحرام
عليكم مع هذا الانحلال ان تتهموها بالتعصب في اشد حالاته . ايها الناعمون ،
اقبوا الدمة في أمة منيت بالاحتلال الاجنبي القوي ، وهو يريد ان ينتهز
الفرصة ليحدث فيها الحدث الاكبر فيقضي على بقية استقلالها» (٣٠) .

وذكر مصطفى كامل ان جادة دنشواي بددت ادعاء كرومر الذي لم
يحل من تكراره اعواما طويلة ، من ان امراء مصر وكبراءها هم وحدهم من
يقاوم الاحتلال لانه سلبهم سلطانهم ، وان الفلاحين من جمهرة المصريين
يحبون الاحتلال حبا جما ، فجاءت دنشواي تكشف صداما عنيفا بين الفلاحين
والاحتلال ، وهذا ما ألجأ الانجليز الى العدول عن دعواهم السابقة الى دعوى
التعصب . وذكر ان التعصب بمعنى العداوة الدينية غير موجود في مصر مطلقا ،
وهو تهمة مفتراه . لان الاسلام يأمر بالتسامح وقد تزوج النبي عليه الصلاة
والسلام من مسيحية ، ولأن «المصريين هم أكثر المسلمين تسامحا من غيرهم ،
فان المسلمين عاشوا قرونا طويلا مع اخوانهم المسيحيين من الاقباط . . .» .
وذكر ان انعطاف المصريين نحو الشعوب الاسلامية الاخرى طبعى ، وانهم
يتمنون ان يروا تركيا دولة قوية راقية «ولكن لا توجد هناك أمور سياسية لها
ارتباط بآمالنا او آمال تركيا فيما يتعلق باستقلالنا ، لاننا نعرف حق المعرفة
ان وجود مثل تلك الأمور قد يجمع كلمة أوروبا ضدنا . .» (٣١) .

ورد مصطفى كامل علم تهمة «التعصب» بانها اثبتت في صدد حادث
دنشواي ، وطالب مثيرى الاتهام بان يقدموا البرهان على صحة دعواهم «هل
قامت مظاهرة واحدة ضد المسيحيين» لا وقال «ان كل ما قدمه جناب اللورد
(كرومر) من البرهان لانجلترا هو كتاب بدون امضاء قيل ان نائبه
مسلم . . .» (٣٢) .

على ان الانجليز بعد حادث دنشواي خاصة ، استمروا مصريين على
زعمهم ، وافرد كرومر لهذا الامر فصلا من تقريره السنوى عن «المالية
والادارة والحالة العمومية في مصر والسودان سنة ١٩٠٦» (٣٣) . فقال ان
ما يسمى بالجامعة الوطنية المصرية «لا يزال الى يومنا هذا من قبيل الناميات
من الخارج لا من الناميات من الداخل (في اصطلاح علماء النبات) لانها نتجت
عن مخالطة مصر لأوروبا . على انه كان لابد للنعم هذا الزعم من تقديم
البرهان عليه من واقع حياة المصريين . يذكر ميخائيل شاروويم في تعليقه على
سياسة كرومر بما شملت من الحسنات والسيئات» وقد بدل من سياسته
مرارا مع المصريين ، فكان يسترضيهم ويستميلهم بعزل الأجانب عن وظائف

الجمعة وخطبها ، فكان من وراء عمله هذا أن وقعت الفرة بين المسلمين والنصارى ، وبغت حدا ليس له مثيل فى تاريخ الامة قبل الاحتلال ، حتى اتخمت عقول الكافة بسموم البغضاء ، وكادت الحزمة تضرم ونار الفتنة بين العنصرين تضطرم ... » . ثم تحدث عن جورست الذى حل محل كرومر بقوله « كانت طوال سياسة غورست بعد ارتقائه منصة التفريق بين العنصرين الوطنيين ... وقد تجمعت هذه الروح فى الاجسام وتسربت الى اهل المناصب وسحاب الخطط والقضاة والمأمورين وماجت سائر دواوين الحكومة بممارسة هذا الشر المقيم .. واتصل هذا بالعامية والسوقة وسرى بينهم ... » (٢٤) . ويحكى شاروبيم فى أحداث ١٩٠٨ أنه لما اثير مطلب خفض عدد جيش الاحتلال فى مصر « فما هى عشية او ضحاها حتى جاءت صحف الانجليز تحمل كلاما من كلام وزير حربهم ، فاذا به فى وسط دار ندوتهم يقول بعد كلام - وعندى - أن صاحب سياستنا لا يسلم بانقاص عدد جيش الاحتلال فى ديار مصر ، بسبب الخطر المستمكن فى تلك الديار ، أى خطر اختلاف العناصر والاديان ... » ثم تحدث فى شىء من التفصيل عن مظاهر الشقاق بين المسلمين والاقباط الذى ثار فى وضوح سنة ١٩٠٨ وقال « لا أخطئ اذا قلت أن هذه الفجة المزعجة من وراء امرين ، الاول نشر كتاب اللورد كرومر المملوء بالطمع على الاسلام فى هذه الآونة عمدا ليظهر لقومه خاصة ولشعوب اوربا عامة ، أن المصريين لا يكونون شعبا يصح أن يؤخذ برايه ، وانما هم خفيظ متباين متنازل متفرق اخلاقا ودينا وطبقا وعوائل .. وكلهم يتباين بالاديان ويتعاضد بالمذاهب . والثانى تقاعس السير غورست وتحريكه لنفسه من وراء استار كلما رقدت او ذهبت اسبابها . فهذان السببان وبهما ثارت الاحتاد ونامت المنازعات بين العنصرين ، وحول وجوه كبار الاحزاب عن السياسة وطلب الجلاء والاحتجاج على بقاء الاحتلال واعمال اهل المناصب واصحاب الخطط من قومه ، الى المشادة فى أمر الاديان والمحااجة فى تفضيل دين على دين وعقيدة على أخرى وهم لا يفتقرون . وقد ذهبوا مع الزغراض والحقود وماجوا بممارسة البغى والباطل ، وخفى عنهم مافى عمل غورست من الامر والسفسفة ، كما خفى على الامير ورجال قصره والمتنفذين حيل عرشه ، والله سبحانه الامر من قبل ومن بعد » (٢٥) .

الانجليز وثورة ١٩١٩ :

والحاصل أنه عندما اضطر الانجليز بعد ثورة ١٩١٩ الى الاعتراف باستقلال مصر ، حرصوا على أن يعلقوا فى هذا الاعتراف التحفظات الاربعة المشيرة التى تضمنها تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢ ، وهى حماية المواصلات البريطانية والدفاع عن مصر والسودان ، وكان ثالث التحفظات « - حماية المصالح الاجنبية فى مصر وحماية الاقليات » . هو أهم مبرر يصلح عمليا للتدخل فى أخص خصائص السياسة المصرية الداخلية ، ولوصم مصر أمام الجماعة

الدولية بالتهمتين التلفيديتين وهما التعصب الدينى وكرهه الاجانب . واثناء
مفاوضات عدلى كيرزون سنة ١٩٢١ قدم الانجليز مشروع معاهدة ، جاء
الفصل العاشر منها بعنوان «حماية الاقليات» . ونصت المادة ٢٤ منه «تعهد
مصر بأن تضمن لجميع سكان مصر الحماية التامة الكاملة لارواحهم وحريتهم
من غير تمييز بينهم بسبب مولد او جنسية او لغة او جنس او دين . ويكون
لجميع سكان مصر الحق في ان يؤدوا بحرية تامة في السر والعلن شعائر ملة
او دين او عقيدة مادامت هذه الشعائر لاتتنافى النظام العام والآداب العامة» .
وجاء في المادة ٢٥ ، «جميع اهالى مصر متساوين امام القانون . ولكل منهم
ان يتمتع بما يتمتع به الآخرون من الحقوق المدنية والسياسية بلا تمييز بينهم
بسبب الجنس او اللغة او الدين . اختلاف الاديان والعقائد والمذاهب لا يؤثر
على اى شخص من اهالى مصر فيما يتعلق بالتمتع بالحقوق المدنية والسياسة
كالدخول في الخدمات والوظائف العامة والحصول على القاب الشرف ومزاولة
المهن والصناعات .» ثم تكلمت المادة ٢٦ عن الاقليات بقولها «اهالى مصر
التابعون للاقليات الجنسية او الدينية او اللغوية لهم الحق في القانون وفى
الواقع فى نفس المعاملة والضمانات التى يمتع بها غيرهم من الاهالى . ولهم
على الخصوص كما لغيرهم الحق فى ان ينشئوا او يديروا او يراقبوا على نفقتهم
معاهد خيرية او دينية او اجتماعية ومدارس او غيرها من دور التربية ، كما
ان لهم الحق فى ان يستعملوا فيها لغتهم الخاصة وان يؤدوا فيها شعائر دينهم
من غير قيد» (٣٥) .

واذ يبدو جليا شلود ان تتضمن معاهدة بين دولتين احكاما تتعلق بالنظام
الداخلى لأى منهما . فقد كان هذا الشلود هو عين ما عملت السياسة
البريطانية على ارسائه دعما لسلطانها فى مصر . والنصوص السابقة جلية
فيما قصد منها من اثار الانطباع بما تنهم به مصر من تعصب دينى وكرهه
للأجانب ، وهى جلية فى تأكيد أن بريطانيا ليست فقط حامية المصالح الأجنبية ،
ولكنها حامية «الاقليات» المصرية من تعصب الاغلبية ضدهم . واهم ماتتضمنه
هذه النصوص ايضا انها تضع الاجانب والاقليات فى سلة واحدة تمسك بها
بريطانيا ، وانها تحاول أن تمكن لنشاط البعثات التبشيرية ان يستمر وينمو
بانشاء المعاهد والمدارس وغيرها فى ظل حماية تستمد من وثيقة دولية يشرف
الانجليز على تنفيذها ، وانها تحاول ايضا أن توجد الملامعات القانونية الدولية
والداخلية لتوليد اقلية عديدة داخل مصر من خلال هذا النشاط ومن خلال
الجياليات الاجنبية ومع احياء اللغات المختلفة وتدريسها فى المعاهد .

والملاحظ ايضا ان التحفظ الوارد بالمادة ٢٦ الذى يضمن للاقليات
الجنسية والدينية واللغوية نفس المعاملة التى لغيرهم « فى القانون وفى الواقع »
هو بلفظه التحفظ الذى ورد بمشروع دستور ١٩٢٣ « وعارضه عبد العزيز
فهى فى لجنة الدستور منها الى ما فتحة لفظة «فى الواقع» من تدخل فى
تفاصيل النشاط الداخلى المعرى .

على أنه من الجهة المقابلة ، قامت ثورة ١٩١٩ ، وذابت كل سياسات التفرقة الطائفية ، امام ما ظهر من امتزاج كامل بين المصريين ، قبطا ومسلمين وتكون الوفد المصرى باعتباره المؤسسة السياسية الام الحاضنة لوحدة الشعب المصرى بعنصرية ، وجاء تكوين الوفد فى مستوياته المختلفة وفى قمة قيادته من القبط والمسلمين . وعمل كقيادة للحركة الوطنية على القضاء على احتمالات التفرقة . ثم وضع دستور ١٩٢٣ على نحو سد امام سياسات التفرقة ذرائع لاثارة الطائفية او التدخل فى شئون مصر الداخلية بمثل هذا البرر . وبهذا يلاحظ ان مشروع كيرزون الذى سلفت الاشارة اليه ، كان آخر وثيقة تتقدم بها بريطانيا متضمنة نصوص حماية الاقليات او غيرهم . ويذكر البرت حوزانى أن أية حكومة مصرية لم تقدم أى تعهد يتعلق بالاقليات فى أية وثيقة من الوثائق الدولية . وقد اتت معاهدة ١٩٣٦ خالية من اية اشارة لهذا الامر (٣٦) .

وهكذا وقفت الوحدة الوطنية المصرية - منذ ١٩١٩ على الاخص - ضد الاعتراف بأى تحفظ دولى فى شأن الاقليات المصرية او الوجود الطائفى فيها . واصر المصريون قبطا ومسلمين على أن يبقى هذا الامر فى اطار الوحدة الوطنية لايتجاوزه ، وعلى انكار صفة أية قوة أجنبية فى التدخل بشأته او الاشارة اليه . والملاحظ أن تقرير اللورد ملنر الذى وضعه خلال أحداث ثورة ١٩١٩ وعمل فيه على أن يتلمس كافة نقاط الضعف فى الحركة الثورية وفى قيادات الحركة الوطنية ، لم يشر أى اشارة الى مايفيد بريطانيا فى هذا الشأن . وكانت ثورة ١٩١٩ ذات اثر حاسم فى امتزاج المصريين ، كما كان لقيادة هذه الثورة ممثلة فى الوفد المصرى ، دورها التاريخى الكبير فى مزج المصريين جميعا فى اطار الوحدة الوطنية . وقام الوفد بهذا الدور بفضل تشكيله الوطنى العام من المسلمين وانقبط وبفضل تشكيل قيادته منهما أيضا وبفضل نشاطه الواعى الدؤوب . كما كان للقبط الذين ارتبطت جماهيرهم العريضة بالحركة الوطنية وبالوفد اثرهم الحاسم فى افساد ذرائع التفرقة الطائفية فى مصر .

المراجع

- (١) ذكر كرومر في تقرير سنة ١٩٠٦ عبارة للاستاذ مايس وقدمه بقوله « الأستاذ سايس الذى تستحق أن يمه من أعظم الثقات الاوربيين فى هذه المسائل » « الترجمة العربية للتقرير ، طبعة المقطم سنة ١٩٠٧ ، ص ٨ » .
- (٢) *Modern Sons of the Farachos*, S.H. Leeder, p. 331-338.
- (٣) *The Story of the Church of Egypt*, E.L. Butcher, pp. 428-429.
- (٤) تاريخ الأمة القبطية وكنيستها . بوشتر . « الترجمة العربية ، الجزء الرابع » ص ٢٢٤
- (٥) *Copts and Moslems under British Control*, Kyriados Mikail, p. 19.
- (٦) المرجع السابق . قرياقص ميخائيل ص ٧٧ .
- (٧) *Modern Egypt*, Cromer, Vol 2, pp. 208-212.
- (٨) قصة حياتي لجواهر لال نهرو . الترجمة العربية ، طبعة بيروت ص ٤٤٥ - ٤٤٦ ويمكن أيضا الرجوع فى هذا الأمر تفصيلا الى كتاب :
- Indian Moslems, A Political History (1858-1947)*, Ram Gopal
- والى كتاب لفلاتين شيورل . *Indian Unrest*
- (٩) *Minorities in the Arab World*, A.H.H. Haurani, p. 40-51.
- (١٠) ليدر . المرجع السابق ص ٣٣٤ - ٣٣٥ .
- (١١) ليدر . المرجع السابق ص ٣٣٢ - ٣٣٣ .
- (١٢) كرومر . المرجع السابق ص ٤٣٠ .
- (١٣) كرومر . المرجع السابق ص ٤٣٣ .
- (١٤) الامتيازات الأجنبية ل محمد عبد البارى من ١٧٠٠ .
- (١٥) *Egypt of the Future*, Edward Dickey, p. 201-205.
- (١٦) تقرير كرومر عن سنة ١٩٠٦ - الترجمة العربية طبعة المقطم ١٩٠٧ ص ٤١ .
- (١٧) كرومر . مصر الحديثة . المرجع السابق ص ٤٣٨ - ٤٣٩ .

- (١٨) كرومر . المرجع السابق ٥٦٨ - ٥٦٩ .
- (١٩) كرومر . مصر الحديثة . المرجع السابق ٤٣٩ .
- (٢٠) تقرير كرومر عن سنة ١٩٠٦ . المرجع السابق ص ٩ - ١٥ .
- (٢١) محمد فريد لعبد الرحمن الرافعي . ص ٢١٣ .
- (٢٢) With Kitchner in Cairo, S.M. Mcsely, p. 67.
- (٢٣) الدستور والحكم النيابي في مصر . البرت شقير ، ص ٥٣٤ .
- (٢٤) محمد فريد لعبد الرحمن الرافعي ص ٣١٩ .
- (٢٥) Life of Lord Kitchner, Sir G. Arther, vol. II. p. 331.
- (٢٦) الثورة المصرية . عبد الرحمن الرافعي . ص ٣٠٢ - ٣٠٣ .
- (٢٧) القضية المصرية ١٨٨٢ - ١٩٥٤ . مجموعة وثائق ، ص ١٠٥ .
- (٢٨) الكافي في تاريخ مصر القديم والحديث . ميخائيل شاروييم . الجزء الخامس مخطوطة تشملها ثلاثة مجلدات . وتسجل أحداث مصر من نهايات القرن التاسع عشر حتى سنة ١٩١٠ . والمخطوطة محفوظة لدى خفيد المؤلف الدكتور بطرس بطرس غالي ، وقد تفضل مشكوراً بإعانتها لي تمكيناً من الاطلاع عليها . ص ١٩٤٢ .
- (٢٩) مقالات قصر الدوبارة (بعد يوم الأربعاء) ١٩٠٧ . ص ج ٥٠٥ . نقلا عن صحيفة المنزلة ١٠ يولييه ، ص ٣٦ - ٣٨ - ٥٣ .
- (٣٠) مقالات قصر الدوبارة . المرجع السابق ص «٥» مقال بعنوان «لا تعصب في مصر» .
- (٣١) دفاع المصري عن بلاده . مصطفى كامل باشا والانجليز . مجموعة تشتمل على مقالات وخطب صاحب اللواء في لندرة في صيف ١٣٢٤ هجرية . ١٩٠٦ ميلادية ث ١٧ - ١٨ ، ٢٥ .
- (٣٢) دفاع المصري عن بلاده . المرجع السابق ص ٤٦ ، ٥٨ ، ٥٩ .
- (٣٣) تقرير كرومر . المرجع السابق ص ٧ .
- (٣٤) الكافي . الجزء الخامس . المرجع السابق . ص ١٠٢٩ - ١٠٣١ .
- (٣٥) القضية المصرية ، المرجع السابق ، ص ١٩٧ - ١٩٨ .
- (٣٦) حوراني . المرجع السابق ، ص ٤٠ - ٥١ .

ثورة ١٩١٩

ثورة ١٩١٩

من ملامح التغيير :

ويا وطنى لقيتك بعد ياس
كأنى قد لقيت بك الشبابا
ولو أنى دميت لكنت دينى
عليه أقابل الحتم المجابا
أدير اليك قبل البيت وجهى
إذا فهد الشهاداة والمتابا

لم يكن فرط الشوق وحده هو ما حدا بشوقي أن يخاطب مصر بهذا الحديث سنة ١٩٢٠ بعد عودته من المنفى . ولكنها روح ثورة ١٩١٩ هي ما انطق شاعر الخلافة الاسلامية بهذا الشعر . ولم يكن الامر اختيارا بين الدين والوطن ، ولكنه كان اختيارا بين الانماط المختلفة المطروحة وقتها للجماعة السياسية ، هل تقوم على أساس الجامعة الدينية وحدها أو الجامعة الوطنية - وهذا الاختيار هو ما رجحته حناجر الجماهير منذ مارس ١٩١٩ . وجاء حديث الشاعر السلفى العظيم لينقل فيض العواطف الدينية المختزنة إلى مجرى النضال الوطنى . وليجعل بشعره للوطن أيضا كعبة وشهادة واستشهادا .

وهذا الذى فعلته الثورة فى أمير الشعراء ، فعلته فى كثيرين غيره من المصريين . وأول ما يطالع المهتم بتاريخ المصرى فى ذلك ، القصص مرقس سرجيوس ، وصفته صحيفة «الوطن» المعادية للثورة بأنه كان كثير التباكى على ما آل اليه وضع القبط منذ القرن السابع الميلادى (١) ، ولكنه ظهر خلال أحداث الثورة كوجه من أنور وجوه الالف والامتزاج بين القبط والمسلمين ، وكان هو والشيخان مصطفى القياى ومحمود أبو العيون من

أخطب من عرفتهم المنابر حضاً على جهاد الانجليز وعملاً على توثيق عرى الترابط بين المصريين . وقف سرجيوس على منبر الأزهر يوماً يقول « إذا بان الانجليز يتمسكون ببقائهم في مصر بحجة حماية القبط فأقول : ليمت القبط وليحى المسلمون أحراراً » (٢) . وكانت عبارته تحمل إبلغ تعبير عن رفض ما يسمى بالحماية الانجليزية للأقلية ، وعن الثقة في ترابط المصريين جميعاً . ويذكر سلامة موسى أن كان من القبط « كما هو هو القسيس سرجيوس الذي كان لا يبالى أن يقول ويكرر القول بأنه إذا كان استقلال المصريين يحتاج إلى التضحية بمليون ببطى فلا بأس من هذه التضحية » (٣) .

وقرياقس ميخائيل ، كان مراسلاً لصحيفة « الوطن » بالإسكندرية في السنوات الأولى من القرن ، وسافر إلى لندن وأنشأ مكتباً للدعاية والإعلان للدفاع عن مطالب القبط وعن مؤتمر سنة ١٩١٠ ، وألف كتاباً وقتها عن هذه المسألة . ولكنه يظهر سنة ١٩١٩ يقوم في لندن بدعاية واسعة لنصرة الوفد والقضية الوطنية وكشف مساوئ الحكم البريطاني في مصر ، ويستثمر في ذلك كل صلاته وعلاقاته بالانجليز ، ويصدر « النشرة المصرية » ويكتب المقالات وبعد الإحاديث ويجمع بالصحفيين ، ويفشى مجلس العموم يقابل من يعرف من أعضائه ، ويخطب في الاجتماعات وتجمعات العمال ، داعياً لقضية مصر مصححاً ما يرد عنها من أخبار . وضاعت الحكومة الانجليزية بنشاطه فقبضت عليه في ديسمبر ١٩١٩ وأودعته السجن أياماً ثم رحلته إلى مصر . وقابلته السلطات في مصر بتعهد ألا يخطب أو يشارك في اجتماع عام . واستقبله المصريون بحفاوة واضحة وقصت الصحف الوطنية بأخباره وأحاديثه عن نشاطه في لندن (٤) . ثم كان من بين من قدمتهم السلطات العسكرية للمحاكمة في قضية عبد الرحمن فهمى سكرتير اللجنة المركزية للوفد (٥) .

وصحيفة « مصر » التي يصدرها تادرس شنودة المنقبادي ، والتي قامت من ١٩٠٨ إلى ١٩١١ بأعنف إثارة للتفرقة بين القبط والمسلمين ، والتي وصفتها صحيفة « الوطن » بأنها كانت ظاهرة للاحتلال البريطاني منذ صدورها وطوال خمس وعشرين سنة (٦) ، أصبحت في ١٩١٩ من منابر الوفد المصري والحركة الوطنية ، تقف بصلابة ضد الاحتلال وضد التفرقة الطائفية . وتوفيق حبيب الذي كان محرراً بصحيفة مصر ، وأصدر كتاب « تذكارات المؤتمر القبطي الأول » سنة ١٩١١ ، أصبح في ١٩١٩ محرراً في صحيفة « الأخبار » التي يصدرها أمين الرافعي وتمثل مبادئ الحزب الوطني والاتجاه الصلب في الوفد المصري ، ويخطب في اجتماعات القبط ضد تولى يوسف وهبه رئاسة الوزارة على خلاف خطة الوفد (٧) . وسيوت حنا أحد خطباء المؤتمر القبطي سنة ١٩١١ أصبح عضو الوفد المصري ونجده اللامع والمدافع الصلب عن وحدته الهلال والصليب ، وأصبح صاحب المقالات المشهورة عن « الوطنية ديننا والاستقلال حياتنا » في صحيفة مصر ثم في صحيفة الأفكار . سألته صحفى :

أجنبي عن وضع القبط في مصر إذا جلا الانجليز ، فنحاهم عن التدخل في هذا الامر وعن انتساؤن فيما لا علاقة له به بقوله أن القبط يقبلون النضحية بحياتهم في سبيل استقلال مصر (٨) ، بمعنى أن مشكلتهم هم ومسلمو مصر مع الاحتلال لا مع بعضهم بعضا .. وجورج خياط ابن واصف خياط الذي كان أول من اعتنق البروتستانتية في اسيوط وكان يصاحب المبشر الاسكندري دكتور هوج في جولاته بالقرى والاقاليم ، أصبح سنة ١٩١٩ عضوا بالوفد المصري (٩) .

والشيخ مصطفى التياتي ، لما رأى التفرقة الطائفية تحاول الاطلال يرأسها سنة ١٩٢٢ عند وضع الدستور ، خطب في الكنيسة البطرسية بين خمسمائة من القبط يفسم بالله على أنه «إذا كان الاستقلال سيؤدى الى قسم الاتحاد فلعنة الله على هذا الاستقلال» . (١٠) ، منها بذلك الى أولوية التكوين الوطنى للجماعة المصرية على الاستقلال السياسى ، والى أن التفرقة الطائفية أكثر خطرا من الاحتلال ذاته . والشيخ عبد العزيز جاويش صاحب مقال «الاسلام غريب في بلده» الذى ساهم سنة ١٩٠٨ فى إثارة النعرة الطائفية، أرسل فى ديسمبر ١٩١٩ من مقامه فى برنين الى وكيل بطريركية اقباط برقية تقول «المصريون فى أوروبا الوسطى يفخرون من أعماق قلوبهم بمساعيكم الوطنية المباركة فى المطالبة بحقوق الوطن المقدس» . (١١) . وحضر احتفال الجمعية المصرية ببرلين فى مناسبة عيد ميلاد المسيح حسب الحساب القبطى، وخطب خطابا حماسيا ونظم نشيدا فثناه الحاضرون ، ثم أبرق مع غيره الى مرقس حنا وكيل لجنة الوفد بمصر والى البطريرك يهنئهما بالعيد (١٢) .

ومحمد فريد ، قرأ له بعض عواده وهو على فراش المرض فى اليوم السابق على وفاته ، قرأ له عددا من صحيفة « مصر » فأبهجه قائلا « نها صارت محط اقلام كبار الكتاب فصارت بذلك ركنا من أركان الوفاق بين أبناء الامة وبالأحرى ركنا من أركان حرية الامة المصرية .. » ، واستمع الى مقال سينوت حنا فقال «الحمد لله الذى حقق أمامى ورأيت يعينى رأسى اتحاد امتى قلبا وقالبا على طنب الاستقلال التام ، وهذا ماكنت أدعو اليه خصوصا وقد وضع المسلم يده فى يد أخيه القبطى وكلهم ينادى بصوت واحد ببلادى ببلادى .. » (١٣) .

وقف الشيخ محمد عبد المطلب فى جمع غفير من المسلمين يجتفلون بعيد رأس السنة القبطية ينشد : -

كلانا على دين به هو مؤمن

ولكن خذلان البلاد هو الكفر

ويعلق الدكتور محمد حسين «بنظريته المتشعبة للجامعة الاسلامية» على الإنتاج الأدبى أثناء ثورة ١٩١٩ «تحولت الثورة الى حركة قومية خالصة وخفت

صوت الدين بعد ان قام بنصيب كبير في اشعال نارها ، وانشصر كلام الناس، في مصر ، ولم ينج من ذلك شاعر كشوقي تميز شعره الوطني بالطابع الاسلامى ..» (١٤) . وكتب زكى مبارك في العيد الرابع عشر للثورة يقول « رعى الله العهد الذى كانت موسيقانا فيه (مصر للمصريين) نضر الله وجه ذلك العهد ، وعطر صحائفه بين صحائف التاريخ » . (١٥) .

و «مصر للمصريين» شعار ترددت اصداؤه منذ الثورة العربية . عبر به جيلان متعاقبان عما نسميه بلغة اليوم « الثورة الوطنية الديمقراطية » . رفع أولا في وجه الأتراك والجراسكة المسيطرين على جهاز الدولة جيشا وادارة ، وفي وجه النفوذ الأوروبى الذى أخذ يتغلغل فى الحياة الاقتصادية والسياسية على عهد الخديو اسماعيل . ثم رفع في وجه الاحتلال البريطانى لتحرير من التبعية الأجنبية ، وكان يعنى التخلص من الاحتلال الأجنبى من جهة ، والتخلص من الاستبداد الشرقى من جهة أخرى ، فكان « مصر للمصريين » يعنى النهوض بالجماعة المصرية لتحقيق الاستقلال والحريّة معا (١٦) .

الثورة باقلام معاصريها :

كتب الدكتور احمد امين يصف نشاطه في ثورة ١٩١٩ «على كل حال انغمست فى السياسة واشتركت فى المظاهرات التى ترمى الى التقريب بين الأقباط والمسلمين ، فكنت أتلصص المظاهرة فأركب عربة وأنا بعمامتى أصطحب فيها قسيسا بملابسه الكهنوتية ، ونحمل علما فيه الصليب والهِلال ونحو ذلك من الأعمال ..» (١٧) . ويصف الدكتور حسين فوزى أيام الثورة واجتماعات المساء بالازهر وتداول الخطب الوطنية « فى ليلة من تلك الليالى التاريخية حين كان الخطباء من علماء المسلمين ورجال الاكليروس القبطى يتداولون المنصة ، انهاضاً للهمم وابقاء للشعلة المقدسة - كانت التعليمات قد ألقيت الينا بحماية الجبهة الموحدة ضد عوامل التفرقة ..» (١٨) . وكتب فخرى عبد النور فى - مذكراته « منذ اللحظة الاولى التى دق فيها سعد (زغلول) ناقوس الحركة الوطنية ، برز اتحاد عنصرى الأمة - المسلمين والأقباط - بروزا غطى على كل مظهر سمواه . ففي المظاهرات كان علماء الازهر وقساوسة الأقباط يسجلون فى المقدمة جنباً الى جنب ، والاعلام ترفرف فوق رؤوسهم يتعانق فيها الهلال والصليب . وفى الازهر والمساجد الكبرى فى القاهرة والمدن والقرى ، كان أبرز الخطباء هم العلماء والقساوسة ، بل لقد كان القساوسة انفسهم يرأسون بعض الاجتماعات الوطنية التى كانت تقام فى المساجد ، كما كان العلماء يرأسون بعض الاجتماعات التى تقام فى الكنائس . وكان الخطباء بالكنائس فى الأعياد القبطية من المسلمين ، كما ان الخطباء بالمساجد فى الأعياد الإسلامية من الأقباط . هذا المظهر كان أبرز كسب

للحركة الوطنية المصرية وهي لم تزل بعد تخطو خطواتها الأولى . ولقد حققت
به ما عجزت الحركة الهندية عن تحقيق مثله .. » (١٩) . ويذكر سلامه موسى
ان لم ينبج خلال الثورة دسائس التفرقة ، فكان القبط والمسلمون يدا واحدة
يتبادل شبابهم الخطابية في الكنائس والمساجد . وعند تقييمه لمنجزات الثورة
أشار الى ثلاثة ، هي الوحدة الوطنية وتحرير المرأة والنهضة الاقتصادية
« وأولها الاكبار العظيم للموقف الذى اتخذه الأقباط ورفضهم أية مساومة
مع الانجليز بشأن حماية الأقليات .. » (٢٠) .

وعلى العموم فإنه ينلر ان يوجد كتاب أو حديث تعرض لاحداث هذه
الفترة الا ووضع في مقدماته هذه النقطة . ولا يكاد يوجد كاتب تحدث عن
ذكرياته خلال أحداث ١٩١٩ الا وتكلم عن دوره فيها ، والا وتكلم عن ظاهرة
الاخاء بين القبط والمسلمين ، كموقف فضالى ساهم فيه الجانبان بجهدهم
جميعا . وهذا يوضح الى أى مدى كان جيل تلك الثورة يقدر خطورة هذا
الامر ، وإلى أى مدى وصل اعتزازه بما أنجز من نجاح بشأنه . ولهذا أسبابه
المتعلقة بالظروف السياسية للثورة ، وبالتمسك الحصارى للجماعة المصرية
الوطنية .

رد الثورة على دعاوى الانجليز :

لقد سبقت الإشارة في الفصل السابق الى اعتياد السياسة
البريطانية الطعن على الحركة الوطنية المصرية بتهمة التعصب
الدينى ورميها بتهمة التخلف والمعاداة للمسيحية . وكان مجمل القصد من
ذلك ايجاد التبرير المعنوى لبقاء احتلال مصر ، وهو تبرير يسيغه الراى العام
الأوروبى عامة ، سواء بالنسبة لدوى الاتجاه المسيحى الذين تستعديهم
دعوى التعصب الاسلامى ضد المسيحيين ، او بالنسبة لدوى الاتجاه العلمانى
الذين تستعديهم دعاوى التعصب الدينى عامة ، وهو دليل لديهم على تخلف
الشعب تخلفا قد يحق معه بقاء احتلاله . كما كان القصد أيضا خلق الخلافات
الطائفية في مصر أو تعميق الموجود منها بحيث يستحيل مقاومة الاحتلال
بتجمع شعبى واحد أخذا بسياسة « فرق تسد » ، وبحيث يستحيل بناء
المؤسسات السياسية المدنية ، سواء أجهزة الدولة وسلطاتها أو تنظيمات
الاحزاب ، على صورة قومية قادرة على تطوير المجتمع .

وقد القيت في وجه ثورة ١٩١٩ ذات التهمة في البداية ، وأريد بها أن
تطمس حقيقة الحركة السياسية في مصر . ويبدو من تتبع احاديث رجال
الوفد المصرى فى باريس بعد سفرهم لاثارة القضية المصرية أمام مؤتمر السلام
بفرساي ، كما يبدو من الأسئلة التى يوجهها لهم مراسلو الصحافة الأجنبية
ومن كتابات هؤلاء المراسلين ، ان هذه النفضة كانت دائما موضع الشك أو

اليقين ومحل «التحقيق» ، نفيا أو اثباتا لما أثارته الدوائر البريطانية بشأنها .

وفي اجتماع لسمد زغلول بالصحافيين الانجليز والامريكيين ، اعد خطابا (القاء عنه بالانجليزية محمد محمود) عن الحركة الوطنية المصرية وحرص فيه على ذكر «ادعوا ان الحركة دينية ولكنهم راوا راي العيان ان مسيحي مصر ومسلميها متحدون اتحادا متين العرى ، وان المسيحيين كانوا في مقدمة القائمين بالمظاهرات ، وكان منهم من راح بين أوائل شهداء رصاص الجنود البريطانية . وانكم لتجندون اليوم بين أعضاء الوفد المصري الذين يتشرفون باستقبالكم اليوم في ضيافتهم خمسة من المسيحيين ، وقد كان قسوس الأقباط يقومون بالدعوة الوطنية في جميع جوامع القاهرة وعواصم الاقاليم وشيوخ المسلمين يفعلون ذلك في الكنائس ...» (٢٢) . وكان ويفا واصف وواصف بطرس غالى من أعضاء الوفد المصري ، هم من يشرفون على اعمال الدعاية للمطالب الوطنية في باريس (٢٣) . ويرجع ذلك الى مايعرف عنهما من اتقانها الفرنسية ثقافة ولغة . وحرص واصف غالى في خطبه على القول «لم يعد للمصريين قاطبة الا ايمان واحد وعقيدة واحدة ودين واحد . هو دين الوطنية» (٢٤) . ولايكاد يمكن حصر ماكتبته الصحف المصرية وماتردد على السنة رجال السياسة ، من ان الاستعمار اتهم الحركة المصرية بأنها حركة دينية ، وأن الشواهد القاطعة كانت تكذبهم . ومن البديهي أن الحركة الدينية ليست «تهمة» ، ولكنها وصف يحاول اعداء الثورة الصاقه بها ، لتنفير القبط عنها وصنع الوحدة الوطنية وخلق الحلاف الطائفي .

وإذا كانت الدعاية البريطانية لم تكف - رغم كل الظواهر السابقة - من الصاق تهمة التعصب الديني بالحركة المصرية ، زاعمة أن الاقباط انضموا اليها خوفا من المسلمين وجننا لدمائهم (٢٥) ، فالجاصل أن هذه التهمة التي قصد بها الوقعة ، لم تعد تثار بشكل جدى أو بالأقل بشكل ناجح بعد أن كذبها واقع الحياة السياسية المصرية على ما سبقت الاشارة ، وكان القبط أنفسهم خير البرامين على فساد هذه التهمة . وبدأ ذلك للرأى العام العالمى في غير غموض . كتبت صحيفة برلينر من تسيتونج الألمانية عن أسباب ثورة مصر « لم تكن الأسباب الدينية كما قيل ، ولم يقلد المصريون الاسيويين المسلمين الذين زادت شوكتهم فأصبح مسيحيو آسيا يهابونهم جميعا ... وذلك مع وجود المدرسة الجامعة الاسلامية الكبرى (الازهر) في القاهرة (باريس الشرف كما سماها أحد الانجليز) ، ومع ذلك لم يكن الازهر غير مركز التسامح الدينى ، ففيه تأخى المسلمون مع غيرهم من مواطنيهم ، وفيه خطب قسوس التضاربي وأخبار اليهود الذين نسوا الجامعة الصهيونية التي يعمل لها كل يهود العالم ، ولقد بلغ من بعد حركة المصريين عن أن تكون دينية ، أن المسلمين في العالم كله قد هاجموا ضد قرارات الحلفاء التي كانت تتداول يوميا

بشأن تركيا ، فلم يكن قلق مسلمى مصر على مصير الخلافة الإسلامية بموقف لحركتهم القوية .. » (٢٦) . وكتب مراسل صحيفة « البتى باريزيان » الفرنسية فى القاهرة يقول ان المسلمين والاقباط قد التفوا « حول سعد الفلاح ، ساعد المسلم الذى كانت اجداده لا شك من المسيحيين وهكذا تم اتحاد الصليب بانبلال مما لا نظير له فى اى بلد اسلامى آخر .. » (٢٧) . وكتب هانز كوهن ذو النزعة الصهيونية فى كتاب « تاريخ القومية فى الشرق » عن مصر ، « ان اكثر الاحداث جدارة بالملاحظة فى ثورة ١٩١٩ هو الاخاء بين المسلمين والقبط المتحدين بهدف موحد لبعث امة جديدة ، وكان القبط من بين أعضاء الوفد ومن بين ذوى العلاقات الوثيقة بزغلول ، كما كانوا من بين الضحايا الاول لقومة مارس ١٩١٩ .. » (٢٨) ، ثم تكلم عن دعوى بريطانيا حماية الاقليات فى تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢ فقال « ان حماية الاقليات لم يعد ضروريا ، فمسل الحرب العالمية يعيش القبط فى احسن الظروف مع المسلمين .. » (٢٩) .

لذلك يلاحظ ان لجنة ملنر عندما اتت مصر لبحث الموقف المصرى ، ولتشمل الوسيلة التى يمكن بها تصفية الحركة واستخلاص اعتراف مصر بالحماية عليها ، وجهدت فى التنقيب عن جميع الثغرات فى الجبهة الوطنية المصرية ، واكتشفت فى وقت مبكر بذور الخلاف داخل الوفد المصرى بين « المعتدلين » و « المتطرفين » ، عجزت اللجنة عن ان تجد ظلما من خلاف يمكن استغلاله بين المسلمين والقبط ، وبسمح بصدد الجبهة المصرية من هذه الناحية ويمكن السياسة البريطانية من تحقيق هدفها القديم فى ازكاء التفرقة . واتى تقرير اللجنة خلو من اية اشارة لهذه النقطة .

وقد وثق المصريون من انفسهم ومن ابتعاد حركتهم عن شبهة الخلاف الطائفى ، وبدوا مسيطرين على موقفهم تماما من هذه الناحية . واستغنوا عن اى احتياج للتبرير أو للدفاع عن النفس ، وغاب ما يمكن ان يسمى « بالمسألة الطائفية » من افق الحياة السياسية والنشاط السياسى ، وبدوا فرحين واثقين كانسان وجد نفسه وامن ظفروه . ولكن بقى عملهم النضالى توثيقا لمرى الامتزاج بين فئات الشعب ، وبقطة وحلوا تجاه اى حادث يراد استغلاله فى هذا الشأن ، أو شبهة ترد على لسان ، أو خبر يأتى من الخارج . وكان سينوت حثا بعد عودته من باريس فى سبتمبر ١٩١٩ قد اعتاد ان يكتب مقالاته بعنوان « الوطنية ديننا والاستقلال حياتنا » ولم تكن هذه المقالات تتضمن اشارة الى اى مسألة طائفية ، ولم يكن فيها ما يمس هذا الموضوع الا عنوانها ، اما متن الحديث فهو دائما يتعلق بمناقشة الاحداث السياسية العامة الجارية ، وموقف الوفد منها وتقدير سياسة الحكومة ، والانجليز بشأنها ، وخاصة حشد الجماهير وراء شعار الساعة الذى طرحه الوفد وهو مقاطعة لجنة ملنر ، وكان يوقعها باسمه مقرونا بعبارة « عضو الوفد المصرى »

والجمعية التشريعية . ولم تتضمن مقالاته اشارة الى القبط خاصة الا عندما عين يوسف وهبه رئيسا للوزراء ، اذ تضمنت مقالته التالية فقط اشارة الى هذا التمييز والى ان القصد منه التفرقة بين القبط والمسلمين . وهاجم يوسف وهبه على انصياحه لهذه الواقعة كما ستجىء الاشارة اليه . وكان ذلك ايضا هو الطابع العام لصحيفة مصر ، طابع كونها منبرا للحركة الوطنية عامة ، شأنها شأن غيرها من الصحف المناصرة للوفد ، وليست منبرا للقبط خاصة . وكان هذا هو الطابع العام كذلك للصحافة الوطنية كلها ، واثقة حذرة حريصة على الا «تخلق الشر من جذور مينة» (٣٠) ، بالافراط في الحديث عن هذا الامر ، الا اذا وجدت ضرورة تقتضى التعرض له فتعالج بما تستحق من انتباه : ثم يعود التركيز من جديد على مشاكل السياسة العامة . ولم يكن الشيوخ والقسوس يتحدثون في الكنائس والمساجد عن مسألة طائفية ، وانما يتعرضون لهذا الامر بما يناسب الاحداث الجارية ، وينصرف غالب حديثهم الى الهدف الوطنى العام ، ويكفى وجودهم معا مظهرا لا يخبى اثره عن ترابط المنصرين ، وبذلك تبرز الصفة المصرية على غيرها من الصفات ، وتبعد الصفة الطائفية عن مجال النشاط السياسى والاجتماعى .

وقد حاولت الدعاية الانجليزية ان تستخلص من وجود القساوسة والشيوخ في المظاهرات ، ومن تجمع الجماهير في المساجد والكنائس ، دلالة على ان الحركة المصرية تصطبغ بالصبغة الدينية العامة ، يصرف النظر عن الاسلام او المسيحية ، فكتبت صحيفة « الاهالى » التى يديرها محمد عبد القادر حمزة (وكانت صحيفة وطنية معتدلة) تقول « اعتادت الاقلام السياسية ان تضرب على نغمة التعصب الدينى فيما يتعلق بقضية مصر الوطنية . فاذا هتف مناد باسم الوطن قالت تعصب دينى . وان اجتمع قوم لاعلان شعورهم نحو مستقبلهم قالت هذا من صور التعصب الفريزى - تعنى الدينى ، وان طالبوا حاكميهم بتحقيق آمالهم وضمان الفوز في مصيرهم ، سقطت السماء على الارض وتبدل الليل نهارا واصبح الوطنيون وحوشا مفترسة لا يستحقون الا ان يعيشوا مستعبدين . بهذا التعصب يرمى الى حب الوطن - وهو من الايمان - والى طلب الحياة المجيدة » والى تعريف ان الهند العليا خير من اليد السفلى والى جعل شعار الوطنيين المساواة على اكمل معانيها مهما اختلفت مواقعها . . تعيب الاجبيشيان ميل (صحيفة انجليزية تصدر في مصر وتؤيد الاحتلال) حركتنا بانتظام زجال الدين فيها ، ولا تحسبهم جزءا من الأمة يهمهم ما يهمهم وينالهم خيرا وشرا . ان انتظامهم فيها خير قليل يسيرها في سبيل التعقل والحكمة ، لان الدين - وهم حراسة - لا يعنى بشئ اكثر من غيابة بالتفكر والتعقل . . (٣١) . وهكذا نهت « الاهالى » الصحيفة الانجليزية الى السبب الدنيوى لوجود زجال الدين في الثورة ، والى الامر العملى - حسب زايها - لهذا الوجود وهو التعقل والحكمة .

التكوين الوطنى للجماعة المصرية :

والحاصل ان مصرية الحركة الوطنيه : لم تكن مجرد رد فعل لسياسة التفرقة ، ولا كانت نشاطا مقصودا به مجرد « دحض تهمة » طائفية ومطالبة شواهد هذه الفترة يوضح انها كانت اتجاها يستمد اساسه الرصين من الرغبة العامة فى تكوين الجماعة السياسية تكوينا مصرية ، ومزج الاهالى فى كيان سياسى واحد وايجاد الصيغة الملائمة لتأكيد قوة التماسك القائمة بين الاهلين . وكان اساسها لدى المثقفين واصحاب الاستنارة الفكرية ، هو الرغبة فى تكوين الجماعة السياسية على اساس قومى يكون أكثر الصيغ ملائمة للتطور المأمول . وكان اساسها لدى اصحاب التفكير الدينى التقليدى هو تأكيد السماحة الدينية التى ينطوى عليها الاسلام او مسيحية القبط . ويلحظ من شواهد هذه الفترة ان غالب المصريين قد وجد نفسه فى عبارة « الوطنية ديننا » . واذا كان سينوت حنا هو صاحب هذه العبارة ، فقد اُطرد استعمال ذات المعنى بعبارات مختلفة وصيغ متعددة قبل سينوت وبعده ، مثل « دين الحرية » و « دين الوطنية والاستقلال » وغيرهما ، وتلقف الجميع عبارة سينوت لتكون عنوانا عليه كاسمه ، واصبحت « ماركة » العصر . وحتى من لم يكن يؤمن بها كان لابد له ان يبدأ بها ثم يلتوى كيف شاءت له المهارة .

وبهذا كانت « الوطنية ديننا » لدى البعض تعنى الوحدة ضد الاستعمار . ولدى البعض معنى ضمان الوجود المشترك وتحقيق المصالح الواحدة على مدى المستقبل ، ولدى آخرين اساسا للتحضر والتنوير وللمنطق العلمى الحديث فى الحياة ، ولدى غيرهم برهانا على التسامح الدينى ، ولدى آخرين اساسا لبعث مصر واثابانا لاتصال حلقات تاريخ الشعب المصرى . وتجمعت كل هذه الروافد فى الجماعة المصرية او فى فكر الفرد الواحد ، لتكوين نهر واحد يخاطب الاتجاهات المختلفة فى الجماعة والنوازع المختلفة لدى الفرد الواحد ، حسب تكوينه التاريخى والثقافى ومصلحته . ويبدأ الناس فرحين بما أنجزوا فى هذا الشأن ، شعب حقق ذاته وانجز فى ذلك نجاحا وجده خليقا بالفخر والاعتزاز . وتلحظ نبرة الفخر والاعتزاز فى كل ما يقرأ أو يسمع من شواهد هذه الفترة : صحفا كانت أو خطبا أو رسائل أو ذكريات مكتوبة أو مروية .

كان الوفد يصدر التعليمات الى فواعده التنظيمية بوجوب « حماية الجبهة الموحدة ضد عوامل التفرقة » ، كما يذكر الدكتور حسين فوزى ، وكما يكتب سعد زغلول الى عبد الرحمن فهمى يطلب اليه ان يؤكد للامة حقيقة الاتحاد المتين بين القبط والمسلمين (٣٢) ، وكما يظهر من تربية الصحف الوطنية والمظاهرات لى محاولة لاثارة الشقاق ولو بالشائعات ، تربصا ان يقضى على هذه المحاولة فى مهدها . وهذا هو المفزى السياسى العملى . وكان الدكتور احمد امين مثلا بطبيعته المازقة عن النشاط السياسى العملى وبنزغته المستنيرة . الى القضايا الحضارية العامة ، يختار من نشاط ثورة

١٩١٩ ، « المظاهرات التي ترمى الى التقريب بين الاقباط والمسلمين » .
وهذا هو المفزى الحضارى والعلمى .

وكان الشيخ محمد شاكى الذى نشط فى أحداث ثورة ١٩١٩ ، وكان من قبل قاضيا لقضاة السودان فى بداية القرن ثم وكىلا للجامع الأزهر ، كان بثقافته الدينية وتكوينه السلفى ، يرى ان ثمة آصرة تجمع المسلمين جميعا برباط الدين « ويهدف فى نضاله الى أن يكون المسلمون أمة واحدة وعصاة متحدة ، نايا بهم عن مذهب القوميات الذى رآه رحمه الله بدعة لتفريق الكلمة وتقطيع الأوصال ، وهى امتداد لفكرة الجامعة الإسلامية التى نادى بها السيد جمال اندین الافغانى .. » (٣٣) ، ولكنه وجد فى ثورة ١٩١٩ ان « الفت قضية الاستقلال الوطنية بين المسلمين والاقباط وجمعتهم فى حركة اهلية واحدة . » (٣٤) ، وبدأ يؤكد على فئرة التسامح الدينى . ووجد غيره يتكلمون عن زواج النبى عليه السلام بمارية القبطية ، وان القبط بهذا الزواج صاروا اصهارا للمسلمين (٣٥) ، ومن يردد الحديث النبوى الشريف الذى اوصى به النبى المسلمين بالقبط خيرا لأن لهم فيهم نسبا يرجع الى امومة السيدة هاجر المصرية لاسماعيل أبى العرب عليه السلام . ويقول الشيخ الزنكلونى « يدوم قبط مصر ومسلموها على وفاق واتفاق مادامت يد الامام آخذة بيد القسيس » (٣٦) . بمعنى انه ارتباط بين دينيين . ويتحدث ويصا واصف عن « الاسلام دين الشورى » (٣٧) ، ومرقس حنا فى بعض كتاباته عن الشورى فى الاسلام والتسامح . وكان البعض يستخدم لفظ « الدين » بمعنى « الجامعة » كسينوت حنا عندما يقول « الوطنية ديننا » وعبد العزيز عزت عندما يقول « اتحادنا أصبح ديننا قويمًا والدين لا يحتمل التأويل والتحويل » (٣٨) ، والبعض يستخدم ذات اللفظ بمعنى « هدف » كبيان الوفد عندما يقول « الاقباط والمسلمون لا يدينون الا بدين واحد هو دين الحرية والاستقلال » . (٣٩) .

ومع هذا جميعه وجد مفهوم للجامعة الوطنية بردها الى التكوين التاريخى للمصريين وقوة تماسكهم عبر القرون ، ويؤكد على هذا المعنى تأكيداً يصل الى حد اعتبار المصريين جنسا يستمد وحدته وملكاته من قانون الوراثة، كويصا واصف فى بعض كلماته ، أو يرد مفهوم الجامعة الوطنية الى التكوين النفسى الواحد - رغم اختلاف الدين - للمصريين جميعا مثل عاطف بركات ومرقس حنا ، أو يردّها الى الامتزاج والتألف الانسانى العام مثل مرقس فهمى .

يلذكر ويصا واصف « لا يوجد شيء فى دائرة الاسلام الواسعة تمنع من التطور الوطنى والجنسى فى دوائر أصغر .. ويوجد بجانب المسألة الدينية مسألة الجنس والوراثة التى هى عامل فى تطور الشعوب لا تقل أهميته عن عامل الدين .. » ، ثم يتكلم عن المصريين قائلا « لقد طبعنا روحنا على كل

مبدأ وكل أمنية من مبادئ البشر وامانيه ، فعوسى قد استمد من قساوستنا مبادئه التى قلبت العالم رأسا على عقب .. وفى ذلك تفسير للهمة التى اتخذ بها شعبنا المصرى .. دينا له رغم الاضطهادات الرومانية الفظيعة .. ومما هو ثابت فى التاريخ نفوذ مدرسة الاسكندرية الوصية وبعدها اعتبرت الكنيسة المسيحية الى الآن كأنها الراس المفكر للمسيحية . ونحن (المصريون) الذين حفظنا المدينة العربية الاسلامية ، والى جامعاتنا يأتى الوف من الأجانب لتلقى مبادئ الاسلام ، وبفضل هذه الفضيلة الجنسية لا تجدون فى بلد اسلامى جامعات مثل جامعاتنا .. ولو سمح لى الوقت لتكلمت عن اكتشافات علمائنا الحديثين تلامذة ارسالياتنا فى اوروبا .. « (٤٠) » ، ويقول ايضا مؤكدا على وحدة التاريخ المصرى منذ القدم « ان هذا الشعب المصرى لانه ابدى فى مصرته وشخصيته أعلق قلبا بأمانيه من كل شعب ، وأنه لم يتراجع أمام ديوكلسيان واعتنق المسيحية برغم الاضطهادات الفظيعة التى انزلها به الرومانيون .. ذكرت لحضرتكم ذلك فلانه درس سام ينطق به تاريخنا القومى ، درس يشدد عزائمنا ويدعونا للطمانينة على مستقبلنا .. » (٤١)

ويذكر عاطف بركات الذى كان ناظرا لمدرسة القضاء الشرعى ونفى مع سعد زغلول فى ديسمبر سنة ١٩٢١ « ليست الأمة المصرية مكونة من عنصرين مختلفين مسلم وقبطى ، وانما هى شعب واحد وعنصر واحد .. » فى المبدأ والمنشأ والخلق والعادات والمشارب والمصالح والآمال القومية والأطماع السياسية ، نحن شعب واحد لأن جميع العوامل الطبيعية والاجتماعية والسياسية تضافرت على ان تجعلنا كذلك .. » ، ثم يقول « كم على المسلمين من النذور لما رجرس والست جميانة ، وكم على الاقباط من النذور للاولياء المسلمين » . ويذكر مرقس حنا اننا ابناء ابطال الجيوش التى دوخت اوزوبا وابناء من حاربوا الوهابيين وابناء رمسيس وابطاله وابناء العرب الشجعان (٤٢) . ويجيب مرقس فهمى الى 'المعيار' الانسانى العام بقوله « من الخطأ أن يقال أن هذا يوم (عيد) القبط . وذلك يوم المسلم ، فكلاهما يوم كل انسان ، بقدر جهاد الانسانية وفصائلها ، وما يقدمه عظام الرجال من الضحايا لنفع جماعاتهم ، بل الناس اجمعين . » (٤٣) .

وليس يعنى ما سبق جميعه أن كلا من هؤلاء كان له جانب واحد ومفهوم محدد يدافع عنه ضد غيره من المفاهيم ، وان حسم هذه النقطة يحتاج الى دراسة تفصيلية ادق لكل منهم ولكونات تفكيره الخاص وحدوده . وما يحدث عملا أنه عندما تلتقى الخطوط جميعا ، يترخص الكاتب أو المتكلم فى استعمالها كلها للتأثير على كل جانب من جوانب جمهوره ، المصلحة والمعتقد والدين والوطنية والحضارة والتاريخ والجنس والجهاد .. الخ . والدلالة الاساسية من العرض السابق انهم كانوا جميعا يخاطبون الجمهور من خلال كل هذه المفاهيم باعتبارها جميعا من مكونات الراى العام المصرى فى عمومه

وقتها . وقد يختار المتحدث من بين هذه المفاهيم ما ينلاء مع المناسبة التي يتم فيها الحديث وما يلاءم الطابع الغالب للجماعة الموجودة لحظتها . والحقيق بالتسجيل أن أيا من القط أو المسلمين لم يتبين مفهوما معينا في مواجهته الجانب الآخر بل كانت المفاهيم السابقة بشكل عام مشاعا بينهم ، وكان الجمهور مشاعا بينهم أيضا .

وفي ١١ سبتمبر ١٩١٩ حل عيد النيروز ، عيد رأس السنة القبطية . وقدر الجميع أن يكون الاحتفال به احتفالا قوميا عاما . قالت صحيفه النظام التي يصدرها سيد على « النيروز عيد الامة المصرية » ، وعقد الاحتفال الرئيسى بالعيد فى دار جمعية التوفيق القبطية ، ووجهت له الدعوات من فتح الله بركات ومرقس حنا ، واجتمع عدد كبير من المسلمين والقبط ورجال دينيهما برئاسة متح الله بركات . وقال مرقس حنا « لنا اعياد قوميه وطنية اربع ، عيد وفاء النيل ويوم شم النسيم وعيد رأس السنة الهجرية وعيد النيروز . » ، وقال عاطف بركات أن عيد النيروز « هو مبدأ سنتنا الشمسية التى عليها حساب الامة فى زرعها وقلعها . » ، والقى الشيخ محمد عبدالمطلب وغيره قصائد كثيرة ، وأرسل المحتفلون برقية لرئيس الوزراء يطلبون اعتبار هذا اليوم عيدا رسميا كل عام . وكان عيد رأس السنة الهجرية وعيد الأضحى يأتيان فى موعد قريب ، وتم الاحتفال برأس السنة الهجرية بذات الصورة وتوجيه من فتح الله بركات ومرقس حنا أيضا . وتكرر ذات الاحتفال فى الاعوام التالية .

ولما حل موعد عيد ميلاد المسيح فى ٧ يناير ، طالب عمال العنابر باعتباره عيدا للامة جمعاء ، وطالبت صحيفة « الأفكار » بأن يكون هو وعيد النيروز عيدين عامين نحتفل بهما المسلمون رسميا ، ودعت المسلمين للاحتفال بعيد الميلاد باحتفالات كبيرة اقاموها (٤٤) ، وقد يجوز القول بأن ائتلاف المسلمين والقبط كان أساسه فقط الرد على السياسة الانجليزية ، لو كان ذلك قد اقتصر على نشاط السياسة وحديثها ، اما أن يصل الأخاء والامتزاج الى كافة شئون الحياة الاجتماعية ، فهذا يعكس بعدا أعمق ورغبة أكثر أصالة فى الامتزاج وتكوين الجماعة المصرية .

الجهد المنظم لقوى الوحد المصرى :

لم يكن يمكن أن يبلغ النجاح فى ائتلاف المسلمين والقبط الحد الذى بلغه ، ولا أن يكتب له الاستمرار ، بغير الوحد المصرى ، وقد تختلف التقديرات حول الدور الذى لعبه الوحد كقيادة للحركة الوطنية الديمقراطية ، وحول ما انجزت ثورة ١٩١٩ وما لم تتم انجزه . ولكن مالا يكاد يوجد خلاف بشأنه هو دور الوحد المصرى وفاعليته فى مزج قوى الامة المصرية وانشاء الجماعة الوطنية فى مصر على أساس وظيف . وبلغ الوحد فى هذا الامر من

النجاح ما يعلو أى أمر آخر . وإذا كان هذا هو كل ما أتى به الوفد وثوره ١٩١٩ فكفى به معنما . اذ عصم الجماعة المصرية من الانقسام والوهن ، وأقامها على أساس العقل رشيد ، وقدر الامر ما يستحق من خطورة وما يفضى اليه من نتائج ، ونما بعناصر الاستنارة السياسية التى جهد فى ارسائها آباء التوير المفسرين طوال القرن التاسع عشر ، حتى صارت رغم كل المشاكل التى يروح المجمع من أعبائها ، واقعا فعليا ذا وزن راجح على كل ما عداه ، فأفلس مؤامرات الاستعمار وأرسى أسس الدولة والتنظيمات القومية فى المجتمع ، ومكن للتطور الاجتماعى والأوضاع الطبقيه ان تتبلور على أسس واقعية غير مشوبة . ويمكن القول بإطمئنان كاف وبغير كبير مخاطرة ، انه لولا جهد الوفد فى هذا الميدان ، لما وجد الانجليز أنفسهم مضطرين الى إلغاء الحماية سنة ١٩٢٢ ، ولما وجد التنظيم الدستورى النيابى لسنة ١٩٢٣ بالصورة التى وجد بها . وكان هذان الامران رغم كل نواقصهما خطوة لا شك فى ايجابيتهما ، وحصانة لا شك فى أهميتهما بالنسبة للتطور السياسى والاجتماعى فيما تلا ذلك من أعوام .

وإذا قيل بحق أن قوة التماسك بين المصريين رغم تكوينهم الدينى المتعدد ، وأن متزاجهم التاريخى الطويل هو سبب هذا النجاح ، وأن اشتراك القبط والمسلمين فى سائر الطبقات الاجتماعية فى المدن والقرى هو الأساس الموضوعى له ، فإن من الحق أيضا أن كان للجهد الواعى المنظم للتنظيم السياسى فاعليه فى تأكيد التماسك والامتراج وفى انضاج الاسس الموضوعية القائمة . سيما ان كان هناك جهد واع منظم يعمل على فعل النقيض ، وليس فى التاريخ حتميات خارجة عن جهد البشر تسقط من خارجهم أو تستعصى بذاتها عليهم . وكان حماس الجماهير وترباطها خليقا بالآ يدوم ، ويمكن أن تصصف به العواصف ازاء الجهد الواعى لأعداء الثورة ، وذلك ما لم توجد المؤسسة السياسية الستتيرة المدركة لأسس توحيد الجماعة المصرية ولوجبات هذا التوحيد ، وتحدية من مؤامرات أعدائها والقادرة على مواجهتها ، وكان الوفد هو هذه المؤسسة .

ولم تكن سياسة الوفد من البداية فقط موجهة الى الاعتصام بالوحدة ودعمها ، ولكن الوفد ذاته كمؤسسة سياسية بنى على نسج مصرى جامع . وتكونت قيادته وقواعده على مبدأ المواطنة وحده بصرف النظر عن الدين . وكان هذا خير عاصم له ، وكان أدمى للاقتناع وأقفل فى احساس - الجميع بالانتماء الواجد ، من أى شئ آخر ، برنامجا كان أو خطة سياسية أو حديثا أو مناوذة أو دعوة . والحاصل أن كان لقيادة سعد زغلول تلميذ الشيخ محمد عبده وصديقه ، والتكوين الفكرى لغيره من قادة الوفد من تلامذة هذه المدرسة ، كان لتلك أثره الكبير فى صبغة هذه المؤسسة السياسية على مبدأ الاستنارة والمواطنة . والحاصل أيضا ان كان للقطب فى هذا الشأن مادرة

سجلتها الشواهد التاريخية ، وكان لأمثال مرقس حنا ويصا واصف وسينوت حنا ومكرم عبيد وواصف غالى دورهم المشهود في قيادة الوفد ونصرة الاتجاه الصلب بداخله .

ذكرت صحيفة ٢ البتى باريزيان « الفرنسية : « هناك سبب دخیل للمحبة التي يكنها الشعب لسعد باشا وهو انه فلاح ، وهذه الميزة هي العامل الوحيد الذي جنب اليه تأييد الوطنيين المصريين ، وجعل الاقباط والمسلمين على السواء يلتفون حوله .. ان مكانة سعد باشا لدى الأمة المصرية عظيمة ، وقد غطيت جدران القاهرة بكتابات غريبة هي اسماء الزعماء المصريين مشفوعة باسم (زغلول) .. ويعلق الاقباط منذ أن نفى سعد في اربطة الرقبة شريطا اسود يعلوه صليب ، ويعرض الباعة في الشوارع وعلى مشارب القهوة تماثيل من الجبس تمثل سعدا .. وفي مجال الموسيقى الوطنية نسمع الطلبة ينشدون أغنية مقفاة بكلمات (سعد) اعنى السعادة .. ان مكانة سعد من الشعب هي مكانة القديس وانه ليمثل مصر الأصلية » (٤٥) .

ويحكى فخرى عبد النور قصة دخول القبط في الوفد عند تشكيله ، اذ كان هو وشقيقه عضوين في نادى رمسيس الذى يضم كبار الاقباط ، فلما قابل سعد وعبد العزيز فهمى وعلى شعراوى المعتمد البريطانى في ١٣ نوفمبر ١٩١٨ وشكل الوفد المصرى ، ذهب فخرى عبد النور فقابل على شعراوى ، ثم عاد الى نادى رمسيس يحكى للحاضرين حديثه معه ، ولاحظ الحضور ان اسماء أعضاء الوفد وردت في عرائض لتوكيلات خالية من اسم قبطى واحد ، فانتدبوا ثلاثة منهم هم فخرى عبد النور ويصا واصف وتوفيق انداروس للذهاب الى سعد ، وترضوا على سعد هذا الامر فرحب بفكرتهم وتحدث معهم في اختيار أحد كبار القبط عضوا بالوفد ، فاخاروا واصف بطرس غالى لثروته وثقافته وجاهه . وتحمس توفيق انداروس قائلا لسعد ان الوطنية ليست حكرا على المسلمين وحدهم . ثم رأى الوفد أن يضم اليه سينوت حنا عضو الجمعية التشريعية التي شكلت سنة ١٩١٣ ، وجورج خياط ، فطفلا اليمن مع حمد الباسل في جلسة واحدة في ٢ ديسمبر ١٩١٨ ، وقد سال جورج خياط سعدا : « ما هو مركز الاقباط وما هو مصيرهم بعد انضمام ممثلهم الى الوفد » فاجاب سعد : « اطمئن ، ان للاقباط ما لنا من الحقوق وعليهم ما علينا من الواجبات على قدم المساواة » . (٤٦) . ولا يلحظ أن سعدا تردد في هذا الامر لحظة ، وكان ترحيبه وموافقته السريعة ، لاتصدران فقط عن ذكاء سياسى أراد به اسقاط الزعم الانجليزى عن تعصب الحركة المصرية ، ولكن أساسها رصيد الاستنارة الاجتماعية التي كانت سمة أساسية في فكر سعد زغلول وفي ماضيه السياسى (٤٧) ، كما كانت السمة الأساسية في مثقفى حزب الأمة كلطفى السيد وعبد العزيز فهمى ، كما كانت بعض سمات القسم المستنير من رجال الحزب الوطنى ، والمهم أن تم ذلك جميعه

قبل اشتعال الثورة الشعبية في ٩ مارس ١٩١٩ ، ولابد من ملاحظة ما يعنيه ذلك من أن الوفد بهذا الصنيع قد تفادى حدوث أى صدع فى جسم الأمة عندما اشتعلت الحركة الشعبية ، فلما جاء ٩ مارس كان الشعب كلا سحما مترابط الصفوف ، وفاجأ الجميع بحركته الموحدة فأحبط حسابات السياسة الانجليزية ، وكانت هذه المبادرة التى قام بها المجتمعون بنادى رمسيس وسعد زغلول فى هذا الوقت المبكر من بداية الثورة ، كان ذلك مما جنب مصر وحركتها الكثير من التعقيدات . ويمكن أن يتصور كم من الوقت كان يقتضيه ضم الجبهة الداخلية ، لو انفجر بركان الشعب ، قبل أن ينضم من القبط أحد للوفد ويطمئنوا لموضعهم فيه وفى الحركة الوطنية ، وقبل أن تطمش الحركة الوطنية الى موقف هؤلاء منها ، والانجليز يتربصون لها العشار ويتحسسون مواضع الزلل مهما ضؤلت ، والانفجارية فاجأت الجميع والنفوس ناثرة ، والتلقائية لها اثر غير محسوب ، وردود الفعل ليس من المقدور التنبؤ بمداه . والحق ان بناء الوفد استطاعوا من البداية أن يعدوه اعدادا صالحا لاستقبال الجماهير المصرية جمعاء فى مارس . وتجنب مصر والثورة والوفد بهذا محاذير ليس من المقدور التكهّن بمداه .

وقد سافر مع الوفد الى باريس فى ابريل ١٩١٩ سينوت حنا وجورج خياط ، وسافر مع الوفد كمستشارين له ويصا واصف وعزير منسى وعلى حافظ رمضان . وفى باريس ضم ويصا واصف الى عضوية الوفد (٤٨) . والذى يلحظ فى مذكرات محمد كامل سليم (٤٩) ، أن كان سينوت حنا وويصا واصف ومصطفى النحاس من صفوة ثقات سعد زغلول وساندوه هناك ضد الاتجاه « المعتدل » فى قيادة الوفد من أعضاء حزب الأمة القديم وممن انشقوا على الوفد بعد ذلك مكونين حزب الاحرار الدستوريين . وكان هؤلاء الثلاثة من رجال الحزب الوطنى أو مناصريه قبل الحرب العالمية ثم تركوه الى الوفد المصرى .

وكان ذلك برهانا ناصع الدلالة على أن التكوين الجامع للوفد كتنظيم ومؤسسة سياسية ، كان واقعا فعليا ، وأن المصرية الجامعة كانت نسيجه الفعلى ، وقد صدق فى العلاقات التنظيمية للاعضاء ما ذكره سعد لجورج خياط من التمتع بالحقوق والواجبات المتسوية للاعضاء كلهم . وكان للوفد لائحة نظامية تحكم نشاطه وسلطات جهازه القيادى وعلاقته بأعضائه وانعقاد جلساته واصدار قراراته وتوزيع المسئوليات بداخله سياسيا واداريا وماليا . والحاصل أن الاتجاه المعتدل داخل قيادة الوفد ، رغم تهاده مع الانجليز . كان مؤمنا بهذه المصرية الجامعة ذا موقف قومى واضح بالنسبة لتكوين الوفد بالنسبة لمبدأ الجامعة المصرية . ولم تحفظ شواهد الفترة لسعد زغلول أو لغيره من أعضاء الوفد ، متطرفين أو معتدلين ، مسلمين أو قبط أى موقف

بحمل ولو من بعيد ظل التفرقة الطائفية ، وكانت الخلافات داخل الوفد
خلافات سياسية في مظهرها وجوهرها .

شكل الوفد أولا من سعد زغلول وعلي، شعراوي وعبد العزيز فهمي
ومحمد علي علوية وعبد اللطيف المكباتي ومحمد محمود وأحمد لطفي السيد،
وكانوا جميعا أعضاء بالجمعية التشريعية عدا الاثنين الآخرين ، ثم ضم اليه
علي التعاقب حمد الباسل واسماعيل صدقي ومحمود أبو النصر وسينوت
حنا وجورج خياط وواصف غالي ومصطفى النحاس وحافظ عفيفي ، ثم
حسين واصف وعبد الخالق مذكور وكان الاثنان الآخران وسينوت حنا من
اعضاء الجمعية التشريعية . ثم فصل منه اسماعيل صدقي ومحمود
أبو النصر ، وضم اليه ووصا واصف وعلي ماهر .

وانشق عن الوفد في ابريل ويونية ١٩٢١ مجموعة تكون الاتجاه المعتدل
في قيادته ، وهم علي شعراوي ومحمد محمود وحمد الباسل وعبد اللطيف
المكباتي وأحمد لطفي السيد ومحمد علي علوية وعبد العزيز فهمي وحافظ
عفيفي وعبد الحائق مذكور وجورج خياط . وبقي مع سعد من أعضاء الوفد
مصطفى النحاس وواصف غالي وسينوت حنا ووصا واصف وعلي ماهر .
وكان عدلي يكن رئيس الوزراء ، وشاء أن يقضى على الوفد وأعمل اجراءات
القمع في الوفدين ، وأحال الموظفين منهم الى مجالس التأديب ، ومن هؤلاء
محمود فهمي النقراشي وصادق حنين وحسين فتوح وفؤاد شيرين والدكتور
نجيب اسكندر وركي جبره وسلامة ميخائيل ومكرم عبيد وأحمد محمد
خشبة . واعد وفدا رسميا لمفاوضة الانجليز لتكون برئاسته وعضوية حسين
رشدى واسماعيل صدقي ومحمد شفيق وأحمد طلعت ويوسف سليمان وهم
وزراء حاليون وسابقون . وضم بعثة مستشارين منهم عبد الحميد بدوي
وتوفيق دوس ومحمد أبو الفتوح وابراهيم وجيه وأحمد أمين ومحمود فايد
ومحمد شريف صبري وعبد الحميد سليمان وعبد المجيد عمر ويوسف أصلان
قطاوى ويوسف نحاس والياس عوض وغيرهم وقشلت مفاوضات عدلي يكن
فعاد الى مصر وقدم استقالته في ٨ ديسمبر .

وظهر لسلطة الاحتلال انه لابد من القضاء على الوفد المصري بالقوة ،
فوجهت اذارا في ٢٢ ديسمبر الى كل من سعد زغلول وفتح الله بركات وعاطف
بركات ومصطفى النحاس وصادق حنين ومكرم عبيد وجعفر فخري وسينوت
حنا وأمين عز العرب ، يأمرهم بالإقامة في الريف أو النفي من مصر ، فرفض
الانذار سعد والنحاس وفتح الله وعاطف وسينوت ومكرم فنفوا من مصر ،
واطاع الانذار صادق حنين وعز العرب وجعفر فخري فابتعدوا عن النشاط ،
وبقي من أعضاء الوفد واصف بطرس غالي ووصا واصف وعلي ماهر . فاصدر
الاولان بيانا للشعب باسم الوفد المصري يعلن تصميم الوفد على الاستمرار في
الكفاح . ثم ضم الوفد على الشمس وعلوى الجزار ومراد الشريبي رديقس

حنا وعبد القادر الجمال في يناير وفبراير ١٩٢٢ ، وأصدر بياناته الشهيرة التي توصي الشعب بعدم التعاون مع الانجليز ومقاطعتهم سياسيا واقتصاديا واجتماعيا . رعى ٢٥ يولية اعتقل حمد الباسل وجورج خياط (وكانا قد عادا الى الوفد) ومرقس حنا وواصف بطرس غالى وعلوى الجزار ومراد الشريعى وندموا الى المحاكمة ، كما اعتقل من الوفدين عبد الرحمن والقيانى وفخرى عبد النور ونجيب اسكندر ومحمد نجيب الغرابلى وغيرهم ، فتألفت هيئة جديدة للوفد من المصرى السعدى وحسين القصبى والغرابلى ومحمود حلمى وراغب اسكندر وسلامة ميخائيل وعبد الحليم البيلبى . وفى ٢٧ فبراير ١٩٢٣ ألقى القبض على المصرى السعدى وحسين القصبى وفخرى عبد النور ومحمود حلمى والغرابلى وراغب اسكندر ، فتألفت هيئة جديدة من حسن حبيب وعلى الشمس وسلامة ميخائيل وغيرهم (٥٠) .

وعندما كان الوفد فى باريس سنة ١٩١٩ . شكلت لجنة مركزية فى مصر رأسها محمود سليمان وابراهيم سعيد ثم مرقس حنا ، وشكل لتنظيم اضراب الموظفين وقتها لجنة كان منها عاطف بركات والابراشى وعلى ماهر وعبد الهادى الجندى وحسن نشأت ومحمد لبيب عطية وصادق حنين وسلامة ميخائيل ونجيب اسكندر ، واخير الجميع على أساس تمثيلهم المصالح والوزارات الهامة . وهكذا كان الامر فى تكوين اية لجنة أو اجتماع أو مؤتمر أو مظاهرة ، وفى كل صحيفة . حتى الهيئات والتكوينات التى تؤلفها الحكومات المعادية للوفد كانت تصدر عن نفس منطلق المصرية الجامعة الذى فرضه الوفد المصرى على الجميع . وكان من الطبيعى ان اجراءات النفى والاعتقال والفصل والمحاكمة التى تتخذها سلطة الاحتلال لم تكن تفرق بين فرد وآخر الا بمعيار التطرف والاعتدال فى نشاطه الوطنى .

والقصد من هذا السرد للقوائم الطويلة لأسماء قادة الوفد ، بيان أن القبط لم يكونوا بمعزل عن قيادة الحركة الوطنية ولا عن أى من تشكيلات الوفد الدائمة أو المؤقتة فى أية ظروف . وانهم لم يكونوا يمثلون فيه طائفة معينة ولا كان اختيار أحدهم أو غيرهم يتم على أساس الانتماء الطائفى له . ولا كانوا يشغلون نسبة معينة من عدد أعضاء أى تشكيل . ولا يظهر من استقراء الاسماء فى كل مجال — ما أشير اليه هنا كمثال وما لم يشر — ان كان ثمة حدود دنيا أو قصوى قد التزمت . فلا يبقى أساس للاختيار الا الايمان بمبادئ الوفد ومدى انفاعلية فى النشاط وأداء العمل المطلوب . ولا يظهر أن الانتماء الطائفى كان عنصرا فى الاختيار الا فى حالتين اثنتين ، أولا هما دخول واصل غالى الوفد فى البداية كقبطى حسبما يستظهر من حديث فخرى عبد النور ، على أن هذه الصفة ما لبثت أن زابته فور انضمامه الى الوفد ، وقد انضم بعده سينوت حنا وجورج خياط ثم ويفا واصل ثم مكرم عبيد بغير اعتبار لهذا الجانب . وعندما أكد سعد زغلول لجورج خياط أن سيكون

القبط في الوفد ذات الحقوق والواجبات التي لغيرهم ، انما كان بهذا التأكيد ينزع الصفة القبطية والاسلامية كصفة سياسية عن الاعضاء جميعا ، وان عبارة ان سيكون للقبط ما للمسلمين تعنى ان لن يكون ثمة قبط ومسلمون في عمل الوفد السياسى ، وتأكيد استعمال هذه الصفة يعنى نفى استعمالها بعد ذلك . وثانيتهما نعين مرقس حنا وكيلًا للجنة المركزية للوفد بمصر في نوفمبر ١٩١٩ ، وكان تأكيد قبطية مرقس حنا في هذه الحالة ايضا ، اى تعيينه كقبطى ، يعنى نفى الصفة الدينية في العمل السياسى ، اذ تم هذا التعيين كرد على تعيين يوسف وهبة رئيسا للوزارة المعادية للوفد ، كخطوة دبرتها سلطة الاحتلال في مصر لتفركة الطائفية قبل مجيء لجنة ملتر ، وبلغ هذا النفي مداه حين تطوع لاغتيال يوسف وهبة الشاب الوطنى القبطى عريان يوسف كما سيجىء .

واذا كان المعتمد البريطانى اللن جورست سنة ١٩١٩ قد برر عدم اختيار القبط في مناصب الادارة العليا ، بأن الجماهير «المسلمة» لا تستسيغ حاكما قبطيا عليها ، فالمشاهد من أحداث ثورة ١٩١٩ ان من بيانات الوفد ماكان يصدر - بسبب حملات النفي والاعتقال - موقعا عليه من غالبية قبطية او من قبط فقط . وقد وقع البيان الصادر بمناسبة نفى سعد زغلول في ديسمبر ١٩٢١ ، واصف غالى وسينوت حنا ومصطفى النحاس وويصا واصف زمكرم عبيد ، فلما اعتقل معظم هؤلاء لم يبق الا واصف غالى وويصا واصف لاصدار ابيانات التالية حتى تشكيل هيئة الوفد الجديدة . وكانت الجماهير في مصر كلها تنقاد باختيارها وبايمانها بالوفد وأعضائه لهذه البيانات وتدور أجهزة الوفد كلها طبقا لما ترسمه . وذلك دون نظر للانتماء الطائفي لمن اصدرها . والانصياع لقرارات الوفد هو بالضرورة انصياع اختياري مصدره الايمان والثقة . مادام الوفد ليس في السلطة وليس له ايا من وسائلها المادية ، بله ان يكون الوفد ضد السلطة القائمة متحديا ووسائلها المادية .

وكان سينوت حنا نجما سياسيا وطنيا تألق مع الثورة . كان في الماضى من اصدقاء مصطفى كامل، وظهر اتصاله بسعد زغلول في الجمعية التشريعية : عندما دافع سعد عن حق وكيل الجمعية المنتخب لا المعين في رئاستها اذا غاب رئيسها، فكان سينوت ضمن من ايدته رغم انه كان عضوا معينا لا منتخبا (٥١) ، وقد سافر مع الوفد الى باريس ثم عاد في سبتمبر ، ولفقت مقالاته الانتظار كلها اليه وأجاطته بشعبية واسعة ، كان بكتابات لسان الوفد المصرى ضد الحكومة وسلطة الاحتلال ولجنة ملتر ، وساهمت كتاباته في اثارة الجماهير بما اشتعل من مظاهرات في اكتوبر ونوفمبر أدت الى سقوط وزارة محمد سعيد . وكان عاديا ان تحتشد الصحافة الوطنية برسائل التأييد والتمجيد « للنائب الجر انجریء » بعد كل مقالة يكتبها (٥٢) ، كما كان عاديا ان يعلن

التجار عن سلمهم في الصحف اعلانا مسبقا بتقديم التحية لسينوت ، او ان يتصادف مرور مظاهره امام مكان جنوسه فيرتفع الهتاف عاليا له ، وقد اعدته السلطات البريطانية الى بلده الفشن لمدة خمسة اسابيع بمناسبة وصول لجنة ملنر ، فودع على الاعناق واستقبل على الاعناق ، وكان من مستقبله علماء الازهر وكان هو من زوار شيخ الجامع عند وصوله .

وكان مرقص حنا من المتصلين بمصطفى كامل ايضا . ومن الداعمين للاخاء الكامل بين القبط والمسلمين سنة ١٩٠٨ . وكان عضوا بمجلس ادارة الجامعة المصرية ومنح رتبة الباكوية سنة ١٩١٢ لنشاطه في خدمتها ، وانتخب سنة ١٩١٤ وكيلا لل نقابة المحامين ثم نقيبا لها أربع سنوات (٥٣) . وعرف كفاحه في ثورة ١٩١٩ وكتابات وخطبه ذات المنزع الفقهي .

وكان ويصا واصف ، من صفوة المكافحين منذ انضمامه للحزب الوطني . ومن أقطاب الوفد المصري منذ انضمامه اليه على ما سبقت الاشارة في مواضع شتى .

وان كل ما سبق في بيان سياسة الوفد ، يفسر الحماس الشديد الذي ابداه القبط والمسلمون ، والشعور بالانتماء للاصل المشترك ، المصرية الجامعة . وثقة الجانبين في بعضهم البعض وتفاؤلهم بالمستقبل الواحد بعد الاستقلال . وقد كان الوفد هو مؤسسة الاستقلال ، وهو ذاته المؤسسة الجامعة وكان يمثل مصر المستقلة الديمقراطية ، ويجسد قوة «المصريين» بتكوينها الفعلي . فتلاشى كل حذر بعد أن ظهر التجمع الوطني كحقيقة ملموسة . وسقطت دعاوى الانجليز حول التفرقة والتعصب والتشكيك في مستقبل العلاقات بين القبط والمسلمين ، سقط ذلك لا امام وعد مستقبل ، ولا امام نظرية تويد ، أو كلام يتدفق في الصحف أو على منابر الخطابة أو سياسة ترسم ، ولكن امام الحقيقة الملموسة ، وهي أن حزب الاستقلال والحرية حزب مصري جامع ، وهو ذاته نواة بناء الدولة المستقلة الديمقراطية ، وهو ذاته مادة هذا البناء برجاله وتنظيماته وأفكاره وعلاقاته وتقاليده نشاطه .

تعيين يوسف وهبة رئيسا للوزارة :

بعد أن ضمنت بريطانيا اعتراف الدول الكبرى في مؤتمر السلام بحمايتها على مصر ، لم يعد يقلقها الموقف الدولي ، وأصبح مصدر قلقها الحقيقي كما يذكر الدكتور محمد أنيس هو الوحدة الوطنية الملتفة حول الوفد ، وأصبحت خطتها هي ضرب هذه الوحدة قبل وصول لجنة ملنر التي كان هدفها الاساسي الحصول على اعتراف المصريين أنفسهم بالحماية (٥٤) . وعمل الانجليز على تقنين هذه الوحدة بسلاحين ، أولهما اصطناع الوقعة بين المسلمين والقبط ، وثانيهما الاحياء الحلو الهادئ المستمر للدائبة

القبطية ، مما كانت تقوم به الصحف الانجليزية وبعض العناصر والصحف المصرية ، وأهم مثل نها صحيفة « الوطن » .

وقد حدث قبل وصول لجنة ملتر الى مصر ، أن استقالت وزارة محمد سعيد على اثر مظاهرات عنيفة قامت ضدها . وكان الشعار الذى تنادت به قوى الحركة الوطنية ودعا اليه الوفد هو المقاطعة الشاملة للجنة عند وصولها . وشاء الانجليز أن يفتتوا الاجماع الشعبى المتف حول الوفد ، والخليق بانجاح المقاطعة ، باثارة الناحية الطائفية .

وفي ٢١ نوفمبر ١٩١٩ اسندت رئاسة الوزارة الى يوسف وهبه باشا ، وهو من القبط وكان وزيرا في وزارة محمد سعيد المستقلة ، وشكل وزارته نفسى اعضاء الوزارة السابقة تقريبا . فلم يكن الفارق بين الوزارتين الا في الرئيس القبطى انجديد ، وكان المتوقع أن هذه الوزارة هي من سيستقبل لجنة ملتر ويتباحث معها ضد خطة الوفد . وظهر المازق ، فلو سكت على الوزارة لتحقيق جو الهدوء الذى يريه الانجليز عند وصول اللجنة واستقبال الحكومة لها ، ولو ثار الناس عليها لقل ان السبب يرجع الى رئيسها القبطى الذى يرفضه «المسلمون» ، وعلى الحالين فان مظهر الوزارة يمكن أن يستغل في أن انقبض راغبين في الاتصال باللجنة . وكان مما يمكن توقعه أن يتعرض الرئيس الجديد لمحاولات الاغتيال ، كما تعرض من قبل محمد سعيد وبعض الوزراء ، ولو حدث ذلك لاستغل الحادث في هذه المرة استغلالا حادث مقتل بطرس غانى سنة ١٩١٠ . وبالفعل فقد كتب السير فالنتين شيرويل بصحيفة التابز «رغم أن المتطرفين المسلمين استاءوا من وجود قبطى على رأس الوزارة ، غير أنهم لايجرؤون على الجهر بذلك خشية أن ينفروا انصارهم من الاقباط ... من المحقق أن يوسف باشا وهبه جدير بأن يوصف بالشجاعة متى ذكر الانسان الخاتمة المفجعة التى اختتم بها آخر رئيس وزراء قبطى حياته سنة ١٩١٠» ثم أوغل الكاتب في الحديث عن تعصب المسلمين (٥٥) .

وفي ذات اليوم الذى اسندت فيه الوزارة ليوسف وهبه ، نشرت الاجبشيان جازيت تحت عنوان «مركز الاقباط» رسالة نسبتها الى حبيب شنودة بك عمدة اسيوط وآخرين ، وجاء في الرسالة أنهم يطلبون من لجنة ملتر النظر في تعيين القبط فى الوظائف الادارية الكبرى . وكان المقدر أن تؤتى هذه الرسالة - مع تعيين يوسف وهبه - أثارا سريعة فى اشاعة الشكوك بين المسلمين والقبط . ولكن قومه القبط العنيفة السريعة ضد يوسف وهبه ، أفسدت الامر كله . ولم يعرض يومان حتى أرسل حبيب شنودة الى الصحف بيانا بأن هذه الرسالة قد زيفت عليه وزور امضاؤه عليها واختلقت لها أسماء أخرى ليس لها وجود فعلى ، وطالب بالتحقيق فى الامضاء المنسوب اليه ، (٥٦) .

اما بالنسبة لتعيين يوسف وهبه ، فقد اعلنت فورا الدعوة للاجتماع
بكنيسة القبط الكبرى ، وحضر اليها حوالى الفين غصت بهم الكنيسة ،
ورأس الاجتماع القمص باسيليوس وكيل البطريركية ، وخطب عدد كبير منهم
القمص سرجيوس وتوفيق حبيب الذى طالب الجمع باعلان براءته من يوسف
وهبه ، وحنا الياس ، ولويس اخنوخ فانوس الذى قال انهم انما يجتمعون فى
الكنائس والمساجد لانه لا توجد مجالس نيابية . وحضر بعض المسلمين منهم
محمد لطفى جمعه ، كما حضر سينوت حنا فهتف له الحاضرون . وارسل
القمص باسيليوس عن المجتمعين بربية الى يوسف وهبه ، «الطائفة القبطية
المجتمع هنا مايروى عن الالفين فى الكنيسة الكبرى تحتج بشدة على اشاعة
قبولكم الوزارة ، اذ هو قبول للحماية ول مناقشة لجنة ملتر ، وهذا يخالف
مااجمعت عليه الامة المصرية فى طلب الاستقلال التام ومقاطعة اللجنة .
فنستحلفكم بالوطن المقدس وبذكرى اجدادنا العظام ان تمتنعوا عن قبول
هذا المنصب الشائن» . ثم وقع الحاضرون بيانا بالبراءة ، ورد به ان الانجليز
يسعون لتشويه الوحدة القومية ، وان قبول قبطى للوزارة يمكن ان يفسر
بانه رضاء للقبط او بعضهم عن سياسة هذه الوزارة ، وان «وهبه باننا لم
يمثل فى وقت من الاوقات امانى الاقباط ولم يشترك معهم فى شعورهم
القومى» ، ورغم انه لافرق بين قبطى ومسلم «فان الاقباط يرون انفسهم
مضطرين الى ان يتقدموا بصفتهم اقباطا ل اظهار شعورهم حيال هذا الحادث،
لذلك هم يعلنون براءتهم من كل رجل او هيئة تقبل الحماية او تساعد على
تعضيدها ..» . ووقع على البيان عدد كبير من القساوسة منهم رئيس
الكنيسة البطرسية وثمير من كبار القبط منهم نائب رئيس المجلس الملى
العام (٥٧) . واصدرت صحيفة «مصر» ملحقا خاصا ضمنته الخطب
والرسائل والبيانات التى اصدرها القبط استنكارا لموقف يوسف وهبه .
وجرت اجتماعات مماثلة فى الكنيسة القبطية الكبرى بالاسكندرية وفى
الاقاليم (٥٨) . واحتشدت الصحف بالرسائل يوقع عليها جماعات كبيرة من
القبط يعلنون استنكارهم لموقف رئيس الوزراء وبراءتهم منه .

وكان من الواضح ان يوسف وهبه عين لانه قبطى ، وطرح ذلك على
الحركة الوطنية «مسألة طائفية» وجب عليها ان تتداركها فى مهدها . وكان
الوطنيون القبط يعملون فى العمل السياسى بصفتهم مصريين فقط ، ولم تكن
تثار مسألة الانتماء الدينى ، ولكن تعيين رئيس الوزراء بصفته قبطيا .
اضطروهم ان يتشجوا بالرداء الطائفى لحظة ليواجهوا الوقعة «من الداخل» .
ولاول مرة يتحدث سينوت حنا فى سلسلة مقالاته «الوطنية ديننا» بصفته
قبطيا ونائبا عن القبط فى الجمعية التشريعية وعضوا فى مجلسى اسبوط
المللى وفى الوفد المصرى ، ووجه بهذه الصفات حديثا عاصفا ليوسف وهبه
الذى يضر ببلده عامة وبالقبط خاصة . وكان حرصه على التحدث بهذه
الصفة مصدره العمل على عزل يوسف وهبه عن جماهير القبط وافساد اى

اثر يراد استغلاله من رابط الدين أو الطائفة التي تجمع بين يوسف وهبه وغيره . ثم حرص على افساد الدلالة المرغوب في اصطلاحها دوليا تأييدا للدعوى ان القبط أو بعضهم راضون عن الاتصال بلجنة ملتر ، فقال انه يعلن «للعالم» ان يوسف وهبه لا يمثل القبط وانهم منفضون من حوله مجمعين على طلب الاستقلال التام ، وان مسئولية فعله تقع عليه وحده ، «هلا فطنت الى دفة المركز الذي ستضع نفسك فيه اذا فاوضت في شئون البلاد وانت غير مؤيد لا من الامة بنوع عام ولا من القبط بنوع خاص» (٥٩) . وبذات الدوافع كتب ويصا واصف في الجورنال دى كير ينبه الى الاهمية التاريخية للكسب الذي حققه المصريون بالثورة «هذه اول مرة قام بها الشعب المصرى قومة رجل واحد في وجه قوة هائلة يطالبها بحريته واستقلاله ... كمصرى اقول لحضرتكم مايجمع عليه جميع مواطنى من قبط ومسلمين : لن تحكمونا بغير البنادق الانجليزية ...» ، ثم قال ليوسف وهبه انه يتحمل مسئولية فعلته «امام السلاطات القادمة» وانه لا يمثل القبط ولا يعبر عن امانهم (٦٠) .

ويحكى عبد الرحمن فهمى في رسالة الى سعد زغلول الجانب الآخر من الامر فيقول انه علم ان «الامة القبطية الكريمة» استاءت جدا من قبول يوسف وهبه رئاسة الوزارة «وانها تخشى ان يسبب هذا نفورا بينها وبين الامة الاسلامية ، فصحب عبد الرحمن فهمى ستة من زملائه الى الكنيسة في ٢٣ نوفمبر وشاركهم في تأليم ، واكد لهم ان لن يحدث اى فتور فى علاقاتهم ، وانه اذا وجد من بينهم خائن قبل الوزارة ، فقد وجد من المسلمين سبعة مثله قبلوا الوزارة معه ، وخطب الشيخ مصطفى القاياتى خطبة في هذا المعنى . واذا صادف هذا الحادث اعتقال رئيس لجنة الوفد المركزية محمود باشا سليمان ووكيلها ابراهيم سعيد باشا ، فقد انتخب مرقس حنا وكيلها لها ردا على تعيين يوسف وهبه رئيسا للوزراء (٦١) . وقد كتبت صحيفة النظام تعلق على ذلك بقولها ان مرقس حنا الزعيم المشهور قد اختير لأرفع مقام في عين الامة واسمى منزلة وقد استحقها باخلاصه وتفانيه .

وعلقت صحيفة «الاهالى» على موقف القبط قائلة ان «انزعج القبط - بارك الله في حميتهم - خافوا ان يكون المراد بذلك (تعيين يوسف وهبه : ان تبرد حميتهم وان يتخلفوا عن صفوف اخواتهم في الجنسية ، أو ان يظن المسلمون انهم متخلفون .. هذا شعور حار يفتبط له المسلمون لا لأنهم خاومهم شك فالارتباط والتساند يقينى» ولكنهم اغتبطوا بسبب القضاء بسرعة وقوة على وهم يمكن ان يقوم بخاطر قوم لا يروقه ان يروا هذا التضامن ..» (٦٢) .

والحاصل ان هذا الموقف قد ادهش الانجليز: ساسة وصحافة ، وكان المقدر ان ما اسماه المؤتمر الاسلامى سنة ١٩١١ «الافراط في التضامن» بين القبط ، سيربط جماهيرهم أو جزءا منها بيوسف وهبه . سيما ان ثمة

شعورا عاما بأن من يتولى من القبط أكبر المناصب يعتبر « مشخصا لهم » كما تذكر صحيفة « الوطن » (٦٣) . ولكن رباط الدين والطائفة وهذا التماسك المعروف اتى بعكس النتيجة المرتقبة ، وبدلا من ان يجذب القبط الى يوسف وهبة ، نفرهم جميعا منه ، وبدلا من أن يكون التماسك قوة جاذبة ، أصبح ذات التماسك قوة طاردة ، وأعلنوا براءتهم من رئيس انوزاء الجديد .

ولم ينتقض شهر على تعيين يوسف وهبة ، حتى تربص له شاب في مقهى « ريش والقى على سيارته أثناء عبورها ميدان سليمان باشا قنبلتين انفجرتا واخطأته . وقبض على الشاب وهو يهتف « ليحيى الوطن » ، وتبين انه طالب في كلية الطب اسمه عريان يوسف سعد ابن يوسف بك سعد من ميت غمر ، اعترف بارتكابه الحادث لدوافع وطنية . وكان انتماء يوسف للقبط مفسدا لاية محاولة لتفسير الحادث على أساس التعصب الاسلامى . وجهد البوليس في البحث عن ايد خفية فعجز ازاء صلابه عريان يوسف سعد وهدوءه وانتباهه ، ولم يظهر التنقيب اية علاقة للجاني بأحد الا زميلين له بكلية الطب هما تادرس المنقبادى وجورج شحاتة ، قبض عليهما ثم أفرج عنهما سريعا . وحكم على عريان سعد بالأشغال الشاقة عشر سنوات (٦٤) . وأظهرت الوثائق التاريخية بعد ذلك أن عريان سعد كان عضوا في التنظيم السرى للوفد الذى يتزعمه عبد الرحمن فهمى ، وأنه هو من تطوع لاغتيال يوسف وهبة ، حتى لا يساء استخدام الحادث وتأويله أن أقدم مسلم عليه .

سياسة احياء النائية القبطية ا

لم يكن من شأن هذا الفشل الذى واجهته السياسة الانجليزية فى سعيها للتفرقة الطائفية ان يفضى بها الى اليأس السريع . عقلت الاجبشيان ميل على احتجاجات القبط على يوسف وهبة قائلة : « نقترح الا نعلق عليها اهمية جدية اذ أننا فى بلاد تغلب فيها عاة العمل اولا ثم التدبر بعد ذلك وانا نشعر أن الأمة القبطية عندما يتاح لها فرصة التفكير فى الاحوال بأناة ستنظر اليها فى الغالب نظرة مغايرة للنظرة الحاضرة تماما » . ثم حاولت أن تستنبط دلالة « طائفية » من موقف القبط ضد الرئيس الوزراء قائلة « اليس من شأن هذا العمل أن يفسر على أنه سعى مقصود يراد به توجيه الانظار الى الفرق بين الاقباط والمسلمين واعادة الحواجز والخلافات القديمة ؟ نحن لا نبت بأن هذا هو الغرض ولكن يظهر لنا أننا محقون فى طرح هذا السؤال .. » (٦٥) .

وكانت صحيفة « الوطن » تجعل من هذا المعنى طعاما يوميا لقرائها . كانت من قبل تؤيد حكومة محمد سعيد المفضة من الشعب وتهاجم المظاهرات التى تشتعل ضده ، « فى اى امة من اأم العالم المتمدينة ترى

العلماء من التلامذة يضمنون للوزارات انخطط السياسية « (٦٦) . فلما عين يوسف وهبة وهاج القبط ، حاولت ان تهدى النفوس وقد أزعجها قيام القبط متكئين مده ، وارادت ان تفكك هذا التماسك الذى اريد ان يكون عوناً لسياسة التفرقة فصار حرباً عليها . وأطرد حديثها عن انه لا فرق بين مصرى ومصرى وانه لا يجب ان تعلق أهمية عادية على اختيار يوسف وهبة ، وان مسئولية رئيس الوزراء لا تزيد عن مسئولية زملائه (٦٨) . ثم عملت على البحث عن التفرقة وراء الوحدة الوطنية بقولها : « ان الاكثار من الكلام عن الوحدة والخوف عليها من السمات العلية مما ينم عن ضعفها ، وقد يدخل على النفوس بعض الشك فى صلابتها .. » ، ثم خطت خطوة أخرى بقولها انه اذا كان احتجاج القبط مقصوداً به الا يستريب الاجانب فى عواطف المسلمين ، فان هذا الاحتجاج ذاته يؤيد هذه الاسترابة لأنه دليل على أن « نيات المسلمين لم تصف تماماً لآخوانهم حتى انهم مازالوا يتربصون بهم الفرص .. » (٦٨) . ثم خطت خطوة أخرى لتشكيك المسلمين فى تصرف القبط تجاه يوسف وهبة ، بقولها انهم لم يحتجوا على يوسف وهبة الا لقبطيته ، وبهذا لا يمكن القول بأن الأمة المصرية لا تنظر الى الاسماء ولا الى الديانات . ثم دعت الى تشكيك القبط من موقف المسلمين بقولها ان المسلمين لم يحتجوا على تعيين الوزراء المسلمين ، وانبت القبط على موقفهم اذ اظهر المسلمون « انهم اعقل منا واكثر رزاة واضح نظراً .. » (٦٩) . وبعد ان حاول عريان سعد اغتيال رئيس الوزارة ، ارادت ان تشير الى وجود عنصر معاد للقبط وراء الحادث ، اذ ارجعت السبب الى المنشورات التى وزعت تتهم يوسف وهبة بأنه « خائن ابن خائن » ، والى ما زعمت ان سعد زغلول قاله من أن يوسف وهبة « وزير قبطى » (٧٠) .

وكانت غاية الصحيفة من الامر ، ان تقنع المسلمين بأن موقف القبط هو موقف قبطى فى الأساس ، وهو تأكيد على الرابطة الطائفية وقوتها على غيرها من الروابط ، وان تقنع القبط بأن المسلمين يستريبون فيهم بما لا يستريبونه فى انفسهم . ويرتبط ذلك بدعوى الانجليز ان القبط لم ينضموا الى الحركة الوطنية الا خوفاً من المسلمين وحققنا للمائهم على ما ذكرت « الوطن » ذاتها على لسان الانجليز (٧١) .

ويمكن باستعراض مادة الصحيفة ، معرفة انها كانت تستهدف الوقوف ضد سياسة الوفد والحركة الوطنية ، وعزل قيادات الوفد القبطية عن جماهير القبط بالنقد والتشنيع واساءة التفسير لمواقفهم وآرائهم . وتأكيد الذاتية القبطية وانماؤها والوقوف ضد زوال التفرقة بين المصريين فى السياسة . وهذه النواحي الثلاثة يمكن ايضاحها فيما يلى :

كانت « الوطن » لا تخفى سياستها المناصرة للاحتلال البريطانى. نشرت فى ١٥ اكتوبر ١٩١٩ مقالاً مترجماً كتب عنها فى الاجبشيان ميل ، ورد به ان

« الوطن » أسست من ١٤ سنة وبيعت الى صاحبها الحالى جندى ابراهيم منذ ٢٥ سنة ، وكانت هي وصحيفة « مصر » ، « لسانا للطائفة القبطية » ، « اما خطة (الوطن) السياسية فقد كانت منذ عهد مؤسسة في جانب الاحتلال ، كما كانت زميلته (مصر) ايضا . واذا كانت (مصر) قد بدلت لونها السياسى فان (الوطن) لم يفعل بل تراه واقفا بكل شجاعة الى جانب مبادئه الأولى . . ولزيادة ايضاح هذه النقطة : ان (الوطن) يريد ان يرى مصر بلادا مستقلة ولكنه يؤمن بالحقيقة الآتية ، وهى انه ليس في قدره المصريين ولا الدول الأخرى ان تطرد الانجليز من مصر ، كما ان احتجاجات الوفد المصرى واحزاب الطلبة وموظفى الحكومة وسائر ما يرى من دلائل الامتناع من الحماية ليست في عرف (الوطن) سوى جهود ضائعة وقوى تنفق عبثا . . والخلاصة ان الوطن والمقطم هما الجريدتان اللتان لم تنضمنا الى صفوف الحركة الوطنية . . ونشر (الوطن) ترجمة هذا المقال بغير تعليق ولا محاولة للتخفى في وقت كان فيه « خذلان البلاد هو الكفر » كما يقول الشاعر محمد عبد المطلب . وقد وقفت (الوطن) مع محمد سعيد ثم مع يوسف وهبة ومع لجنة ملتر ، ودعمت الى عدم مقاطعة هذه اللجنة والى الاتصال بها (٧٢) . وصفت كثيرا لمقالات مرقس فهمى التى نشرها في صحيفة (مصر) في اوائل اكتوبر ١٩١٩ يعترض فيها على خطة الوفد مقاطعة اللجنة ، ولحديث نشر في صحف أخرى للشيخ محمد بخيت مفتى الديار المصرية يفهم منه انه نيس من انصار مقاطعة اللجنة (٧٣) ، ولاحديث لبعض الكتاب مسلمين وقبط تؤيد هذا الاتجاه .

ويلاحظ ان (الوطن) لم تكن تهتم في هجومها على قادة الوفد الا بالقبط منهم . وركزت هجومها خاصة على سينوت حنا وويصا واصف . وافحشت أحيانا في الهجوم عليهما ، كالقول بان سينوت كان في باريس مع الوفد يسمى لمقابلة « السيدات الباريسيات » (٧٤) ، ونشر رسالة ممن تدعى « حنونة بنت دميانة من أسبوط » ، تتهم سينوت بأنه أضاع أموال الينامى والأرامل (٧٥) ، وتتهمه امام القبط بأنه مجرد مخبط قبط ، وأن ثمة من يكتب له المقالات التى تظهر باسمه وأنه لا يدري من امر القضية المصرية شيئا ، وان قوما آخرين قد « اتخذوه لفيقا (أى انه يحرس ثياب اللصوص ولا يسرق معهم كما ورد في القاموس) » وأنه تنبه أخيرا وأراد أن تكون له حصته في الفتيمة (٧٦) . وعندما صرح سينوت بأن القبط يضحون بحياتهم في سبيل استقلال مصر ، اتهمته بأنه بذلك يدم المسلمين ويشكك فى مستقبل علاقات القبط بهم بعد خروجه - الانجليز (٧٧) . وحرصت دائما على القول بان سينوت لا يمثل القبط ولا يعتبر نائبا عنهم .

وشنت الصحيفة ذات الهجوم على تادرس شنودة المتقباذى صاحب صحيفة (مصر) ، الذى حول سياسة صحيفته ضد الاجتلال . اذ بتى

خمساً وعشرين سنة منذ اصدار الصحيفة ظهيرا للاحتلال ثم تحولت - سياستها فجأة لأنه « رأى عجلة الوطنيين دائرة فتعلق بتلايبيها وتحرك معها » ، ثم تقول للمنقبادى انه يوم ينتصر الانجليز في مصر « يندم صاحب مصر ليجرة اصدقائه الأقدمين (الاحتلال) وارتمائه بين اذرع اصدقائه الجدد (الوفد) » (٧٨) ، وتقول ان المنقبادى يبرر اتجاهه الجديد بأنه «لولا هذه الخطة التى اتجهنا خطة المجاملة او ان شئت المراوغة والمبدأ الذى اتبعه .. وهو مبدأ النظار بالفترة والمالأة لزعماء هذه الحركة (الوفد) ، لأصاب الاقباط من جراء ذلك اعظم الأخطار واكبر الأضرار .. كما حدث في مقتل الخوجة داوود دقدوق من اعيان الواسطى .. اذا صحت هذه الرواية (٧٩) » وهاجمت (الوطن) يوما القمص سرجيوس وتادرس المنقبادى ثم قالت «هل ينتظر أن امريكا الحرة الغيرة التى يدفع قومها الوفا من الجنيهاات المرسلين هنا لنشر القواعد المسيحية تمد يد المساعدة لمصر وتعمل على نيلها استقلالها اذا علمت أن هذا الاستقلال المحبوب يؤدى بالبقية الباقية من الفضائل (٨٠) » .

وكانت « الوطن » تحرص على تأكيد الذاتية القبطية ، وتحاول دائما ان تقف في وجه الامتزاج الحاصل بين القبط والمسلمين ، بمحاولة فتح حوار بين كل من الطائفتين والأخرى . واستخدمت في ذلك كل الحذر الممكن في امر اساسى وهو ابقاء كل من الجانبين متميزا عن الآخر يحاوره بصفته الدينية المتميزة ، وان يبقى بذلك الوجود القبطى الطائفى كوجود سياسى . كتبت تؤيد انضمام القبط للحركة الوطنية ثم تقول : « ولكن هناك امرا جوهريا لم أعرف مقدار اهتمام التائمين بالحركة الوطنية به ولم تمكنى ظروفى من الوقوف عليه ، اعنى به كيفية انضمام الاقباط لهذه الحركة المباركة ، وهل كان انضمامهم بصفتهم امة تمثلها هيئات ملية شورية مسئولية ، ام هم انضموا مبشرين واحد من هنا وواحد من هناك .. » ولا تفنأ تؤكد ذاتية القبط في انضمامهم للحركة الوطنية قائلة ان شوفهم للحرية والاستقلال « شوق شيخ هرم عاد اليه ميراث ابيه وكان قد حرم منه وهو بعد في المهد صبيا » (٨١) . ولا أرسل عبد العزيز جاویش الى وكيل بطريركية القبط بحيه على مواقف القبط الوطنية ، ردت عليه ساخرة عنيفة تحاول ان تثير ذكريات الشقاق سنة ١٩٠٨ ثم تقول « ان القبط احق من سواهم بالمطالبة باستقلال مصر لأنها وطنهم ووطن اجدادهم من ستة آلاف سنة .. القبط الدين تحت اسم مصر من اسمهم .. » (٨٢) ، وسياق الصحيفة كلها الحرص على أن يبقى هناك في مجال النشاط السياسى والاجتماعى قبط ومسلمون .

على ان كل هذا السعى لم يأت بنتائجه في الوقية بين المصريين في هذه الفترة . سيما وقد ظهر موقف الانجليز من ربط وجودهم بمصر بدعوى حماية الاقليات في الوثيقة التى اعلنوها باستقلال مصر في ٢٨ فبراير ١٩٢٢ .

وتلقف هذا التحفظ دعاة الشقاق ليصوغوه نصوصا في دستور مصر :
فانتفضت الحركة الوطنية تدافع عن الاستقلال بغير تحفظات ، الذى يعنى
فى ذات الوقت الدفاع عن وحدة الشعب وعن التنظيم القومى للجماعة
السياسية المصرية .

المراجع

- (١) صحيفة الوطن ٧ أكتوبر سنة ١٩١٩ .
- (٢) المسيحية وللقومية العربية . عبادى المبد عبادى ص ١٠٣ . نقلا عن رسالة ماجستير للاستاذ رياض سوريال بشاردة « المجتمع القبطى فى القرن التاسع عشر » ص ١٣٧ .
- (٣) تربية سلامة موسى ص ١٥١ - ١٥٣ .
- (٤) صحيفة الافكار ١٢ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٣٠ ديسمبر سنة ١٩١٩ .
- (٥) مذكرات فخرى عبد النور . المحصور ٢٨ مارس سنة ١٩٦٩ .
- (٦) صحيفة الوطن ١٤ أكتوبر سنة ١٩١٩ .
- (٧) الصحف اليومية : الوطن ، مصر ، الافكار ٢١ ، ٢٢ ، ٢٣ نوفمبر سنة ١٩١٩ .
- (٨) صحيفة الوطن أول ديسمبر سنة ١٩١٩ .
- (٩) المجتمع القبطى فى القرن التاسع عشر لرياض سوريال ، الاقباط فى القرن العشرين . الجزء الثالث ، رمزى تادرس ص ٧٧ ، ١٨٨ .
- (١٠) صحيفة وادى النيل ٢٠ مايو سنة ١٩٢٢ .
- (١١) صحيفة الوطن ٢٧ ديسمبر سنة ١٩١٩ ، صحيفة مصر ٣٠ ديسمبر سنة ١٩١٩ .
- (١٢) صحيفة الافكار ٣ فبراير سنة ١٩٢٠ .
- (١٣) صحيفة مصر ، رسالة وردت اليها من الدكتور نصر فريد من برلين فى ١٧ نوفمبر ونشرت فى ٣٠ ديسمبر سنة ١٩١٩ وذكر بها الدكتور نصر أن المرحوم محمد فريد كلفه بارسالها قبل وفاته .
- (١٤) الاتجاهات الوطنية فى الأدب المعاصر . الدكتور محمد حسين . الجزء الثانى ص ١٣١ .
- (١٥) البدائع . الدكتور زكى مبارك . الجزء الاول ص ١٨٧ ، مقال نشره فى ١٣ مارس سنة ١٩٣٣ .

(١٦) سعد زغلول وفكره السياسى .. طارق البشرى • مجلة الطليعة عدد مارس سنة ١٩٦٦ •

- (١٧) حياتى • الدكتور أحمد أمين ص ١٨٥ •
- (١٨) مستبداد فى رحلة الحياة • الدكتور حسين فوزى ص ٩٨ •
- (١٩) المصور ٢١ مارس سنة ١٩٦٦ •
- (٢٠) تربية سلامة موسى • ص ١٥١ - ١٥٩ •
- (٢١) مع الوفد الشرقى • محمود أبو الفتح ص ٢٦ •
- (٢٢) المرجع السابق (مع الوفد المصرى) ص ٥٢ •
- (٢٣) مذكرات فخري عبد النور .. المصور ٢١ مارس سنة ١٩٦٦ •
- (٢٤) المسألة المصرية والوفد • محمود أبو الفتح ص ١٥٦ •
- (٢٥) صحيفة الأفكار ٢٩ ديسمبر سنة ١٩١٩ •
- (٢٦) صحيفة الأفكار ٢٩ ديسمبر سنة ١٩١٩ •
- (٢٧) صحيفة وادى النيل ٢٣ ابريل سنة ١٩٢٢ •

(٢٨) The History of Nationalism in The East, Hans Kohn, p. 206.

- (٢٩) هانز كوهن • المرجع السابق ص ٢١٤ •
- (٣٠) صحيفة وادى النيل ٩ مايو سنة ١٩٢٢ •
- (٣١) صحيفة الأمل ٦ نوفمبر سنة ١٩١٩ •
- (٣٢) دراسات فى وثائق ثورة ١٩١٩ • الدكتور محمد أنيس • ص ١١ •
- (٣٣) اعلام من الشرق والغرب • محمد عبد الغنى حسن • ص ١٢٤ •
- (٣٤) حديث للشيخ محمد شاکر مع مراسل صحيفة البنى باريزيان ، صحيفة وادى النيل ٧ مايو سنة ١٩٢٢ •

- (٣٥) صحيفة النظام ١٧ سبتمبر سنة ١٩١٩ •
- (٣٦) صحيفة مصر ٢٩ نوفمبر سنة ١٩١٩ •
- (٣٧) مذكرات فخري عبد النور • المصور ٢١ مارس سنة ١٩٦٦ •
- (٣٨) صحيفة مصر ٢٥ نوفمبر سنة ١٩١٩ •
- (٣٩) صحيفة وادى النيل ١٤ مايو سنة ١٩٢٢ •
- (٤٠) صحيفة النظام ٦ يناير سنة ١٩٢٠ خطاب القاه ويصا واصف للصفيين الانجليز •
- (٤١) صحيفة مصر ٢٦ نوفمبر سنة ١٩١٩ نقلا عن الجورنال دى كير •
- (٤٢) صحيفة النظام ١٣ سبتمبر سنة ١٩١٩ •
- (٤٣) صحيفة النظام ١٣ سبتمبر سنة ١٩٢٠ •
- (٤٤) صحيفة الأفكار ٥ يناير سنة ١٩٢٠ •
- (٤٥) صحيفة وادى النيل ٢٣ ابريل سنة ١٩٢٢ •

- (٤٦) المصور ٢١ مارس سنة ١٩٦٩ .
- (٤٧) سعد زغلول وفكره السياسى المرجع السابق .
- (٤٨) مع الوفد المصرى . محمود أبو الفتح . ص ١٠ .
- (٤٩) نشرت فى صحيفة الأخبار على أيام متتابة فى مارس سنة ١٩٦٩ .
- (٥٠) ثورة ١٩١٦ ، عبد الرحمن الرافعى . فى أعقاب الثورة . عبد الرحمن الرافعى الجزء الأول . ص ١١ ، ٣٤ ، ٦٩ ، ٩٩ ، مذكرات فخري عبد النور بمجلة المصور .
- (٥١) صهوة مصر فى تاريخ ورسوم مشاهير رجال مصر - زكى فهمى ص ٤٥٦ - ٤٥٧ .
- (٥٢) صحيفة مصر ، أكتوبر ونوفمبر وديسمبر سنة ١٩١٩ .
- (٥٣) صهوة مصر . المرجع السابق ص ٣١٤ - ٣١٥ .
- (٥٤) الدكتور محمد أنيس . المرجع السابق ص ٥١ .
- (٥٥) صحيفة الأفكار ٢٣ ديسمبر سنة ١٩١٩ .
- (٥٦) الصحف اليومية فى ٢٤ نوفمبر سنة ١٩١٩ .
- (٥٧) صحيفة الأمالى ٢٤ نوفمبر سنة ١٩١٩ .
- (٥٨) الصحف اليومية ، وصحيفة مصر ٢٥ نوفمبر سنة ١٩١٩ .
- (٥٩) صحيفة مصر ٢٤ نوفمبر سنة ١٩١٩ .
- (٦٠) صحيفة مصر ٢٦ نوفمبر سنة ١٩١٩ .
- (٦١) الدكتور محمد أنيس . المرجع السابق ص ٥١ ، ١٥٨ .
- (٦٢) صحيفة الأمالى ٢٥ نوفمبر سنة ١٩١٩ .
- (٦٣) صحيفة الوطن ٢٤ نوفمبر سنة ١٩١٩ .
- (٦٤) صحيفة الأفكار وغيرها من الصحف ١٦ ، ١٧ ديسمبر سنة ١٩١٩ .
- (٦٥) صحيفة مصر ، صحيفة الأمالى ٢٦ نوفمبر سنة ١٩١٩ .
- (٦٦) صحيفة الوطن ٤ أكتوبر سنة ١٩١٩ .
- (٦٧) صحيفة الوطن ٢١ نوفمبر سنة ١٩١٩ .
- (٦٨) صحيفة الوطن ٢٤ نوفمبر سنة ١٩١٩ .
- (٦٩) صحيفة الوطن أول ديسمبر سنة ١٩١٩ .
- (٧٠) صحيفة الوطن ١٦ ديسمبر سنة ١٩١٩ .
- (٧١) صحيفة الوطن ١٧ ديسمبر سنة ١٩١٩ .
- (٧٢) اعداد كثيرة منها مثلا عدد ٢٥ نوفمبر سنة ١٩١٩ .
- (٧٣) صحيفة الوطن أول نوفمبر سنة ١٩١٩ .
- (٧٤) صحيفة الوطن ٩ أكتوبر سنة ١٩١٩ .
- (٧٥) صحيفة الوطن ٤ ديسمبر سنة ١٩١٩ .
- (٧٦) صحيفة الوطن ٦ ديسمبر سنة ١٩١٩ .

- (٧٧) صحيفة الوطن ١٢ ديسمبر سنة ١٩١٩
- (٧٨) صحيفة الوطن ١٤ أكتوبر سنة ١٩١٩
- (٧٩) صحيفة الوطن ١٠ ديسمبر سنة ١٩١٩
- (٨٠) صحيفة الوطن ٧ أكتوبر سنة ١٩١٩
- (٨٠) صحيفة الوطن ٧ أكتوبر سنة ١٩١٩
- (٨١) صحيفة الوطن ٧ أكتوبر سنة ١٩١٩
- (٨٢) صحيفة الوطن ٢٧ ديسمبر سنة ١٩١٩

دستور ۱۹۴۳

دستور ١٩٢٣

تصريح ٢٨ فبراير وحماية الاقليات :

مع انتهاء الحرب العالمية الاولى ، انهارت امبراطوريتان كبيرتان هما امبراطورية النمسا والمجر والامبراطورية العثمانية ، وانهارت المانيا : واعيد اقتسام العالم وبلدان الامبراطوريتين المهزومتين ، وتكونت دول جديدة على انقاضهما ، سيما في شرق أوروبا والبلقان . واسفر التكوين السكانى للبلاد الناقصة - سيما في أوروبا - عن وجود اقلية عديدة فى كل منها ، دينية او لغوية او جنسية او قومية . كان ربع سكان بولندا حسب التحديد الجديد لها من اقلية غير بولندية ، بعضها المانى او يهودى او روسى ، ويتصف بعضها بالانتماء للأقلية ويكثر من عرض شكاواه على عصبة الأمم . وتكونت تشيكوسلوفاكيا من التشيك والسلوفاك على مابينهما من ود مفقود . وتكونت يوغسلافيا من عدة قوميات منها الصرب وكرواتيا . وضمت ايطاليا تريستا اليها وانضمت ترنسلفانيا الى رومانيا . لذلك يلحظ في كافة المعاهدات الدولية التى قنت بعد الحرب هذه الاوضاع الجديدة ، انها تضمنت نصوصا تتعلق بحماية الاقليات .

ابرمت معاهدة فرساي في ٢٨ يونية ١٩١٩ مع المانيا ، وابرمت معاهدة سان جرمان في ١٠ سبتمبر التالى مع النمسا ، ومعاهدة سيفر في اغسطس ١٩٢٠ مع حكومة القسطنطينية ، وتضمنت المعاهدتان الاخيرتان نصوصا تتعلق بحماية الاقليات . كما ابرمت معاهدة نوبلى مع بلغاريا في ٢٧ نوفمبر ١٩١٩ ، ومعاهدة تريانون مع المجر في ١٤ يونية ١٩٢٠ وتضمنت هذه المعاهدات نصوصا تؤمن «الاقليات الجنسية والدينية واللغوية» ، وتضمن تمتعها بالحقوق السياسية وحرية ممارسة الشغائر الدينية والتعليم واستعمال اللغات الخاصة بالاقليات امام المحاكم وفي التعامل مع السلطة .

ونج عن تصفية الامبراطورية العثمانية ابرام معاهدة سيفر اولا ثم معاهدة لوزان في ١٩٢٣ . وخضعت البلاد العربية لنظام الانتداب الذي ابتدئته الدول الكبرى في ميثاق عصبة الامم للسيطرة على هذه المنطقة وغيرها وأثير موضوع الاقليات في لبنان بين العرب المسلمين والمسيحيين ، وفي سوريا بالنسبة للدروز ولغيرهم ، وفي العراق بالنسبة للأكراد .

وقد سبقت الإشارة الى ان السياسة البريطانية في مصر منذ احتلالها كانت حريصة على أن تصيغ مصر في صورة « جماعة دولية » ، لتكون من مجموعات سكانية متنوعة ومتخالفة . وكانت اهم وسائل التفتيت القومي لمصر يتجه الى الأقلية الدينية القبطية ، باعتبارها الأقلية الدينية الأساسية أو الوحيدة في مصر ، فاذا أمكن عن طريقها إقرار هذا المبدأ ، أمكن اصطناع أقليات أخرى الى جوارها ، كالعرب (البدو) والاوروبيين وغيرهم . وبدأ تنفيذ هذه السياسة منذ ١٩٠٨ ، ثم اتخذت شكلها القانوني الأول عند انشاء الجمعية التشريعية في ١٩١٣ . بتقرير التمثيل الطائفي فيها ، ثم أهدت مشروعات برونات ، لصياغة الدولة في عمومها على هذا الوجه ، مع ادخال الجاليات الأجنبية في صلب تكوينها . كما سبقت الإشارة الى أن أحد جوانب السياسة البريطانية هو تبرير وجودها الدائم في مصر بحماية الأقليات (١) .

والهم الآن الإشارة الى أن الظروف الدولية بعد الحرب العالمية الأولى قد انتجت عنصرا سياسيا مواتيا لبريطانيا ، لكي تضع مبدأ « حماية الأقليات » في أي صك دولي يحدد العلاقات بينها وبين غيرها ، ومصر خاصة . وأن يتقبل الرأي العام الدولي تنفيذ هذا المبدأ ، مادامت تضمنته المعاهدات الدولية حتى أصبح كالمعرف الشائع ، وما دام من مصلحة الدول الكبرى التمسك به لتأكيد وجودها في التوابع الجديدة . لذلك تضمن مشروع كيرزن الذي جرت عليه مفاوضات عدلي - كيرزن سنة ١٩٢١ نصوصا تضمن « حقوق الأقليات » في مصر . وقد أشير الى هذه النصوص من قبل (٢) .

ومن المعروف أن مفاوضات عدلي - كيرزن قد فشلت بسبب وجود الثورة في مصر . وأنه عقب فشلها قبض على سعد زغلول وبعض قادة الوفد ونفوا من مصر واعتقل كثيرون ، وذلك لتصفية المقاومة المصرية ضد الحل السياسي الذي يمكن أن ترتضيه بريطانيا مع أنصار عدلي وثروت . ومما سجله كتب التاريخ أيضا أن اللورد اللنبي المنسوب السامي في مصر كان توصل من احتكاكه بالثورة في مصر ، الى أنه لا سبيل لضمان الوجود البريطاني فيها الا بإلغاء الحماية من مصر والاعتراف باستقلالها السياسي . وتبادل اللنبي مع كيرزن وزير الخارجية رسائل عديدة في الفترة من نوفمبر ١٩٢١ الى فبراير ١٩٢٢ ، نشر بعضها فيما بعد بعنوان « الكتاب الأبيض » . ويظهر من هذه الرسائل ان لندن كانت لا تترتاح الى اقتراح اللنبي ، كما كانت

على وشك أن تستدعيه من مصر وتعزله من منصبه (٣) ، لولا ادراكها المتزايد لحطورة الأوضاع في مصر ، ولولا التغل السياسي الكبير للنبي في الدوائر الحاكمة كسياسي وكقائد مظفر من قادة الحرب الأخيرة . وفي رسالة النبي الى كيرزن في ٢٠ يناير ١٩٢٢ دافع عن وجهة نظره كاملة ، وورد في هذا الدفاع عبر « ذات اهمية خاصة في صدد النظام الداخلي لمصر ، قال : « .. ان ادخال الانظمة البرلمانية - لا الالفاء الرسمي للحماية - هو الذي سيكون واجعا اليه على الأكثر ما عسى أن يكتسبه الوزراء المصريون من ازدياد القدرة على مقاومة ارائنا ، فني ظل الترتيبات المقترحة ، بالمقياس الى ما كان لاسلافهم قبل الحرب . ولكنني على هذا احسب ان حكومة جلالة الملك لا تنزع بها نفسها الى المعارضة في انشاء هذه الأنظمة ريثما تبرم معاهدة مع مصر . اذ بديهي ان يمثل هذه السياسة يصعب الدفاع عنها وتبريرها بوجه عام ، فضلا عن انه لا يجب أن يفيب عن البال أن ضغط الرأي العام في السنوات الأخيرة - كما ينطق بلسان الصحافة وبوسائل أخرى معيبة - قد زاد استقلال الوزراء امام السلطات البريطانية زيادة لا سبيل الي الخطأ فيها . كان المصريون فيما مضى هم الذين يقومون بإدارة مصر بمساعدة لقيف صغير من الانجليز ومشورتهم ، ولم يكن هذا ممكنا الا لوجود العلاقات الحسنة بينهم وبين زملائهم المصريين ، وكانت اغلب المناصب الادارية يشغلها دائما المصريون ، ولا ينبغي ان يتوهم احد ان الانجليز حتى في خير اوقات السلم العادية حاولوا ان يحكموا مصر الا بصفتهم خميرة صغيرة معتمدة على أعظم مقدار من التعاون الاهلي .. » (٤) .

ودلالة هذه العبارة ، أن وجهة نظر النبي - وهي التي انتصرت في رسم السياسة البريطانية ازاء مصر - كانت بتحصل في أن السيطرة البريطانية على مصر لا تعتمد على « الحماية » أو التبعية المباشرة ، وأن « الحماية » من قبيل الظواهر التي يمكن التنازل عنها ، ولكنها تعتمد على تنظيم بريطانيا لأوضاع الحكم والادارة المصرية تنظيميا يكفل لها السيطرة من خلال نظام يشغله المصريون أساسا . وقد أشار النبي في رسالة أخرى الى علاقة مصر بالدول الأخرى ، وأن ضمان عدم تدخل هذه الدول في شئون مصر ليس أساسه « الحماية » كذلك ، ولكن قوة بريطانيا العسكرية والسياسية وقدرتها على فرض مبدأ « منرو » بريطاني على مصر .

وطبقا لهذا الفهم صدر تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢ ، يعترف لمصر بالاستقلال ويوضح التحفظات الاربعة المعروفة ومنها حماية مصالح الاجانب وحماية الأقليات . وأشار النبي في احدى رسائله الى كيرزن (الوثيقة ٢٣) ان هذا التحفظ يستوعب المواد ٩ ، ١٢ ، ١٣ ، ١٥ ، ١٦ ، ١٧ ، ٢٣ ، ٢٦ من مشروع كيرزن . كما ان التحفظات الأخرى تستوعب النصوص الأخرى في المعاهدة .

وظهرت أهمية هذا التحفظ خاصة في التصريحات التي أفضى بها لويدي جورج رئيس وزراء بريطانيا غداة صدور تصريح ٢٨ فبراير فقال : ان مركزنا الخاص الذي ندعيه لأنفسنا في مصر يجعل حماية مصالح الأجانب والأقليات في مصر من حقنا وحدنا ، ويلزمنا بأن لا نفصل تلك التبعة عن ذلك المركز الخاص . وان تبعة حماية هذه المصالح قد وضعت على عاتقنا في السنوات الأخيرة حين اشتد الهياج في مصر ضد الأجانب . وآمل انه في الوقت الذي يعترف فيه بمصر دولة مستقلة ان يعترف المصريون بأن عليهم وحدهم كبح عواطفهم (٥) .

ولم يمض أكثر من شهر ونصف ، ومع بدايات عمل لجنة الدستور ، حتى ترددت اشاعات قوية في مصر وخاصة في الأقاليم ، بأن وزارة عبد الخالق ثروت قد وزعت أمرا سريا على مصالح الحكومة يقضى بأن تلاحظ في التعيينات ان تكون نسبة الموظفين القبط واحد الى اثنى عشر بالنسبة للمسلمين ، وان الانجليز هم من اقترح عليها ذلك . . واثار هذا الأمر لفظا شديدا . ثم وجه مستر سوان عضو مجلس العموم البريطاني سؤالا الى وكيل خارجية بلده عن صحة هذا الأمر ، وعن صحة ما بشاع من انه ثم « وفقا للاقتراحات الانجليزية الأخيرة الخاصة بحماية الأقليات » ، وعما اذا كانت هذه السياسة ترمى الى الثأر من القبط لانضمامهم الى المسلمين في الحركة الوطنية (٦) . وقال كثيرون : « ان في هذا ما يشعر بأن يد انجلترا هي التي تحرك التيار في هذه المسألة » ، وان وزارة عبد الخالق ثروت تعمل بوحى من الاقتراحات التي عرضتها عليها حكومة لندن « (٧) . وطلبوا الوزارة بأن توضح علنا حقيقة الامور . والملاحظ ان الوزارة سكنت عن الرد . وحتى صحيفة « الوطن » ذات الاتجاه المعروف في الموالاة للسياسة البريطانية والعداء للوفد واثارة التفرقة بين القبط والمسلمين ، لم تصب قولا تقوله الا أن الوفديين هم من ابلغوا مستر سوان بالخبر ، وبسخرت منهم على التظاهر بالاخلاص في الدفاع عن القبط بغير هدف الا الدعاية (٨) . وانحصرت الأقلام المدافعة عن الحكومة في لوم الوفد على ايصال الخبر الى مستر سوان دون تكذيب له (٩) . وكان مستر سوان من العاطفين بمجلس العموم على المسألة المصرية ومن ذوى الاتصالات بالوفد .

صدى تصريح ٢٨ فبراير :

ما أن صدر تصريح ٢٨ فبراير ، حتى قاومه الوفد بشدة ، واسماه سعد زغلول « نكبة وطنية كبرى » . ورغم أنه كان في الحقيقة خطوة سياسية هامة من خطي الاستقلال في ظروف ذلك العهد ، فقد رفضه الطموح الوطنى ورفضته الحركة الوطنية بما اشتمل عليه من تحفظات تصم الاستقلال المعترف به بالصورية . ونظرت الى التحفظين الاولين الخاصين بتأمين

مواصلات الامبراطورية والدفاع عن مصر بأنهما وسيلة لاستبقاء الرجود البريطاني المسخ ، والى التحفظ الثالث الخاص بحماية الاجانب والاقليات بأنه وسيلة التدخل البريطاني في شئون الحكم المصري والادارة . وقال واصف بطرس غالى سكرتير الوفد انه لا حق لانجلترا في تولي حماية الاقليات ، وهو من اختصاص عصبة الامم (حسب ميثاقها) وأن المصريين يعتبرون ذلك «بمنزلة تداخل لا يطاق من جانب انجلترا» (١٠) .

كتبت صحيفة «وادي النيل» انه يجب ان يفهم التحفظ الخاص بحماية الاقليات في ضوء ما عرف عن السياسة الانجليزية من سابق تعويلها على قيام الشقاق بين المصريين ، وبهذا يعود «التحفظ» بالقضية المصرية القهقرى ، ودعت الى وجوب التسليح بالحكمة ازاء دهاء السياسة الانجليزية « لان اليد التي تسجل مثل هذا العارض ليعمل به لابد ان تعمل لتنفيذه بجميع الوسائل التي تكون في طوق البشر . وقد رأيناها تجمع من شتت هذه الوسائل ما يخرج أحيانا عن دائر الامور المتوقعة الى دائرة الطوازيء والمفاجآت» (١١) ، وكتبت صحيفة النظام « ان حماية المصالح الأجنبية والاقليات مغزاها الاشراف على اعمال المصريين الداخلية وتصرفاتهم الخاصة وضرورة موافقتهم على كل قانون يسنونه» (١٢) . واسمت صحيفة «مصر» هذا الأمر بدعة ، لأن الاقليات لم تطلب حماية ولا رعاية ولا تعتبر نفسها جزءا منفصلا عن الامة ، «لا نوافق على هذه التسمية التي تريدها السياسة لتجعلها مجازا لأغراضها» (١٣) .

وأصدر الحزب الوطني بيانا هاجم فيه تصريح ٢٨ فبراير ، الذي يرمى الى اصفاء الشرعية على مركز بريطانيا في مصر ، والذي يعترف باستقلال ليست له قيمة ما بقيت التحفظات الخاصة بمصالح بريطانيا ومصلحة الاجانب والاقليات (١٤) . وكتب صحيفة «الأخبار» ان كان أول العهد بنسماح مسألة حماية الاقليات في مشروع كيرزن ، وليس لها من هدف الا تسوية بقاء الانجليز رغم اودة اهل البلاد ، والا ايجاد ذريعة للبقاء والتدخل اذا رفضت الدول الأخرى دعوى بريطانيا اشرافها على حماية الاجانب من رعايا هذه الدول (١٥) ، وأصدر الحزب الديمقراطي المصري بيانا ناقش فيه التصريح وذكر «ليس في مصر اقلنيات من النوع الذي نص على حمايته في معاهدات سان جرمان وسيفر والذي تعتبر اقليات معادية لاكثرية البلاد . لا تخالف بين سكان مصر الا من جهة العقيدة ، أما جياهم المدنية فهي واحدة كما هو الشأن في انجلترا وفرنسا والمانيا ..» (١٦) .

لجنة الدستور ومسألة الاقليات :

كان صدور تصريح ٢٨ فبراير بالاتفاق بين اللورد اللنبى وبين عبد الخالق ثروت والفريق الذي انشق عن الوفد . لذلك بات منتظرا أن

يعد الى تروت بتأليف الوزارة وأن يكون اخص مهامها اعداد الدستور .
وسجلت الكتب المتبادلة في اول مارس بين الملك و تروت هذا الامر . وفي ٣
ابريل شكلت لجنة الدستور من ثلاثين عضوا ، قاطعها الوفد والحزب
الوطني اللذان كانا يطالبان بأن يضع الدستور جمعية وطنية ينتخب اعضاؤها ،
لا لجنة تشكلها الحكومة في ظل الاحكام العرفية . وقد اختير لعضويتها من
يمكن اعتبارهم ممثلين (للاقلات) حسبما استخلصت صحيفة الوطن (١٧) .
فكان فيها من الغبط الانبا يؤانس مطران الاسكندرية وقليني فهمي والياس
وعوض وتوفيق دوس ، ومن عرب البدو صالح الموم ، ومن الاسرائيليين
يوسف اصلان قطاوي ، ومن السوريين يوسف ميا ، ولم يفت «الوطن» أن
تضع هذه الدلالة تأكيداً على الصفة الطائفية للعضو اخذاً بالنطق الذي اتبع
في تكوين الجمعية التشريعية سنة ١٩١٣ .

واذا كانت اللجنة الاولى للجنة قد استنفدت في كلمات الافتتاح
والمناقشات العامة عن تنظيم الاعمال ، فانه فور البدء في العمل بالجلسة
الثانية ، وبعد تشكيل اللجنة الفرعية (لجنة وضع المبادئ العامة التي
شكلت بالانتخاب بين الاعضاء وكان فيها توفيق دوس) ، فور ذلك اثار
حسين رشدي رئيس لجنة الدستور واللجنة الفرعية مسألة الاقلات ، وكانت
اول كلماته هي لفت نظر الاعضاء «الى العناية بوضع نصوص في دستورنا
لحماية الاقلات لان انجلترا حفظت لنفسها حق حمايتهم» . . وذكر ان
وضع هذه النصوص يسقط حجة بريطانيا . فلما سأل عبد اللطيف المكباتي
عن نوع هذه النصوص ، استدرك قائلاً ان معنى الحماية هي ضمان الحرية
للجميع .

ثم كانت اول مسألة ذات اتصال بالاديان ، ناقشتها اللجنة الفرعية
بالجلسة التاسعة لها ، هي مسألة اعتبار المحاكم الشرعية جهة الاختصاص
«العادي» في قضاء الاحوال الشخصية ، وكان اتجاه اللجنة في هذا الامر هو
السعي لتوحيد جهات القضاء بقدر الامكان في مسائل الاحوال الشخصية ،
والبدء بمسائل الرشد والحجر والقوامة وادارة اموال ناقصي الاهلية ، مع
نوع من التهيؤ تجاه ما يمكن ان يكون في تعميم اختصاص المحاكم الشرعية
من المساس ببعض الطوائف ، وذلك على ما يظهر من اقوال عبد العزيز فهمي
وعلى ما هو خاصة . واستصوبت اللجنة رأي عبد الحميد بدوي انه لا مجال
للحسم في هذا الامر بالدستور ، لافضلية ترك الامر مرناً يعالج في المستقبل
بالقانون ، سيرا الى انشاء نظام مستقل عن الدين دون ان يكون ثمة نص
دستوري يعوق هذه المرنة . وباللجنة العامة (بالجلسة ٢٤ في ٢٥ اغسطس
١٩٢٢) عادت مناقشة مسألة التوحيد القضائي في بعض مسائل الاحوال
الشخصية الخاصة بالاھلية وادارة الاموال ، وايدى التوحيد عبد العزيز فهمي
وتوفيق دوس وقليني فهمي ، وعارضه يوسف باشا والانبا يؤنس ، فقرر

نهائيا عدم ذكر شيء عنه بالدستور . ومعنى ذلك انه بقى لجهات القضاء الدينى والطائفى اختصاصها فى هذا الشأن ، رغم الشعور انه من مصلحة التطور للمجتمع ان يضيق هذا الاختصاص ثم ينتهى ، وترك للمستقبل ان يدلل ما فى الامر من صعوبة .

وبالجلسة الثالثة عشرة للجنة الفرعية (٧ مايو) ، اثار حسين رشدى فى البداية مسألة الاقليات لذات الهدف السياسى الذى قرره من قبل . واقتراح ان يتضمن الدستور ذات النصوص التى وضعها الانجليز فى مشروع كيرزن ، وهى تتعلق بالمساواة فى الحريات وفى الحقوق المدنية والسياسية وفى ممارسة شعائر الدين والتعليم ، واستعمال اللغات . . قووفق على هذه النصوص بالاجماع . والحق ان لم يكن فى النصوص الخاصة بالمساواة شذوذ الا فى ان ترد فى معاهدة دولية بين مصر وبريطانيا حسبما حرص كيرزن ان تكون . اما ورودها فى الدستور فقد كان تقريراً لاحكام المساواة والحرية الدينية سليم . فلما تلى نص يتعلق بكفالة الحقوق المتساوية للمصريين بالنسبة للاقليات « فى القانون وفى الواقع » اعترض المكابى على ان يرد فى الدستور ما يعترف بوجود اقلية ، فسارع الرئيس بغير مناقشة الى اخذ الاصوات وظفر بالموافقة بالأغلبية ، ثم قال ان « الاقليات » اصبحت محمية ولا محل للتحفظ الانجليزى . فرد عبد العزيز فهمى معترضا على هذا التعليق الذى يثبت ان المصريين لم يستطيعوا دخول التحفظات الاخرى الواردة فى ٢٨ فبراير ، وان الاولى هو ذكر ان مركز المندوب السامى فى مصر يتعارض مع سيادتها . ثم ابدى خشيته من ان تفسر عبارة « فى القانون وفى الواقع » بما يوجب ان تضمن الدولة للاقليات تمثيلاً فعلياً اذا لم ينجح افراد منهم فى الانتخابات . وقال انه يرفض هذا النص كله وان الحديث فيه عن استعمال اللغات الخاصة بالاقليات قد يفسر على انه قيد فى الالزام بتدريس اللغة العربية . فطمأنه رشدى قائلاً ان المقصود هو الاتخذ الدولة « فى الواقع » اجراءات تمنع دون المساواة استبداداً منها .

وفور انتهاء هذه النقطة طرح الرئيس (بعد اشارة للامر من توفيق دوس) وضع « نظام للاقليات يضمن تمثيلها النيابى » . فثار اهم جوانب الموضوع ، وهو الجانب الذى مثل معركة سياسية بين المؤيدين والمعارضين فى اللجنة الفرعية واللجنة العامة ، ولدى الراى العام المصرى بكافة اتجاهاته . وقد تحدث فى ذات الجلسة توفيق دوس ، ثم عبد الحميد بدوى ، واستمر الحديث بالجلسة التالية (١١ مايو) ، حضر اللجنة خلاله فضلا عن اعضائها أعضاء آخرون من اللجنة العامة ، وهم يوسف سابا وحسن عبد الرازق وقلينى فهمى والياس عوض . وانضم الى راى توفيق دوس الياس عوض ، والى عبد الحميد بدوى عبد العزيز فهمى ومحمود ابو النصر . وفى النهاية اقترح بدوى ارجاء بحثه لانه امر خطير لا يستطيع اللجنة « ان تنشئ البحث

فيه انشاء» وان تحمل الامة المصرية على رايها ، فأنجل الموضوع لنظره في اللجنة العامة ، التي أثير الموضوع فيها بالجلسة الرابعة والعشرين (٢١ أغسطس) من توفيق دوس ، فاجل اربعة ايام ضمنا لحصوره هو عبد الحميد بدوى . وفي ٢٥ أغسطس تحدث دوس وتعرض للمعركة التي أثيرت بشأن «تمثيل الاقليات» في الصحافة وغيرها منذ انارتها الاولى في مايو . وانضم له في رايه الانبا يونس ويوسف قطاوى الاسرائيلى وعلى المنزلاوى عبداللطيف المكباتى ، وانضم الى بدوى كل من ابراهيم الهلباوى وعبد الحميد مصطفى وعلى ماهر وأحمد طلعت ومحمود أبو النصر وقليني فهمى ، واخذت الاصوات في نهاية النقاش نقرر بالاغلبية عدم تمثيل الاقليات .

تناخص وجهة نظر توفيق دوس في دفاعه عن تمثيل الاقليات ، في أن ذلك يرجع لسبب سياسى وآخر قانونى . والاول هو قفل الباب امام التدخل الاجنبى بهذه الدعوى ، وتمثيل الاقليات لايعنى تفرقة بين المصريين بل أن اهماله هو مايجعل مظنة التفرقة ، اذا لم ينتخب منهم أحد فظن جمهورهم - سوايا او خطأ - أن حقه مهضوم ، وغالبية الجمهور تتأثر بالظواهر ، والجمعية التشريعية حفظت للاقليات مراكز محددة . اما السبب القانونى فهو ان المجلس انيابى يقرر التنظيمات والقوانين ، وقد يقرر - بحسن نية - ما تراه الاقلية مناسبا لها او مضرا بحقوقها ، والخير ان يوجد فيه من ينه الى ذلك . وضرب لذلك مثلا ماكاد مجلس شورى القوانين أن يقرره من اشتراط النجاح فى امتحان القرآن للالتحاق بالكتاتيب ، اذ كان الشرط يقصر الالتحاق بها على المسلمين . وقال ان تمثيل الاقليات تعرفه دساتير بلجيكا واسبانيا فليس بدعة ، وإن كان اساس الاقليات مختلف . ثم اقترح أحد طريقتين لاجراء التمثيل . احدهما أن يجرى الانتخاب العام ، فان ظفرت الاقلية بما ينقص من نسبتها من المقاعد ، جرى انتخاب عام في كل مديرية يشترك في اقتراعه المسلمون والقبط معا ، لانتخاب عدد من الاقلية يكمل النسبة ، وبهذا لا تنفرد الاقلية بتقديم ممثلها . والطريق الثانى أن ينتخب مجلس النواب من يكمل النسبة من الاقلية من بين من كانوا مرشحين في الانتخابات منهم . وبالنسبة لمجلس الشيوخ اما أن يؤخذ واحد الطرفين ، واما أن تكمل النسبة من بين نسبة المعينين بالمجلس . وقال انه لايتقدم باقتراحه بصفته قبطى ، ولكنه مصرى يخشى الخطر من عدم الاخذ بهذا المبدأ . وأن ماؤمن به الجميع من الديمقرطية ومايتمنونه من زوال الفوارق لايجب أن يخفى واقع الامور . وبيان واقع الامور ضرب مثلا بقانون نظام وراثة العرش الذى صدر وقتها ، والذى اشترط فيمن يحار وصيا على العرش (اذا كان الملك غير رشيد) أن يكون مصرى مسلما ، وأن انتخبات المجلس المحلى لبندر اسيوط التى جرت في يناير السابق لم تسفر الا عن انتخاب اربعة كلهم من

المسلمين ، فاستفاد محمود بسيوني لترك مقعده لصاحب عند الاصوات
التالى له وكان قبليا .

وامام اللجنة العامة زاد وجهة نظره تفصيلا ، وعلل قومة القبط ضد
فكرته بما يرونه مصلحة لهم في الا يفضوا المسلمين «فتظاهروا بأنهم لا يريدون
التمثيل» ، «واذا لم تمثل الاقليات» فقد يتظاهرون بالوطنية الحادة وأنهم
لا يريدون هذه الحماية (٢٨ فبراير) في حين أنهم يريدون التشدد في التمسك
بها ، وانه كقبلي لا يجب عليه ان يتهم الاقلية في شعورها الوطنى ، ولكن
ازاء غلبة الامية والجهل فى صفوف الاكثرية والاقلية وازاء مصلحة البلد يقول
الحقيقة . ومن الخطا انظر بان الاقباط يريدون حقا مقصورا عليهم لان الامر
يتعلق بالمصلحة الوطنية . وان كثيرا ممن يجهرون برفض تمثيل الاقلية
يسرون العكس . واذا كان تمثيل الاقلية الدينية يخالف النظريات الدستورية
المدنية ، فالهم الا تتبع النظريات الا فيما يتلاءم مع الظروف الواقعية .
وشعوب الشرق لامتيز كما يجب بين الدين والسياسة ، وقوانين الاحوال
الشخصية تركز على احكام الدين . واذا كانت كفالة تمثيل الاقليات تعنى
تقرير امتياز قانونى لهم ، فحسب الاكثرية امتيازها الناتج عن كونها كذلك،
وهو امتياز لا يعد له شيء . وضرب مثلا بمرشحين تساويا في كل شيء واختلفا
في الدين ، فيكون لاحدهما امتياز على الآخر بانتماه لدين الاكثرية . وذكر
ان ليس تمثيل الاقليات هو ما يخلق الفوارق الدينية ، فهى باقية مابقي
الاحتكام لاحكام الدين في مسائل الاحوال الشخصية . وطلب في النهاية ان
تنسى اللجنة انه قبلي ولا تذكر الا كونه مصرية .

وقال الياس عوض انه لم ينتخب بالجمعية التشريعية ، فرد عليه
ابو النصر بان كثيرا من المسلمين لم ينتخبوا مثله منهم احمد بك عبد اللطيف .
وقال الانبا يؤنس ان اخوة المسلم والقبطى ووحدتهم توجب عليهما حفاظا
لها تقرير التمثيل بنسبة العدد . وقال على المنزلاوى انه بضفته من الاكثرية
يرى في تمثيل الاقليات نفع عظيم لضمان وجودها بالهيئة النيابية . وقال
عبد اللطيف المكباتى انه يرى ان الفارق الدينى امر شخصى محض لا يتعدى
العبادات ، ولكن مراعاة لشعور الاقليات وحفظا للرابطة والوحدة يوافق على
تمثيلهم .

وتلخصت وجهة نظر عبد الحميد بدوى في ان السبب السياسى الذى
يدعمه توفيق دوس من اسقاط حجة بريطانيا في التدخل سبب غير قائم .
والمعاهدات الدولية الحديثة لم تود عن تأكيد مبدأ المساواة ، ولم يقبل أحد
تقرير مبدأ «تمثيل الاقليات» . والسبب القانونى غير قائم ايضا ، لان الاكثرية
ليست اكثرية فحسب ، بل هى طوائف تفصل بينها المصلحة كالملاك والتجار
والمهنيين . ولا يقول أحد بوجود تمثيل هذه الطوائف . وعلاج مثل هذه
الامور يكون بالصلة الطبيعية بين المجلس النيابى والرأى العام . اما المشل

الخاص بالكتائب فالحاصل أن مجلس شورى القوانين لم يقرر شرط النجاح في القرآن . ودلالة ذلك عكس مايقول دوس . وتمثيل الاقليات في دستور بلجيكا يتعلق بالاقليات السياسية لا بالجماعات الدينية ، لان المجلس النيابي مجلس سياسى لا مجلس دينى . «والاقلية الدينية من حيث هى مجموع يشترك في دين غير الاكثرية لايمكن القول بانها مذهب سياسى قائم بذاته . بل هذا هو الذى يجب تجنبه» . والنائب يمثل الامة كلها لا ناخبه فقط ، والاساس أن يترك الناس لاختيار مندوبيهم حسب ميولهم السياسية . ورد على تخوف دوس من ذبايح حقوق الاقلية ، قائلا ان الناس تحيا بالتفاهم والتسامح . وكان الخلاف دائما موقفا استثنائيا . واذا كانت الاقلية تذكر أحداث الماضي البعيد فقد عانت الاكثرية من حكومة الاستبداد فيه بقدر ما عانت الاقلية . والفارق الدينى يضعف في مصر الآن ولن يطول الزمن «حتى ينمحي في علاقاتنا الاجتماعية وتعفى تماما جميع آثاره» ، وفي محاولة إبقائه انكار للامتزاج الحاصل من نفسه بفعل الزمن . ووجود التمثيل الخاص بالاقليات يوجد الجهة التى تحرص عليه فنزيد الفوارق وتنمو . والعصر الحديث تقل فيه الفوارق الدينية ويصبح «مايربط الناس في حياتهم الاجتماعية هو عامل المصاحبة المشتركة بصرف النظر عن الدين أو المذهب» ثم قال «انى لآتمنى أن أرى اليوم الذى يجمع كل أسباب مرافقتنا حتى في الزواج والطلاق وما الى ذلك من إحوالنا الشخصية تحت نظام واحد ، بحيث نعيش جميعا في ظل حياة مدنية محكمة منظمة» . وقال ان تقرير تمثيل الاقليات يعنى شطر البلد شطرين يعيشان منقسمين وهو بدعة في النظم النيابية . واذا اعترف بتمثيل القبط ظهرت بعدهم اقليات كثيرة كالسوريين واليهود والعرب كل يطلب ذات الطلب ، ثم يظهر الأروام والأرمن وغيرهم عندما يرون مصلحة لهم في التخلي عن جنسياتهم واكتساب المصرية ، فيتحقق نظام كرومر وتصير مصر خليطا ليس له طابع اهلى « ومرسح للمنزعات الدينية والجنسية » ، ولذلك فان الامر ليس نصا يوضع في الدستور ولكنه « حدث اجتماعى خطير جدا » .

وذكر عبد العزيز فهمى أن تمثيل الاقليات يعنى منحهم امتيازاً ليس لغيرهم ، مع أن الروح الديمقراطية تعنى ازالة الفوارق ، واوصى أن يترك الامر للمستقبل فان وجد شعور عام يطلب هذا الطلب عدل الدستور . . وذكر محمود أبو النصر أن تمثيل الاقليات بدعة . وقال على ما هن أنه امر يستبقى الانقسام ، والحاضر والقريب يدل على أن الجمهور المصرى لا يعرف فارقا بين مسلم وقبطى ، فضلا عن أن الخاصة لا تعرف هذا الفرق من زمن بعيد « وكم رأينا الثقة تنزع من المسلم لتعطى للقبطى » ، فكيف يمكن اغفال هذه الادلة والعمل بعكسها ، والقبط ممثلون في كافة الجامع السياسية بنسبة تزيد عن نسبة عددهم . وفي الانتخابات اذا تقدم مرشح غير مؤيد

بحزب فحسابه على نفسه ، واذا ايدى حزب فانصار حزبه يؤيدونه مسلمين وقبط . وقال قتيبي فهمى ان تمثيل الاقليات يهدم الوحدة الوطنية .

طرفا الجدل فى مسألة الاقليات :

كان للخلاف حول تمثيل الاقليات جانبان ، احدهما اظهرته الظروف التى اثير فيها الموضوع وتصريح ٢٨ فبراير وهو جانب المسألة الوطنية اى تأثير هذا التمثيل على قضية الاستقلال ، وثانيهما الذى يبدو خلال نقاش دوس وبدوى وهو جانب المسألة العلمانية ، اى تأثير هذا التمثيل فى التطوير المدنى للمجتمع . ومما يمكن ملاحظته ان لم يكن هناك اختلاف بين بدوى ودوس فى هذه الفترة ولا فيما تلاها ، بالنسبة للمسلك السياسى العام لكل منهما ولوضعه الاجتماعى وتكوينه الثقافى العام . كلاهما كان يقف مع « العدليين » ممن عرفوا باتجاههم المعادى للتوفد ، وكلاهما صاحب الوفد الرسمى المرافق لعدلى يكن فى مفاوضاته مع كيرزن ، والذى كان وفدا متهما من الحركة الوطنية فى اخلاصه لقضية البلاد . وعرف عن دوس تقربه لسياسة الانجليز وابتعاده عن تمثيل القبط فى بعض ما اشارت اليه الصحف فى هجومها عليه (١٨) ، ثم عرف مشاركا فى الحكومات التى انتكست على الحياة الدستورية فيما بعد . كما يلاحظ من مطالعة أعمال لجنة الدستور اتجاه بدوى الصريح لدعم سلطة الملك وللتقييد من الحريات ، وعرف عنه فيما بعد فتاواه وصياغاته لصالح الحكومات غير الدستورية ولوقف الدستور ثم الغائه ، واشترآكه فى بعض هذه الحكومات خلال الاربعينات . وكان دوس القبطى يؤيد تمثيل الاقليات وبدوى المسلم يعارضه ، وكل منهما يضدر عن اعتبارات المصلحة الوطنية ويسوق الحجج غير الطائفية .

وفى الجانب الآخر - غير الرسمى - ثار ذات الخلاف بين محمود عزمى وعزيز ميرهم ، على صفحات المصحف وفى الاجتماعات . وكان الاثنان اقرب الى جيل شباب هذه الفترة ، ينتميان الى حزب واحد نشأ وقتها وهو الحزب الديموقراطى المصرى ، وساهم كلاهما فى صياغة مبادئه صياغة علمانية حديثة ، وهما يتفقان فى نظراتهما المدنية وسعيهما لتشددين البيئة الاجتماعية المصرية بحياة الغرب وايمانهما بالحرية والعلمانية ، وان اختلفا حول الاشتراكية التى ينزع اليها ميرهم دون عزمى ، وبالنسبة لمستقبلهما السياسى الدينى فى اعتبارات الحكم ومظاهره ، وبهذا يكون من العدل ومن طبايع الأشياء ان ينظر للطوائف الدينية كما ينظر للطوائف السياسية كاقليات تمثل فى النظام المبدأ ، وما يمهده به البعض من جمع التوقعات واصدار البيانات عنه ، يخلط بين الدين ومسائل الاجتماع والسياسة .

قال عزمى ان تمثيل الاقليات ليس بدعة بل هو تمش مع كمال التمثيل

القومى . وان المجلس النيابى سياسى وتتن ليس بالمعنى الضيق الجاف لهذه الكلمة ، انما بالمعنى الذى يستوعب « العنايات القومية » والعناصر المتشابهة فى الاجتماع والاقتصاد والادارة . ويتولى المجلس بحث شئون اجتماعية وتعليمية وخاصة بالاسرة مما له ارتباط بالدين ، (اى السبب القانونى عند دوس) . وان مصر نالت ما نالت بفضل تماسك كتلتها القومية وتضامن عناصرها . واستمرار هذه الروح يوجب تمثيل الاقليات (اى السبب السياسى عند دوس) . ثم عاد يعزز رأيه بعد ان صدر قانون نظام وراثه العرش الذى ظهرت فيه روح اعتبار الملكة المصرية ممثلة اسلامية دينها الاسلام . وقال انه يعلم مقدار تماسك الناس بالدين فلا يطالب بفصله عن الدولة ، ولكنه يهتم بملاحظة ان فى تحديد دين رسمى للدولة ادخال لعنصر الدين فى اعتبارات الحكم ومظاهرة ، وبهذا يكون من العدل ومن طبائع الاشياء ان ينظر للطوائف الدينية كما ينظر للطوائف السياسية كاقليات تمثل فى النظام البرلمانى . وكان اقتراحه اكثر تطرفا من دوس ، وهو ان تمثل للاقلية فى البرلمان بانتخابات تجرى بين جمهورها لاختيار ممثلها بصفتهم دائرة انتخابية واحدة . وذلك على ان يقتصر تمثيل الاقلية بوصفها هذا على مجلس النواب ، اما المجلس الاخر فلا يرى لهم تمثيلا فيه اتساقا مع مطالبته بان يكون مجلسا ممثلا « للانظمة المنتجة فى النشاط العقلى والمادى » فلا يتسع للتقسيمات الدينية . اما أجهزة الحكومة والسلطات الأخرى فلا يرى تمثيلا لان الاختيار لها يجب ان يكون حسب الكفاية والصلاحيه وحدهما (٢٠) .

وكتب ميرهم تطبيقا على ما سمعه من ان لجنة الدستور تنوى اقرار مبدأ تمثيل الاقليات الذى اقترحه احد الاعضاء القبط وسكت الآخرون مخافة الاتهام بالتعصب ، كتب يهاجم اللجنة اذ لو كان اعداد الدستور قد جرى على يد جمعية وطنية منتخبة « لما سمعنا اليوم مثل هذه الترهات » . ولكن اللجنة بها عناصر رجعية بعيدة عن الآراء الحرة . ثم قال ان القوانين كانت جميعا دينية محضة فتطور الجزء الغالب منها الى « مدنية تحكم الضرورة والمصلحة ولم يندم احد على ذلك ، وسينتهى الباقي الى ان يكون مدنيا صرفا تبعا لتطورنا المطرد .. » والاكثرية والاقليات الموجودة الآن ليست الا نتائج تاريخية لن تلبث طويلا ان تزول كما زالت آثارها فى الغرب ، وستحل محلها جناسات سياسية واقتصادية تخرج منها الأحزاب ، ومن الواجب على الدساتير ان تساعد هذا التطور لا ان تقاومه (٢١) . ثم وجه بيانا يحذر فيه الأمة من الخطر الوشيك ان لم تقاوم لجنة الدستور فيما تزمعه من اقرار هذا المبدأ ، وما يهدد به البعض من جمع التوقيعات واصدار البيانات عنه . وذلك ليسجل الانقسام ويعترف بتعدد عناصر الأمة . ودعا القبط فى العاصمة والأقاليم للاجتماع فى النوادى والكنائس والمحافل ليعلنوا صراحة انهم يرفضون كل ضمان ما خلا الضمان العام الذى يقرر للمصريين جميعا (٢٢) .

ثم كتب ميرهم يتهم محمود عزمى بالنظرة السكونية (الجامدة) لا النظرة الحركية (المتطورة) ، ويمعجب من أن عزمى المعروف بميولة الفكرية المصرية وطبعة المدنى "Laic"، يخلط بين الدين ومسائل الاجتماع والسياسية ، رغم أنه يود من صميم قلبه أن يتطور المجتمع بسرعة الى الانظمة المدنية البحتة ، فتؤسس قوانينها العامة والخاصة على الاعتبار المدنى لا الاعتبار الدينى ، وأنه كان ممن لهم اليد الطولى فى تأسيس الحزب الديمقراطى الذى لا يعترف بأكثرية دينية وأقليات ، ويؤمن بالمساواة بلا فارق طائفى ، ويقرر وجوب توحيد القوانين جميعا مدنية كانت أو شخصية . وقال أن عزمى برأية الأخير ينكر ذاته وميوله ومبادئ حزبه ويناقض مواظنيه باسم النظرة العلمية ، وهى ليست عملية مادامت تخالف كل هذا الذى انكره عزمى وخالفه وغفل عنه من تطور . وقال أنه اذا كان للنبط نظم عائلية وقوانين أحوال شخصية خاصة ، فأن ذلك لا يستدعى تمثيلا خاصا فى البرلمان ، ودليله على ذلك أنه لم يقم حزب قبطى طائفى، ولو كانت الحاجة داهية لقيامه لقام، وهو حزب لن يتكون لان اختلافات المستقبل لن تقوم على انكار المسلمين لقوانين القبط الشخصية ومصالحهم الطائفية « بل على انتقال البلاد من النظم العتيقة البالية الى النظم الحديثة الراقية . وهذا الانتقال لن تنفرد به أكثرية دون أقلية فتتمارض المصالح بينهما ... » (٢٣) .

رد عزمى بأنه يرى الأخذ بالنظرة السكونية والحركية معا بالنسبة للموضوعات الاجتماعية ، ويرى التمييز بين الآمال العريضة وبين الواقع . وأنه لا يتنكر لمدنية ميوله بل يتشرف بها « وبما هو فوق المدنى منها أيضا » ، وأنه ينكر ذاته وميوله لصالح الوطن ، ولكنه لم يتنكر حزبه فهو لم يحدد رأيا بعد فى المسألة ، وكان الاولى أن يتم النقاش بداخله ، وأن مخالفة مواظنيه لا تعنيه كثيرا متى كان يفكر ويبحث ويخلص فيهما . ثم قال لميرهم « يدى فى يدك أذن أيها الصديق لينادى كلانا بمحو المظاهر الدينية من حياتنا الاجتماعية المصرية . وبعد هذا أقول معك أن لا أكثرية ولا أقليات . لهذا أرجو أن توجه همك لا أن تقول قولك وانت باق عضوا فى مجلس منوف الملى » (٢٤) .

بعد هذا عقدت جمعية أهالى « حصة مليج » التى تجمع عضوية خمسة آلاف قبطى ويشرف عليها عزيز ميرهم . اجتمعا فى ٣٠ مايو قررت فيه اعتبار القومية المصرية وحدها أساسا لتقرير حقوق المصريين ، مع توحيد التشريع والاختصاص القضائى وجعلهما مدنيين فى الأحوال الشخصية مثلما حدث فى المعاملات ، « أو على الأقل وضع الأساس بحيث لا يكون الدستور عقبة فى تشريع المستقبل المدنى » (٢٥) .

فكتب عزمى يعلق على هذا القرار كتابة كانت غاية فى الجسارة فى إبداء الراى ، فقال أنه يصفق بحدة لهذا القرار ، ولكنه يرى ذكر الحقيقة التى تحتم تمثيل الأقليات . وهى أن الواقع المصرى لا يتفق مع جميع الآماتى «

تُظهِر الحياة الاجتماعية سائرة في طريق بروز القومية المصرية كأساس وحيد ، ولكن لأنزال الأمور تمثلي على قواعد لا تساعد على اندماج العناصر كلها بعضها في بعض . والأسرة عماد الحياة العامة ، والقوانين الحالية تساعد على بقاء الأسر غير متداخلة على قاعدة الاختلاف في الدين . والتقاليد الدينية تسمح - «ولو بشيء غير قليل من التأفف» أن يتزوج المسلم من كاتبة فتتيح دخول العنصر المسلم حظيرة الأسرة الكاتبة ، ولكنها تأتي تزوج المسلمة من كاتبي . وإغلاق باب الأسر يقابله نوع من التحاشي في الحياة العامة . ثم طالب بالظاهر المدنية البحتة في الأسرة والتعليم والتفكير والقضاء وكل فواحي النشاط المصري . وإن تكون هناك قواعد واحدة للزواج ومحاكم واحدة لنظر كل المنازعات وقواعد واحدة للتعليم والتربية في المدارس ، يصير تمييز بين فريق وفريق حسب التبعية الدينية . ثم قال أن الواقع المصري لا يسمح بتحقيق ذلك . وفي هذا تكمن نقطة الخلاف مع عزيز ميرهم رغم تلاقيهما في المبادئ - والظاهر . وقال أن الطفرة في المسائل الاجتماعية مستحيلة ، وليس إلا التدرج ، وأشار إلى وجوب النظر إلى «الواقع المصري» ، والواقع المصري هو أن جماعة من حبر مفكرى البلد لم يستطيع أحدهم أن يعارض في لجنة الدستور اقتراح النصر على دين رسمي للدولة ، رغم أنهم لا يطعنون إلى هذا الاقتراح . لكنهم حكموا أن الواقع المصري يقوم في وجههم أن حاولوا رفض الاقتراح . وقال أنه لا يوافقهم على موقفهم ولكن هذا الموقف يكشف عن «الواقع في طريقة تفكير البعض من المتقدمين عندنا» . ثم قال أنه لا بد من تمثيل الاقلية مادام الدستور لا يهدم العتيق من المبادئ الاجتماعية التي تبقى الهوة بين الطوائف ، ولا قول بأكثرية واقلية إذا قامت الوحدة على أساس من التشريع المدني ، وإلى أن يقوم الأساس «فيجب احترام الواقع وحذار من إهمال اعتباراته» (٣٦)

وقد كتب طه حسين يعارض تمثيل الاقلية ، ويقول إنه أما أن تقطع الصلة مع الماضي لإيجاد دولة عصرية تقوم على وحدة سياسية صحيحة ، وأما أن نستبقه فنحتفظ بوحدين سياسيتين ليس حظ احدهما من السيادة أوفر من حظ الأخرى . كما عارض ما كتبه محمود عزمي على أساس أن الفكرة الدينية قد تطورت في مصر (٢٧) .

أما محمود عزمي فقد أوغل في حديثه السابق إغلا كادت به المسألة أن تنحرف من قضية إلى قضية أخرى ، ومن جدل حول التنظيم الدستوري والظروف الاجتماعية إلى ما رأى فيه رجال الدين خوضا في المقدسات ، وكان بعضهم مادنا في إرد عليه كالشيخ الأيباري ، وكان بعضهم عنيفا «ساحبا» وقد فهم البعض عبارة «القوانين المدنية» بمعنى القوانين المتحضرة وبمعنى الحكم على قوانين الشريعة بأنها ليست كذلك ، فصحح عزمي هذا الفهم بأن المقصود بهذا المصطلح الحديث هو التشريعات الموضوعة التي تمن بمعابر

المصلحة والعقل ، وأن مجادليه لاشك مقتنعون بأن أحكام الشريعة متمشية على هذه المعايير (٢٨) . . والملاحظ أن كان ثمة تجاوب كبير بين عزمي وصحيفة «الوطن» بتبادل نشر المقالات والتعليقات ، وأن كانت ردوده أحيانا تنتم بسوء التفسير لمواقف معارضية لكنها فسر تصريح واصف بطرس غالى عن اختصاص عضبة الأئمة بأنه يقصد حماية العضبة للأقليات المصرية (٢٩) ، رغم أن الحديث كان في معرض الهجوم على تصريح ٢٨ فبراير ليس إلا . وكان عزمي يلقي المحاضرات دفاعا عن رأيه حتى أسماه «الوطن» البطل الوحيد الواقف معنا (٣٠) .

انصار تمثيل الاقليات :

يصعب القول بأن طرح مسألة تمثيل الاقليات قد بدأ بلجنة الدستور ثم تناولته منابر الراى العام ، احزابا وصحافة واجتماعات . ولاشك أنها كانت تتردد كثيرا كمسألة تتداول فيها الآراء وبصطوح الاتجاهات على قدر من الهدوء أو الشدة ، حسب الوضع السياسى لطرافهما وحسب حساسية الظرف السياسى الحالى ومثيراته . . وقد كانت صحيفة «الوطن» لاتفتأ تشير الى هذا الامر . ولكن يمكن القول بأن تصريح ٢٨ فبراير قد صعد طرح المسألة ، ثم كان تشكيل لجنة الدستور مستعدا لها أيضا . وقد سبقت الإشارة الى أن حسين رشدي نيه الى وجوب معالجة مسألة حماية الاقليات فى ثنائى جلسات اللجنة (١٣ ابريل) ، وفتح قبلها كانت «الوطن» تتكلم عن القبط واليهود وعرب البدو باللجنة باعتبارهم «ممثلين الاقليات» ، وفى ١٢ ابريل طالبت بالتمثيل واقترحت طريقته . وفى ٢٥ ابريل طالب محمود عزمى ضمن سلسلة مقالاته عن التنظيم الدستورى - فى «الاستقلال» بتمثيل الاقليات . ودعا محام يدعى اميل بولاد ذوى الراى من طوائف الاقليات الى الاجتماع فى مكتبه فى ٢٨ ابريل للدراسة هذا الامر وللدراسة مسألة قضاء الاحوال الشخصية ورفع رأيهم الى لجنة الدستور (٣١) . ولما اثير الموضوع على هذا النحو وجد ردودا عليه من المعارضين للتمثيل ولكن بغير افراط من الجانبين . فكتبت «وادي النيل» أن الحذر واجب تعليقا على «ماكتب فى الصحف وما يستدنف من وراء هذه الكتابة من الاعراض النسيئة» (٣٢) . وكتبت «مصر» معارضا هذه الدعوة على شىء من التردد ، فشكوت المدعى لها ورفضت ما يؤدى الى الفصل بين العناصر والمصالح ذاكرا أن القبط لا يرفضون بأن تكون لهم شخصية خاصة (٣٣) . ولكنها بعد ذلك اخذت صف الدعوة للتمثيل . .

ولكن الموضوع بدأ يختل بؤرة الاهتمام السياسى عندما اثاره توفيق دوش باللجنة فى ٧ مايو . وكان من المعروف وقتها أن من أساليب لجنة الدستور فى عملها ، أن تتحسس اتجاهات الراى العام خارجها خذرا أن

تعمل عنه أو أن تشتط إلى حكم يتهاوى في التطبيق أو تقوى به المعارضة في الطعن على اللجنة . فكان ثمة حوار غير مباشر بين اللجنة والراي العام رغم سرية اجتماعاتها . وكانت تجد الوسائل غير الرسمية لطرح موضوع ما على الراي العام ترى أن تتحسس موازين القوى بشأن ترجيح أحد الحلول له (٣٤) . وكان حسين رشيدى مهتما بمسألة تمثيل الاقليات ، وراى أن يؤخذ راي القبط فيها ، كما طالب المكيات باستدعاء كبارهم لسماع وجهات نظرهم ، واقترح الهلباوى أن ينشر باسم اللجنة راي دوس وبدوى فموضت هذه الاقتراحات ، واستقر الامر على أن ينشر كل من دوس وبدوى رايه بصفة شخصية ، ثم كتب ابراهيم دسوقي اباضه في الاهرام يخبر بأن دوس هو من طرح المسألة بما يفهم منه أن للقبط طلبا لدى المسلمين . ويحكى توفيق دوس أن «هذا التصوير جعل القبط يقومون رافضين ماطلب» (٣٥) . وقد نشر دوس مقاله الاولى باهرام ١٥ مايو ، ورد عليه بدوى باسمه وباسم «قانونى جليل» في اليومين التاليين .

وكان طالبو تمثيل الاقليات حريصين على ضمان نسبة من المقاعد في المجلس النيابى لهم ، على أن تجرى الانتخابات لهذه النسبة بين المصريين جنمعا ، فلما طالب عزمى بأن تنتخب الاقلية ممثليها عارضوه (٣٦) .

ولخصت وجهة نظر الداعين للتمثيل بما لا يخرج عما أبداه دوس وعزمى في هذا الشأن . على أن نبرة الاثارة زادت صعودا ضد الوفد لما هاجم هذه الفكرة ، وضد القبط فيه لما عملوا ضدها ، وضد الكتاب المسلمين الذين لايجاملون القبط في طلبهم ولايعرفون «طعم الكياسة وسلامة الدوق» (٣٧) . ثم بلغ الامر احيانا حدا من التطرف بعيدا ، مثل ما اشير اليه من أن عدم تمثيل الاقلية لايعضن معه عدم حصول التدخل الاجنبى «بناء على شكايات ولاينفى أن الحرمان من التمثيل النيابى من الامور التى تستلهم الشكوى» (٣٨) . ومثل ما اشار اليه دوس في لجنة الدستور .

على أن الاتجاه الأكثر اعتدالا ، كان في مطالبته بتمثيل الاقلية يعترف بأن النظام الدستورى يبنى على التقسيمات السياسية لا التقسيمات الدينية ، وأن تمثيل الاقليات أكثر ملاءمة للأنظمة الاووقراطية التى تكون الهيئات النيابية فيها هيئات استشارية . الا أنه في بلادنا خاصة للدين صفته في التنظيمات (٣٩) . وذلك على ما أبداه عزمى فى كتاباته . كما أن التجارب النيابية السابقة تظهر وجهها للخشية ، اذ انتخب القبط في مجلس شورى النواب ايام الخديو اسماعيل بفضل توصيات المشددة ، ثم طالب اللورد دوفرين في تقريره الذى اعدده عن مصر بعد الاحتلال البريطانى في ١٨٨٣ بوجوب انتخاب الاقلية ، ولم ينتخب فى الهيئات النيابية وقتها قبط ، مما حدا بالحكومة الى تعيين الطريرك وعضوين معه ، وفى انتخاب مجالس الدبريات ولجان الشياخات لم ينتخب الا ثلاثة ، رغم أن عدد المنتخبين يصل

الى المئات . وكذلك حدث في انتخابات الجمعية التشريعية سنة ١٩١٣ ، ويخشى في المستقبل في المعارك الانتخابية ومع استخدام « وسائل التأثير على الافراد والجماعات » أن يندفع المجلس النيابي الى وضع لا يمثل فيه الامة كلها ، وعلى كل حال فيجب احترام الآراء التي تبدى في هذا الشأن وحملها بمجمل حسن النية (٤٠) .

وقد عرف من محاضر لجنة الدستور أن الإنبا يؤنس كان من هذا الاتجاه ، واشيع وقتها أنه استقال من اللجنة ، وانتقده بعض القبط على هذا الموقف (٤١) ، وتردد أن البطريك يؤيد مبدأ التمثيل حسب حديث أذاعه عنه الياس عوض عضو لجنة الدستور ، وأيده مراسل البورص بعد مقابلته البطريك ، ولكن اثر أيضا أن حديث الياس عوض مشوه وإن حقيقة موقف البطريك ورجال الاكليروس - على ما ذكر عزيزا فهمى المصرى - وجوب الحفاظ على الوحدة « فإذا كانت المصلحة في عدم تمثيل الاقليات فذلك ما يجب أن يلاحظ في تكوين البرلمان ، وإذا كانت في التمثيل فذلك ما يجب أن يلاحظ أيضا » (٤٢) . ويلاحظ أن هذا الموقف أقرب الى التردد وعدم التحديد ، وقد يكون السبب أن البطريك رأى أن يبتعد عن الحسم في مسألة اختلف فيها القبط ، مما املى عليه البعد عن الحسم .

وكان ممن أيد تمثيل الاقليات برسائل أرسلت الى لجنة الدستور ، المجلس الملى القبطى الانجلى العام ، والمجلس الملى للاقباط الاورثوذكس ، ومطران كل من اسنا والدبر المحرق والمنيا وصنبو ، والجمعية الخيرية القبطية بالمنيا . وقد دعت صحيفة « مصر » المجالس الملية الفرعية والمجلس العام للاجتماع وتقرير رأيهم ردا على البيان الذى أصدره الوفد ، ثم عادت وحثت المجالس الملية وسائر الجمعيات القبطية بالتقدم بطلب التمثيل الى لجنة الدستور . ولكن لم يظهر أن كان لهذه الدعوة صدى كبير ، ولم يمكن التقاط اكثر من أسماء أصحاب البيانات المشار اليها فيما سبق (٤٣) .

وقد أصدر محمد على علويها عضو لجنة الدستور ما أسماه « رجاء » طالب فيه بأن تبدى الاقليات رأيها في الامر ، وأوصى بأن يأخذ الجميع « بما يراه اصغر الاخوين منا فيما نحن فيه مختلفون » . كما أرسل بعض اعيان اسيوط برقية الى لجنة الدستور يطلبون فيها تمثيل الاقليات ، ووقع عليها بعض القبط وعدد من المسلمين من كبار الاعيان هناك ، منهم محفوظ باشا وخشبة باشا (٤٤) . ويقال أن توفيق دوس كان سافر الى اسيوط لبث دعوته هناك وكتابة العرائض المؤيدة له (٤٥) .

معارضو تمثيل الاقليات :

في ثاني جلسات اللجنة الفرعية للدستور التي نوقش فيها تمثيل الاقليات ، وردت للجنة برقية من وديع صليب المحامى بالمنصورة يعلن فيها

معارضة القبط في قبل المسلمين في هذا المبدأ ورفضهم ما يزيد عن الضمانات الشعبية العامة . « ولن يخرج قبطي على الأمة بتقديمه للانتخابات لتمثيل الأقليات » . وأهمية ذلك أن المعارضين لمبدأ التمثيل لم يكن عزمهم ينحصر في مجرد ابداء الرأي ولكن وصل الى حد الدعوة لاتخاذ الموقف العملي الواجب الاتباع ، وهو موقف المقاطعة الذي كان من الأسلحة الفعالة لثورة ١٩١٩ . وقد نشرت هذه البرقية بالصحف (٤٦) ، فصارت بمثابة دعوة للراي العام لاتخاذ هذا الموقف اذا حدث وتقرر تمثيل الأقليات .

وقد هوجم طالبو التمثيل بشدة واستنكر موقفهم من جماهير واسعة من القبط ، وانتقد موقف الانبا يونس وخاصة من قبط الاسكندرية الذين يرأس مطرانيتهم (٤٧) . ورد من يدعى ح . ج . د . دى . على ما قاله توفيق دوس عن عدم انتخاب القبط بمجلس اسيوط المحلي ، قائلا ان ذلك دليل على استبعاد الناخبين للاختيار الديني في الانتخاب ، مما دام عدد الناخبين من القبط هناك مساو لعدد المسلمين (٤٨) . ورد سلامة ميخائيل على ما قاله دوس من عدم انتخاب القبط في الجمعية التشريعية ، بان الجمعية كانت ذات اختصاص هزيل فلم يتم بانتخابها سوى عدد قليل ، وان الانتخابات لها تمتد في العهد القديم الذي استحكم فيه سوء التفاهم بين المسلم والقبطي . « يفضل الاصابع الأجنبية . وهذا الزمن مضى » ، ونبه الى خطأ الاستشهاد بالحوادث الفردية بغير الكشف عن الظروف والملاهيات التي تتم فيها (٤٩) . وأعلن القمص بطرس عبد الملك رئيس المجلس الى العام ورئيس الكنيسة المرقسية الكبرى ان تمثيل الأقليات هو من تطبيقات فرق تسد ، ولعن من يوقظ الفتنة النائمة . وأبدى القمص باسيلوس وكيل عام البطريركية تخوفه مما ينتج عن علنا التمثيل من عزلة للقبط . واثكر الكثيرون ان في مصر أقليات ، لأن الأقليات توجد باعتبار اختلاف الجنس او الوطن الجغرافي . كالأرمن واليونان في تركيا اذ تكون الفوارق جمّة ، بينما لا يوجد في مصر الا شعب من اصل واحد متجانس في العادات والاخلاق والمزاج . وبالنسبة لمجالس المديرّيات والبلديات وغيرها فينبغي ان يوجد واحد منها لا يمثل الجميع بالاختيار الحر على ما قال ميخائيل غالي المحامي (٥٠) .

ورد سلامة موسى على دوس ينبيه الى ان تمثيل الأقليات لا يفيد القبط لأن النظام البرلماني هو نظام الحكم بالأكثريّة ، ولا تجدى الأقلية في البرلمان الا أن يكون لديها الأمل في أن تصبح أكثرية ، ولا توارى ذلك الا للأقليات الحزبية السياسية ، ولن يفيد القبط ما يحفظ لهم من مقاعد مادامت الأكثرية لاتسلم بمطالبهم في مشروع ما . واذا استطاعت الأقلية الدينية أن تبلغ بعض غاياتها بمخالفات واتفاقات مع الاثواب ، تكون خرجت بذلك عن كونها أقلية وتضطبط بصبغة أخرى . ثم نبه الى أن ما يجب الاهتمام به هو

الا يكون نظام الانتخابات على درجتين ، لأن ذلك خلق شأن يمنع دخول
المصلحين والمتطرفين من الأحرار والاشتراكيين إلى البرلمان (٥١)
وشارك في ذات الموقف كثيرون وعلى رأسهم الوفد كما سيحى ،
والحزب الوطنى الذى يمكن تتبع مواقفه في هذا الشأن مما كانت تبجله
« اللواء المصرى » ومما كتبه فيها عوض الله إبراهيم (٥٢) . وكتب كثيرون
يشفقون من شؤون مصر ، ويثار البعض متهمين معارضيههم بالمروق من الوطنية
(٥٣) ، ومهاجمين دوس الذى يعث بوحدة الأمة التى بنيت بالجد والدماء
والدموع ، لأنه لم ينزف قطرة دم ولا ذرف دميعة (٥٤) .

وإذا كان من الحق أن يقال أن فكرة تمثيل الاقلية قد استقطبت عددا
أكبر نسبيا بالقياس إلى ما أثر منذ ١٩١٩ من مسائل طائفية ، فأينها بعض
دوائر الاكليروس وصحيفة مصر وبعض من وجوه القبط في الاقلية ومن
الفكرين السياسيين المسلمين ، وبدا من ذلك أن المسألة تتعلق بأمر جاد
وخلاف غير مصطنع ، يؤكد ذلك أيضا أهمية الاعتبارات التى ابداهها البعض ،
بالنسبة للتطور الحثاري للمجتمع . وخلاصة الاعتبارات التى اثارها
هذا البعض تتعلق بأن التنظيمات الخاصة بالدولة وبالعلاقات الشخصية
لا تزال تصطبغ بالصبغة الدينية تفضي إلى الطائفية ، في بعض أنشطة الحياة
العامة والخاصة ، وأن من التجارب الماضية ما يوجب التدبر . فضلا عما
كان يثير ، المتعصبون من تطرف عشوائى وردود فعل غير حسيمة . على
انه رغم كل ذلك فإن حجم هذا الاتجاه لم يكن بالمقياس العام كبير ، إذ أن
المسألة الوطنية استوعبت من هذه القضية أكثر مما استوعبت مسألة التطوير
القومى .

ويمكن معرفة الحجم العلى للحركة المضادة الرافضة لمبدأ تمثيل
الاقليات ، والتى كان للقيط في تعيشتها الدور الأكبر ، يمكن قياس هذا الحجم
مما قاله خصوم هذه الحركة فيها . ولاشك أن هؤلاء الآخرين لا مبالغ لهم
في تضخيم حجم معارضيههم . قال توفيق دوس « بدأت حملة في الجرائد
غالبها من الاقباط ضد القائل بوجوب التمثيل » (٥٤) . وأمثلت المورثيخ
بوست الانجليزية المدافعين عن مبدأ التمثيل ولكنهما قالت انهم « جماعة
صغيرة من الاقباط » . وأن حملتهم لم تفلح (٥٥) .

دور الوفد المصري

من السهل ادراك موقف الوفد من هذه المسألة ، وأثر نشاطه في
جماهير القبط وفي المصريين عامة . وإذا كان ظهر مما سبق مقدار قوة الحركة
المعارضة لتمثيل الاقلية ، فمن السهل ملاحظة وقفة الوفد وراءها ،
ونشاط رجاله فيها وخاصة قبطهم . ولاشك أن قسما هاما ممن رفض

التمثيل الطائفي على أسس وطنية وقومية ، كان يصدر عن الثقة في مستقبل ما بعد ١٩١٩ ، وهو مستقبل يستحيل على الوطنى ان يتخيله وقتها بغير الوفد ، حزب الثورة والمستقبل . وتعلقت بالوفد اهداف التحرر ، واهداف الرسوخ القومى والتحرر ايضا . وتظهر هذه الثقة في المستقبل جلية في حديث عزيز ميرهم رغم انه لم يكن وفديا وقتها ، لكنه كان قريب الهوى الى الوفد . وكان يصدر الرفض للتمثيل الطائفي عن ثقته بتطور وانتصار التيار الفكرى الليبرالى والقومى ، الذى كان الوفد اكبر مؤسساته السياسية الجماهيرية . وفد ذكر توفيق دوس في لجنة الدستور «قامت ضجة كبرى من تلك الجماعة التى تسمى نفسها الوفد المصرى تنادى بعدم التمثيل .. وتشكك في نوايا القائل به» (٥٦) . وكتبت «الوطن» : «ان جميع الذين كتبوا وخطبوا من الاقباط والمسلمين ضد تمثيل الاقليات جميعهم من البعدين .. من اعداء سياسة الاتفاق مع انجلترا ومن الذين لم يرق لهم تصريح ٢٨ فبراير ومن الصائحين بان الحماية لاتزال باقية» (٥٧) .

ومن اهم مايستفاد من هذا الكلام ان المسألة لم تطرح بمضمون طائفي ولكن بمضمون سياسى ، وأن الوفد والوطنيين فهموها على هذا الوجه ، وأن المعارضين الواعين فهموها على ذات الوجه ايضا . ويظهر ذلك من نبرة «الوطن» ودوس . وبهذا فان الاستقطاب تم في عمومته على اساس الموقف الوطنى السياسى ، لا على اساس طائفى . ولهذا يلاحظ أن المدافعين عن تمثيل الاقليات من المسلمين كانوا من اعداء الوفد الالقاء ، ومن المؤيدين أو من ذوى القربى السياسية لاتجاه عدلى وثروت . وكذلك كان الشأن بالنسبة لبعض القبط لا تلم . ومن جهة اخرى فقد استوعبت قضية التمثيل - كما سبقت الإشارة - في المسألة الوطنية المستمرة اكثر مما استوعبت في المسألة القومية . ولم يبد خلاف أو تميز وقتها بين المسالتين ، اذ كان تحقق الاستقلال يعنى لدى الغالبية انتصار الحركة الوطنية والحركة الديمقراطية، وانفتاح طريق الحرية والمساواة والرشد الاجتماعى والصدالة . وكان من المنطقى بهذا أن يركز الانتباه في كل قضية على اثرها في المسألة الوطنية ، وأن ينظر الى هذا الاثر كمغنم حال أو خطر وشيك ، بحيث يوضع المعارض لمطالبات الحركة الوطنية الاساسية من أية مسألة فرعية - يوضع موضع المعارض للهدف الوطنى ذاته . وبالمعنى التاريخى للموس في ظروف تلك الفترة ، نظر الى مسألة تمثيل الاقليات في ضوء تصريح ٢٨ فبراير ، وتحددت لدى القوى الوطنية المواقف منها بالموقف من هذا التصريح . وكان الامر بشكل عام على هذا الوضع لدى العناصر المعارضة للحركة الوطنية . على أن من هذه العناصر من وقف مع عدم تمثيل الاقليات ناظرا للامر من ناحية ايمانها بالقيم العلمانية ، مثل الكثير من أعضاء لجنة الدستور .

ويعرف بسعد زغلول رأى قديم أبداه ضد التمثيل الطائفى عند

مناقشته قانون الجمعية التشريعية الذي اقر هذا المبدأ . قال انه اذا كان من المفيد «تمثيل الطوائف المختلفة في المصالح المادية والاجتماعية» لان اهل كل مصلحة اعرف من غيرهم بما ينفعهم وما يضر بهم ، والمصلحة هي موضوع القانون ، اذا كان ذلك فان تمثيل «الطوائف المختلفة في الدين والمتحدة في تلك المصالح غير مفهوم» لانه عنوان على التفرق والاختلاف . ثم قال ان القبط لم يكونوا ممثلين في الهيئات النيابية القديمة «بالقانون» ولكنهم كانوا ممثلين «بالفعل» بثلاثة في مجلس شورى الفوائين وأربعة في الجمعية العمومية . ثم عاد يقول انه كان يكون مفهوما «ان تمثل الحكومة الفنون المختلفة لا الطوائف المختلفة» للاستفادة بآراء اصحاب هذه الفنون في المسائل الفنية ، ولان هذا يكون «أبعد من الشقاق وانفع لمجموع الامة من وجود اناس لا يمثلون الا الفوارق بينها » . ثم سخر من قانون الجمعية التشريعية الذي نص على تعيين هؤلاء الممثلين متساويين عن سبب اختيارهم بالتعيين لا بالانتخاب «ان الحكومة جعلت الطوائف المختلفة تشترك في انتخاب من لا يمثلها واعطت هي نفسها حق تعيين الممثلين لتلك الطوائف .. وهكذا يشتغل كل فريق بما لا شأن له فيه ، على حسب المبدأ الذي جرى القانون عليه» (٥٨) .

وقد سبقت الإشارة الى بعض ما كتبت الصحف المتصلة بالوقد والوفديون كسلامة ميخائيل ، فور إثارة الموضوع . وفي ١٢ مايو اصدر بياناً رسمياً ذكر فيه ان تمثيل الاقليات في الدستور ليس الا دعماً لمزاعم الانجليز لتسجيل الفروق في الدستور ، وان ليس في البلاد اقلية واكثرية ، ولا يدين القبط والمسلمون الا بدين الحرية والاستقلال ، وان الاتحاد والتضامن هما موضع اعجابه العالم بأسره ، ومن يروج لسياسة ملتر وكيرزن انما يروج لسياسة اعداء البلاد : ومصلحة الوطن تأبى تقسيم ابنائه فتحتل القيود المصطنعة محل الاخاء والمحبة ، « انهم لا يريدون يحكم الا بسوء فأحلدوهم » . ووقع على البيان أعضاء الوفد الموجودين في مصر ومنهم جورج خياط ومرقص حنا وواصف غالى .. وبهذا البيان طرح الوفد المسألة طرحاً سياسياً بحثاً في اطار صراعات الحركة الوطنية ضد الاحتلال (٥٩) .

وأدلى ووصاف عن هذا الموضوع بحديث الى البورص اجبشيان ، بان مصر لا تعرف اكثرية واقلية ، والقول بان القبط اقلية حكم عليهم بأنهم اجانب . ولن يكون في البرلمان الا احزاب سياسية بمعناها العصري . يكون القبط فيها مبشرين . ولم يكن القبط في أى وقت موضعاً لتشريع استثنائي ، بل عوملوا دائماً كمصريين يتمتعون بكافة الحقوق « حتى كان تمتعهم بها قبل الاحتلال احسن من تمتعهم بها بعده » . وليس في مصر الاجنس واحد كونه القرون المتعاقبة ، وامتزجت الدماء بقوة التوارث بما يقوى على أى فارق ديني ، كما امتزجت دماء الشهداء بعد ذلك . والامم تتكون بفضل جهادها ضد المستعمر كما هو الشأن في نشوء الولايات المتحدة . والحديث عن

الاقليات يعوق سير التطور . وإذا كان البرلمان يتكون من أحزاب سياسية فقط فلا ضير إلا يكون فيه قبطي . فلما سئل عن المؤتمر القبطي الذي انعقد في ١٩١١ قال انه «لم يكن الا غلطة سياسية لن يتجدد وقوعها» ، اذا كان كل طلب المجتمعين هو التعيين في الوظائف العليا ، وكانت دولة الاحتلال هي المانعة من ذلك لاجداث ثغرة في صفوف المصريين ، فكان الاضوبه ان تكون الحركة موجهة ضد الحكومة وقتها التي كانت واقعة في ايدى المحتل . وذكر انه كان هذا رايه ايامها (٦٠) . وفي اجتماع آخر خطب يقول ان الاحزاب في البرلمان لن تكون دينية بل «اجتماعية من صناعية وزراعية وتقابية» . فلامانع وانا قبطي من ان يرشحني حزب العمال» . (٦١) . وكتب راجب اسكندر احد كبار اعضاء الوفد يحذر من الفتنة ويهاجم دوس على اساس ان البرلمان ليس مجلسا دينيا (٦٢) .

وكان سلامة ميخائيل احد اقطاب الوفد وعضو لجنته المركزية في بعض فترات الثورة ، كان نجم هذه الحركة وخليفة فيها لسينوت حنا الذي يذكر نشاطه الواسع في ١٩١٩ ، والذي كان منغيا مع سعد زغلول وقاده الوفد في سيشل عندما صدر تصريح ٢٨ فبراير . هاجم سلامة توفيق دوس لاشتراكه في لجنة الدستور التي اجتمعت الامة على مقاطعتها ولم تقم الا على انقراض حرية الشعب ولم تشكل الا في ظل الاحكام العرفية ، وكان ينبه ان من الاصلح ان توجه جهود الامة لا الى هذه الوجهة ، ولكن الى النضال لعودة الزعيم العظيم وصحية ، وليس على القبط ان يخشوا من عدم انتخابهم بهذا ان يراهم مواطنوهم ثابتين على المبدأ ، ولا ضرر من عدم انتخابهم ، بل الضرر ان يمثلوا كاقلية فيوجدون في وسط عدائي (٦٣) . ووجه جهوده للثغرة لعقد الاجتماعات دفعا عن خطة الوفد وتمبئته لها . ويلحظ له اثر واضح في معظم الاجتماعات التي عقدت وقتها في القاهرة . كما يلحظ في ذلك نشاط فخري عبد النور في جرجا ونجيب اسكندر في نادى رمسيس واجتماعات القاهرة وكامل يوسف صالح في المنصورة ، وغيرهم من رجال الوفد .

وقد قدم محامو القاهرة عريضة نذرون فيها تمثيل الاقليات وقع عليها عدد كبير من القبط . وارسلت برقيات بهذا المعنى من طلبة مدارس التوفيق القبطية ومن الجمعيات القبطية في بور سعيد والبلينا ومنيا القمح ، وعقدت اجتماعات للقبط في طنطا والمحلة الكبرى وملوى واسيوط والبحيرة وجرجا وغيرها ، كانت توجه نداءات برفض التمثيل يوقع عليها قوائم تحوى عشرات الاسماء ، كما وجه احاديث بذات المعنى وكيل الشريعة القبطية في كل من طنطا وبنها وغيرها (٦٤) .

ودعا جميع القبط الوفدين وغيرهم في ١٨ مايو الى اجتماع بالكنيسة البطرسيّة يعقد صباح اليوم التالي . فحضره نحو ٥٠٠ قبطي بدأوا بالهتاف

لسعد زغلول والزعماء المنفيين ولسلامة ميخائيل ووليم مكرم عبيد . والقى فيه سلامة خطابين هاجم فيهما بدعة التمثيل الطائفي وضررها ، وحذر من الدعاة لها . وحكى للجمع من نفسه عندما كان يعمل بالقضاء وتقل من القاهرة الى ادفو جزاء على تشييعه للوفد ، فكان يقابل في سفره عند كل مدينة بالاستقبالات ، شعبية تقام له . وذكر كيف ان مرقس خنا انتخب نقيبا للمحامين ثلاث مرات متتالية ، وكذلك انطون ارقش السوري في بلدية الإسكندرية . ثم قال « انتم ممثلون تمثيلا فعليا في الوفد المصري والاغلبية لكم فيه ، يريدون ان يضيعوا عليكم هذا التمثيل المبني على شعور واستبداله بتمثيل غير قانوني » وارسل كامل صدقي الى الاجتماع بركة في هذا الشأن ، وتكلم انطون جرجس انطون وويصا واصف ، ثم الشيخ مصطفى القاياتي وغيرهم ، ثم صدر قرار الاجتماع يهاجم تمثيل الاقليات ويطالب بعودة الزعماء المنفيين والافراج عن المعتقلين السياسيين ورفع الاحكام العرفية ، مع النمك بوحدة مصر والسودان . فكان اجتماعا سياسيا كاملا في مضمونه (٦٥) .

انتهت مشكلة تمثيل الاقليات برفضها الجماهيري الواسع ، على نطاق المصريين عامة والقبط خاصة . وجاءت اللجنة العامة للدستور ورفضتها بالاغلبية في اقسطس . وكان غير صحيح ما قيل عن الجدل الذيثار بشأنها ، ان لم يتحقق في هذا الجدل ما كان يخشى منه من ان يقود الى محنة وتغلب العواطف ويهيج الاليم من الذكريات ، ان « حكمة الشعب المصري تلبي ان تفارقه ، وتأثير التطور الفكري الحديث لايزال ساريا بدرجة تدفع الرجعيين للتقدم الى صفوف الحداثيين ومناهج العصريين ، فنحن امة ناهضة .. » (٦٦) .

على ان اهم ما ينبغي استحضاره ، ان كان لهذه المسألة جانبان - كما سبقت الاشارة - احدهما يتعلق بالحركة الوطنية ضد الاستعمار ، والاخر يتعلق بالمسألة القومية ونمو جامعتها السياسية في مختلف المؤسسات . واذا كان رفض مبدأ تمثيل الاقليات يحقق نصرا في الجانبين . فهو في الحقيقة ليس انتصارا كاملا في اى منهما ، بل خطوة من خطوات النصر . والمسألة الوطنية لا تزال تحف بها المخاطر ، والمسألة الثانية لا تزال تحيط بها روااسب في الفكر السياسي والسلوك الاجتماعي .

واذا كان رفض تمثيل الاقليات يعنى نجاحا للنشاط السياسي للوفد ، وانتصارا على خصومه . ويظهر ايضا حجم الثقة التي كان يتمتع بها لدى الكتلة العريضة من الراى العام الفعال في مسائل السياسة ، كما يظهر حجم الثقة التي كان يتمتع بها التيار الذى يبنى الجامعة القومية فى قضايا السياسة والمجتمع لدى المثقفين . فقد كانت هذه الثقة تلقى على الوفد كمؤسسة سياسية وعلى الاتجاه القومى كتيار فكرى ، تلقى عليهما عبء

النسب بالمسالتين في طريق التحقيق الفعلى الكامل لاهدافهما . ان رفض تمثيل الاقليات لم يكن اساسه المزوف عن المساهمة في الشئون العامة للدولة ، ولكن كان اساسه ان الصفة المصرية العامة كافية لذلك ، وانها وحدها الخليفة بالمزج بين عناصر الامة وتحقيق المصرية مجتمعها ودولة وعلاقات . فكان الانتصار برفض تمثيل الاقليات يعنى من طلائع المطالبين به وعدا بتحقيق هذا الهدف ، في مواجهة سياسة الاحتلال وحلفائه المصريين من الناحية الوصية ، وفي مواجهة الرواسب الطائفية من الناحية القومية .

المراجع

- (٢٠١) مجلة الكاتب • يونية ١٩٧٠ • «طارق البشرى»
- (٣) تاريخ المفاوضات المصرية البريطانية • الجزء الأول • محمد شفيق غربال • ص ١١٠ •
- (٤) صحيفة الأخبار ١٦ مارس ١٩٢٢ (الوثيقة ٢٩ من الكتاب الأبيض) وكانت الصحيفة تنشر هذه الرسائل تباعا وهي ٣٥ رسالة • ثم نشرت كلها في كتيب اسمه « الكتاب الأبيض الانجليزى » ترجمة عبد القادر المازنى ، ولكن لم تتضمن الوثيقة (٢٩) في الكتيب النص الوارد في المتن رغم انه ورد بالصحيفة ورغم أن المازنى أشار في التمهيد أن الكتيب تجميع لما نشر في « الإخوان » • ولعل الرقابة على المطبوعات كانت اعترضت على نشر هذا النص في الكتيب به أنه تضمنت الى أهميته ، ولعله سبب آخر •
- (٥) صحف : مصر ١٢ مارس ١٩٢٢ ، النظام ٦ مارس سنة ١٩٢٢ ، الأفكار ٣ مارس سنة ١٩٢٢ •
- (٦) صحف : وادى النيل ٧ مايو ١٩٢٢ ، الوطن ٦ مايو ١٩٢٢ ، مصر ٧ مايو سنة ١٩٢٢
- (٧) صحيفة وادى النيل ٩ مايو ١٩٢٢ •
- (٨) صحيفة الوطن ٦ مايو ١٩٢٢ •
- (٩) صحيفة مصر ١٢ مايو ١٩٢٢
- (١٠) صحيفة وادى النيل ٣٠ ابريل ١٩٢٢ •
- (١١) صحيفة وادى النيل ٤ ، ٢٧ ابريل ١٩٢٢ •
- (١٢) صحيفة النظام ١٦ مارس ١٩٢٢ • مقال « السيد علي » صاحبها •
- (١٣) صحيفة مصر ٥ مارس ١٩٢٢ •
- (١٤) في أعقاب الثورة • الجزء الأول • عبد الرحمن الرافعي ص ٥٣ • ويراجع كذلك مقال أحمد وفيق في اللواء الجديد ١٧ مايو سنة ١٩٢٢ كنوع من كتابات الحزب الوطنى في هذا الشأن •

- (١٥) صحيفة الأخبار ٥ مارس ١٩٢٢ .
- (١٦) صفح ١٩٢٢ وخاصة صحيفة «الاستقلال» . وكان من وقع على البيان هو عزيز مريم . كرتير الحزب .
- (١٧) صحيفة الوطن ٥ ابريل ١٩٢٢ .
- (١٨) صحيفة وادى النيل ١٧ مايو ١٩٢٢ . صحيفة الأذكار ١٥ ، ١٦ مايو سنة ١٩٢٢ .
- (١٩) بالنسبة لعزیز مريم يمكن الرجوع الى الفصل الخاص به فى « شخصيات ومراحل عمالية » لأمين عز الدين . والى « مذكرات فى السياسة المصرية » لمحمد حسين هيكل حيث تكلم عن نشأة الحزب الديمقراطى واتجاه مريم .
- (٢٠) صحيفة الاستقلال ٢٥ ابريل ، ١٠ مايو ١٩٢٢ .
- (٢١) صحيفة الأهرام ١١ مايو ١٩٢٢ . صحيفة الوطن ذات اليوم ، صحيفة الأهرام ١٩ مايو ١٩٢٢ .
- (٢٢) صحيفة وادى النيل ٢٠ مايو ١٩٢٢ .
- (٢٣) صحيفة الأهرام ٢٦ مايو ١٩٢٢ .
- (٢٤) صحيفتا الاستقلال والأهرام ٢٧ مايو ١٩٢٢ .
- (٢٥) صحيفة مصر وغيرها ٣ يوتية ١٩٢٢ .
- (٢٦) صحيفة الاستقلال ، ٣ يونيه ١٩٢٢ .
- (٢٧) صحيفة الأهرام ٢٣ مايو ، ٨ يونيه ١٩٢٢ .
- (٢٨) صحيفة الاستقلال ١٣ يوتية ١٩٢٢ .
- (٢٩) صحيفة الاستقلال ١٦ مايو ١٩٢٢ .
- (٣٠) صحيفة الوطن ١٠ ، ١٩ مايو ١٩٢٢ .
- (٣١) صحيفة الوطن ٢٩ ابريل ، صحيفة الاستقلال ٢ مايو ١٩٢٢ .
- (٣٢) صحيفة وادى النيل ٢٧ ابريل ١٩٢٢ .
- (٣٣) صحيفة مصر ٢٨ ابريل ١٩٢٢ .
- (٣٤) صحيفة وادى النيل ١٠ مايو ١٩٢٢ .
- (٣٥) مضابط اللجنة الفرعية (المبادئ) ص ٤١ ، ومضابط اللجنة العامة ص ١٠٨ .
- (٣٦) صحيفة الوطن ٢٨ ابريل ١٩٢٢ .
- (٣٧) صحيفة الوطن ١٠ ، ١٣ ، ١٦ ، ٢٢ مايو ، أول يوتية ١٩٢٢ .
- (٣٨) صحيفة الوطن ١٧ مايو ١٩٢٢ .
- (٣٩) صحيفة مصر ١٢ ، ١٨ مايو ١٩٢٢ .
- (٤٠) صحيفة مصر ١٢ ، ١٨ مايو ١٩٢٢ .
- (٤١) صحيفة وادى النيل ١٥ ، ١٦ يوتيه ١٩٢٢ .

- (٤٢) صحيفة الأخبار ٣ يولية ١٩٢٢ .
- (٤٣) مضابط اللجنة العامة للدستور ص ١١٠ ، وصحيفة مصر ١٤ مايو ١٠٠ يولية ١٩٢٢
- (٤٤) صحيفة مصر ٢٠ مايو ١٩٢٢ ، صحيفة الوطن ١٦ . ١٧ يولية ١٩٢٢ وصحف أخرى .
- (٤٥) صحيفة الوطن ١٩ مايو ١٩٢٢ .
- (٤٦) صحيفة الأخبار ١٢ مايو ١٩٢٢ .
- (٤٧) مقال من فريد ابراهيم جرجس فى صحيفة وادى النيل ٢٤ مايو ١٩٢٢ ، وآخر باعضاء قبلى بذات الصحيفة ١٥ يولية ١٩٢٢ .
- (٤٨) صحيفة المقطم ٢١ مايو ١٩٢٢ .
- (٤٩) صحيفة الأخبار ١٥ . ١٧ مايو ١٩٢٢ .
- (٥٠) صحيفة الأخبار ١٢ مايو ١٩٢٢ .
- (٥١) صحيفة الأهرام ١٨ مايو ١٩٢٢ .
- (٥٢) صحيفة اللواء المصرى ١٥ ، ١٦ مايو ١٩٢٢ .
- (٥٣) صحيفة الوطن ١٦ مايو ، صحيفة النظام ١٤ - ٢٣ مايو ١٩٢٢ .
- (٥٤) مضابط اللجنة العامة للدستور ص ١٠٨ .
- (٥٥) صحيفة الأهرام ١٣ يولية ١٩٢٢ .
- (٥٦) مضابط اللجنة العامة للدستور ص ١٠٩ .
- (٥٧) صحيفة الوطن ٢٢ مايو ١٩٢٢ .
- (٥٨) صحيفة النظام أعادت نشر مقال سعد فى أكتوبر ١٩٢٠ .
- (٥٩) نشر البيان فى صفح ١٢ مايو ١٩٢٢ .
- (٦٠) نشر فى اليورس اجبشيان فى ٣١ مايو وترجم فى صحيفة الأخبار فى ٢ يولية ١٩٢٢
- (٦١) من خطاب له بالكنيسة البطرسية فى ١٩ مايو ١٩٢٢ .
- (٦٢) صحيفة الأخبار ١٤ مايو ١٩٢٢ .
- (٦٣) صحيفة الأخبار ١٨ مايو ١٩٢٢ .
- (٦٤) الصحف اليومية من ٢٠ مايو الى ١٥ يولية ١٩٢٢ وخاصة الأخبار والنظام ، الأهرام ٢٧ مايو ، وكتيب صدر باسم «برامة الاقباط من طلب تمثيل الاقليات» على غلافه اسم سلامة ميخائيل وصورة .
- (٦٥) صفح ١٩ ، ٢٠ مايو ١٩٢٢ ، وكتيب «برامة الاقباط » .
- (٦٦) صحيفة مصر ٨ يولية ١٩٢٢ .

المجالس النيابية

المجالس النيابية

صدر دستور ١٩٢٣ خاليا من أى حكم يتعلق بالتمثيل النسبى للأقليات ، ومتضمنا كافة الاحكام الخاصة بكفالة المساواة فى الحقوق للمصريين جميعا ، بصرف النظر عن الدين أو الجنس أو اللغة أو غيرها ، مع حرية الاعتقاد الدينى وحرية ممارسة الشعائر الدينية . وقد سبقت الإشارة الى أن رفض مبدأ التمثيل النسبى دل على مدى الثقة الشعبية فى مستقبل التطور القومى للنظام الديمقراطى ، وجاء انتصارا للوفد على خصومه وأعداء الحركة الوطنية انديمقراطية . كما كان يظهر حجم الثقة التى كان يتمتع بها الوفد والتيار القومى الذى ينهى الطائفية فى مجال النشاط السياسى لدى الكتلة العريضة من الراى العام الفعال فى مسائل السياسة . كما سبقت الإشارة الى موقف غالبية القبط داخل الوفد وخارجه من رفض مبدأ التمثيل النسبى للأقليات ، وكان ذلك يعنى نجاحا سياسيا لمصر مجتمعا ودولة ، وانتصارا للحركة الوطنية الديمقراطية ضد التفرقة والتمييز . وبطبيعة الحال لم يكن هذا الانتصار نهاية المطاف ، انما كان يقتضى أن يختبر الانتصار والثقة به فى التطبيق العملى للموس ، سيما فى المعارك الانتخابية . وهذا يقتضى البحث فى تبنى الوفد والأحزاب المختلفة للموقف القومى الجامع فى معارك الانتخاب ، وصدى هذه المواقف لدى الجماهير . مما يتفرد ببيانه هذا القسم من الدراسة . ويلحظ فى هذا الأمر عاملان :-

أولا : الواضح من تتبع الشواهد التاريخية الخاصة بفترة وضع دستور ١٩٢٣ ، أن رفض مبدأ التمثيل النسبى للأقليات ، لم يرض دعاء التفرقة وفى مقدمتهم الانجليز ، وأنطوا منه على غيظ شديد ، وترهبوا فرص المستقبل ان تجيء بما يؤدى الى إثارة الموضوع من جديد . ويلحظ أن مستر هرسمورث وكيل وزارة الخارجية البريطانية قد أجاب على سؤال وجه اليه بمجلس العموم وقتها ، أجاب بأن السلطات البريطانية

في مصر قد قامت غير مرة بحماية الاقليات ، وانها ستوالى تقديم هذه الحماية في المستقبل لمن يحتاجون اليها ، وانه مهما كانت خطة القبط اليوم (اى رفضهم حماد الانجليز لهم) فانهم كانوا يتوقون الى هذه الحماية سنة ١٩٠٧ (١) . وعبرت المورنينج بوست عن غيظها من رفض القبط تمثيل الاقليات ، قائلة ان من ايد منهم التمثيل النسبى انما نان فريقا صغيرا ولكنه يتصف بالشجاعة ، ولكن الغالبية منهم رفضته لانها خافت من التعبير عن رايها بصراحة ، ثم حرضت الصحيفة السلطات البريطانية بالتدخل المباشر قائلة «الظاهر انه يجب انقاذ القبط من ضعفهم . لقد احتفظت انجلترا في تصريحها السابق (٢٨ فبراير) بمسألة الاقليات . ولا ريب ان الحكومة البريطانية تقول - اذا احتج الاقباط وقالوا انهم لا يريدون ضمان التمثيل النسبى - انه ليس للحكومة البريطانية ان تكره الحكومة المصرية على منح هذا الامتياز . ولكن مثل هذه الخطة تكون خيانة قاسية لاقلية دينية .. ومن الخطر السماح للجنة (لجنة الدستور) ان تبت نهائيا في مسائل لم تتم تسويتها بعد بواسطة الحكومتين المصرية والبريطانية ..» (٢) . اما الاجبشيان جازيت فقد حرصت ان تبذر بذور الشك لدى القبط في موقفهم ، وقالت ان تركيا كانت قد حرصت على تمثيل الاقليات المسيحية في دستور ١٨٧٦ ، ولكنها عادت فرفضت مبدأ التمثيل النسبى في دستور ١٩٠٨ ، وظهر ابان صدور هذا الدستور الاخير حماس شديد لمبدأ المساواة الكاملة ، وانتخب في غمرة الحماس مسيحيون كثيرون في اول انتخاب ، ولكن الحماس مالبت ان انطفأ ، وقل المسيحيون واليهود في المجلس النيابى حتى تلاشوا ، ثم اشارت بخبت الى انه لم تعد مسألة اقلية في تركيا «بفضل المدايح» التى حدثت ، «ولانخال ان المصريين الذين ينظرون باهتمام الى مسألة تمثيل الاقليات بلهاء بعد الذى راوه في تركيا ..» (٣) .

ثانيا : من اهم الابواب التى انفتح بها باب الرجاء لاثارة مسألة التمثيل النسبى في المستقبل من جديد ، هو ما يترتب على نشاط بقايا اتجاه الجامعة الاسلامية والدعوة التى اثارها مؤيدو هذا الاتجاه حول بعض احكام الدستور . وقد سبقت الاشارة الى انه فور اعلان استقلال مصر بعد تصريح ٢٨ فبراير ، صدر قانون وراثة العرش واشترط فيمن يكون وصيا على العرش (اذا كان الملك قاصرا او غير رشيد) ان يكون مصرية مسلما . واعتبر دعاة التمثيل النسبى هذا النص من احكام التمييز الدينى للمسلمين ، ومن ملامح اضعاف الطابع الدينى على الدولة ، وتحدث عن ذلك محمود عزمى وصحيفة «الوطن» وغيرهما . وبعد هذا قدم الشيخ محمد بخيت مفتى الديار المصرية وقتها وعضو لجنة الدستور ، قدم اقتراحا الى هذه اللجنة بالنص في الدستور على

أن يكون دين الدولة هو الاسلام : ووافقت اللجنة على هذا النص . ولم يستطع ذوو الاتجاه القلتائي من اعضائها أن يعارضوه . وصدر به الدستور فعلا . وقد علقت صحيفة «الوطن» عن ذلك بقولها «ان هذا عامل قوى من عوامل التفريق كنا في غى عنه . لانه بفتح أمام المصريين أبواب الإخذ والرد مما يؤدى الى التفرقة المرة التى يختون وخرعها . الا يطمون أن البلاد وان تكن أكثريتها اسلامية إلا أن فيها العدد ، نواثر الذى لا يستهان به لا يدينون بالاسلام» وذكرت أن هذا النص يتعد بالدستور عن الانظمة الحديثة التى تفصل بين الدين والسياسة ، كما يشير مسألة هامة ، وهى انه اذا كان ثمة سلطة تشريعية أوجد الدستور لها «مصدرا» (أو مؤسسة تقوم بها) هو الملك والبرلمان ، وسلطة تنفيذية أوجد لها الدستور «مصدرا» هو الملك والوزارة ، وسلطة قضائية لها «مصدر» هو القضاء ، اذا كان ذلك فان النص على دين للدولة يوجب ايجاد «مصدر» له والاعتراف بالسلطة الدينية ، ومصدر السلطة الدينية المعروف فى الاسلام هو «الخلافة» ، وهو مصدر يخرج عن دائرة السلطات التى يجب النص عليها فى الدستور (٤) . وكانت الصحيفة تعنى بهذه الإشارة الى أن النص المذكور يقضى الى اقامة نوع من العلاقة الخاصة مع دولة الخلافة وهى تركيا ، وهذا أمر يخرج عن نطاق الدستور .

وظهر ذات الاتجاه السابق عندما قررت لجنة الدستور اطلاق حرية الاعتقاد الدينى ، وعندما قررت نصا مؤداه « ليس لوطنى مصرى أن يحتج بأحكام دينية المنخلص من أداء الواجبات المفروضة عليه كوطنى أو جندى » ، فأنبرى الشيخ محمد شاكر يدحض هذين الاقتراحين ، وقدم الى لجنة الدستور (وكان عضوا بها) تقريرا يعارضهما نشره فى الصحف . وقال ان الاقتراح الاول يشجع الملحدين على إعلان الحادهم ، وينفى تقييد النص بقصر ممارسة الحرية على الأديان والملل المعترف بها . أما الاقتراح الثانى فقد هاجمه بشدة قائلا انه يعنى أن المسلم لا يحق له الاحتجاج بأحكام الاسلام . اذا تعارضت مع الواجبات المفروضة عليه كجندى ومواطن ، وان معنى هذا النص انه اذا عذت ، محالفة عسكرية بين مصر وبريطانيا (وهو ما يتوقع ان تسفر عنه المفاوضات) ، وبريطانيا لاتزال تحارب « الدولة العليا صاحبة الخلافة العظمى » فقد يكون من مقتضى ذلك أن يقاتل الجندى المصرى المسلم خليفة المسلمين . ويقال أن شيخ الأزهر أيضا عارض فى وجود هذا النص بالدستور ، الا أن الشيخ محمد بخيت صرح بأن هذا النص « لا يمس ديننا ولا يخرج عقيدة » فكتب الشيخ شاكر بطالب الشيخ بخيت بان يكذب هذا التصريح ، فلما لم يفعل هاجمه الشيخ شاكر بشدة ، واقترح أن يستبدل بهذا النص نص آخر هو «لا يجوز للحكومة أن تفرض على الامة المصرية واجبات وطنية أو جنسية تتعارض مع احكام الدين الاسلامى الذى هو الدين الرسمى

الحكومة المصرية . « (٥) وواضح ما يعنيه موقف الشيخ شاطر من وجوب ان تكون الصدارة للجماعة الدينية ، وان تكون لها الاولوية على الجماعة الوثنية . وكان حديث الشيخ شاطر جزءا من اتجاه عام يؤكد على الوحدة الدينية كأساس للجماعة السياسية . والواضح ان خطر هذا الاتجاه كان يكمن فيما يشهد من تمييز سياسى بين مختلف الأديان ، وهو فى تمييزه المسلمين كجماعة سياسية ، انما يشير رد فعل مماثل بالنسبة للأقليات الدينية وخاصة القبط . ويفتح السبيل لان تعلق نبرة التأكيد على الوجود الذاتى للأقليات الدينية كجماعات سياسية ، ما دام ان الدائرة السياسية التى يرسمها لا تشملهم . ويمكن ان يتصور اثر هذا الاتجاه فى المعارك الانتخابية وفى تدخل الدين كعامل من عوامل الترشيح ، وفى اختيار المرشحين - مسلمين او غير مسلمين لمن يمثلوهم . واستغلال أى من القوى السياسية المتصارعة لهذا العامل اذا وجدت فى استغلاله كسبا سياسيا عاجلا لها ، ايا كان مدى الضرر منه مستقبلا .

اولى المعارك الانتخابية :

ما ان صدر الدستور فى ابريل سنة ١٩٢٣ حتى بدأ الاعداد للمعركة الانتخابية لتشكيل مجلس النواب الاول ، واستمرت حتى ١٢ يناير ١٩٢٤ . ومن الجلى ان الصراع فى الانتخابات يتم بين الاتجاهات السياسية المختلفة ، ولكن من الجلى ايضا ان الصراع فيها تتعدد جوانبه ، ويمكن الا يقتصر على الاتجاهات السياسية التى يمثلها المرشحون . لان التنافس فى النهاية يكون بين مرشحين محددين بذواتهم ، واذا كان كل منهم يمثل اتجاها سياسيا ، فقد يكون لاي منهم صفات او تحيط به عوامل اجتماعية او تاريخية او شخصية تؤثر فى موقف الناخبين منه فضلا عن اتجاهه السياسى . ويمكن ان تستغل هذه الصفات او العوامل من المتنافسين للتأثير فى موقف الناخبين . تأكيدا للاتجاه السياسى او على خلاف منه ، ويمكن ان تستغل العواطف المختلفة للجماهير فى هذا الشأن . ولا شك ان الحجة الأساسية لطالبي التمثيل النسبى ان الجماهير تدخل الدين كعنصر من عناصر اختيار المرشحين .

وكانت الحجة الأساسية لرافضى التمثيل ، ان الاتجاه السياسى هو الحاسم فى اختيار الجماهير بصرف النظر عن الانتماء الدينى للمرشح . وبهذا كانت المعركة الانتخابية هى خير ما يفصل فى صحة أى من هاتين الدعويتين ، وكانت محالا للفحص الاجتماعى للموقف الجماهيرى العام فى الدوائر المختلفة ، بالنسبة لمدى تأثيرها بالعامل الدينى فى اختيارها السياسى لممثليها فى المجلس النيابى .

وكانت المعركة الاولى تدور فى الاساس بين الوفد الذى يقود الحركة

الوطنية وبين الاحرار الدستوريين . والواجب تتبع ما اثير فى هذه المعركة وما تلاها بشأن المرشحين القبط وبالنسبة لموقف الجماهير . والحاصل ان الوفد شكل - من بداية المعركة الانتخابية - لجانا عامة فى المدن والبنادر والاقاليم ، لتنظيم حركة الانتخابات واخيار المرشحين وتعبئة الجماهير حولهم ، وكوت كل من هذه اللجان العامة لجانا فوعية للاشراف على اوجه النشاط المختلفة فى الانتخابات كالمسائل المالية ومسائل الدعوة .. الخ . وتكونت هذه اللجان - على عادة تشكيلات الوفد كلها - على اساس مصرى جامع بغير تفريق بين مسلم وقبطى . فمثلا كان رئيس لجنة اسيوط بشرى حنا وسكرتيرها العمام اسماعيل مجدى ، وجمعت كامل خنسيه ومحمود درويش وناصف ويصا ومراد ثابت وحامد جودة ومحمد ابو الوفا . وكانت هذه اللجنة هى من اختيار مرشحي الوفد. لداراتى البندر والمركز ، فاختارت للاولى سينوت حنا والثانية محمود بسيونى . وشكلت فى بنى مزار لجنة كان من بين اعضائها محمود زكى عبدالرازق والقمص حنا غبريال(٦)، كما كان بلجنة الأزبكية جندى عبدالملك ودكتور رمزى جرجس ودكتور سلامة عوض ومحمود خطاب وعوض حسنين (٧) . وهكذا فى غالب اللجان حسبما يظهر من تتبع ما نشر فى الصحف عن تشكيلها . ويبدو ان وجود القبط فى سائر اللجان الانتخابية كان شائعا وعاما ، والا لما خصت صحيفة الوطن لجان الحزب الوطنى بالاسكندرية بانتقادها لخلوها من قبطى واحد . ولو كان وجود مثل هذه اللجان شائعا لما اقتصرت لجان الحزب الوطنى بالنقد ، ولوجهت النقد العام الى الطابع الغالب فى اللجان كلها. وقد عاتب البعض صحيفة الوطن على نشرها هذا النقد ، قائلا انه كان الاولى ان ينبه المشرفون على تلك اللجان بالامر ولا ينشر عنه شيء الا اذا رفضوا (٨) . وتقدم الوفد فى الانتخابات بقيادةه الشيطيين بصرف النظر عن ديانتهم . كما حرص فى بعض اللجان ان يتقدم اليها بمرشح ليس له فى الدائرة المرشح لها عصبية عائلية ولا موطن شخصى، وذلك مثل ويصا واصف الذى يرشح بالطرية (دقهلية) رغم انه من ابناء وسط الصعيد وتيس له مصالح مادية بهذه الدائرة التى رشح فيها . وكان هذا الاسلوب الذى اتبعه الوفد كثيرا يؤكد على الاتجاه السياسى للمرشح بصرف النظر عن الدين او العصبية العائلية او المصالح المادية او الموطن الاقليمى . وسترد امثلة لذلك فيما بعد .

اما الاجرار الدستوريون فقد اعدوا خطتهم للانتصار على الوفد ، على اساس ما يتمتع به انتصارهم من عصبية عائلية فى اقاليمهم او مصالح مادية . باعتبار ان غالب هؤلاء الانتصار من صفوة اصحاب الملكيات الزراعية فى الريف . وللهذه النقطة اهميتا فى التركيز على الانتماء الاقليمى وفى احياء رواسب الافكار التقليدية والخلافات المحلية القديمة وفى تركية العواطف الدسنة . وقد كانت الخطة العامة للاحرار انهم رفعوا ايضا ضد الوفد شعار « اختيار

الكفاء « ، باعتباره أن لديهم صفوة من المنحعبين ومن اصحاب الكفايات الفنية في
الهنر المختلفة ومن كبار الموظفين والوزراء السابقين . وهاجموا الوفد على
أساس أنه حزب ليس له برنامج سياسي ويعتمد على الاثارة . ولكن الوفد
رد على شعار « النفاية » بشعار « الاكفاء المخلصين » ، وقال ان برنامجه هو
تحقيق الاستقلال ، ووضح من سر الحركة ان كانت شعارات الوفد نعني
موسى التنت ما القاه الاحرار وظهر التأييد الشعبي الكاسح له . فلم يعد
للاحرار الا ان يتحصن مرشحوهم بعصبيتهم العائلية في اقاليمهم . ونضج هذا
على السياسة العامة للحزب بالنسبة للتفرقة الدينية .

وقد ظهر عن الاحرار نفعة هجوم على القبط بسبب ارتباط غالبيتهم
بالوفد ، وعمدوا على الترويج بان القبط يميلون لمصالحهم الذاتية ويؤثر
بعضهم بعضا حرصا على السيطرة حيث يتمكنون من ذلك ، وان اقطاب الوفد
من القبط يستغلون الوفد في السيطرة على الآخرين . وظهرت هذه النفعة اكثر
ما ظهرت في صحيفة « الكشكول » السياسية الاسبوعية الفكاهية التي كانت
تناوى الوفد وتروج للاحرار الدستوريين . وبسبب صفحاتها اخبارا
واحداثا قصد بها السخرية من زعماء الوفد القبط والقول مثلا بانهم يجهلون
اللغة العربية ويستبدون بالعمل داخل الحزب (٩) . نشرت الصحيفة مرة
تحت عنوان « مجلس قروي ام مجلس ملي » تذكر ان انتخب لمجلس قروي
ابنوب عدد من الاعضاء اسمتهم وكلهم من القبط ، وعجبت كيف يتأتى هذا
بغير تعصب . وكان تنشر حوارا اقرب الى المرحية الفكاهية المسلسلة تملؤه
بالهجوم على الوفد والسخرية من رجاله ، فقالت مرة ان واصف بطرس غالي
رجل مهتم بالادب لا شأن له بالسياسة وان اعضاء الوفد سنة ١٩٢٠ عجبوا
من اختياره عضوا به ، واسمت وبصا واصف وسينوت حنا وجورج خياط
« بتوع مؤتمر اسيوط المشهور له في سرهم مسألة اقلية واكثرية ودرسموا
خطة يضمونها بها التسلط على اعمال الوفد وتسير دفة القضية المصرية » ،
وان هؤلاء هم من اتنع واصف غالي بالانضمام الى الوفد ، وانه منذ دخل
الوفد بدا الصراع بين سعد والاعضاء الآخرين (العدليين) ، ونفخ وبصا
واصف في هذه الفرقة ، وبعد ان كان الوفد يضم ٣ من القبط و ١٢ من
المسلمين ، صار بعد الشقاق يضم ٦ من القبط و ٣ من المسلمين ، ثم ذكرت
الصحيفة « ان اليوم الذي ترى فيه الاكثريتها انها هضمت حقوقها وتسلطت
في رقابها قوة الاقلية يكون يوما شره مستظيرا . » (١٠) .

واطرد الهجوم على القبط في الوفد مع ارتفاع موجة لمركة لانتخابية ،
وقيل انهم يريدون الاتهام نصف العاصمة في الانتخابات ، وانهم يطالبون باجر
عن وطنيتهم يتمثل في مقاعد البرلمان (١١) ، وتردد الحديث عن تكتل الناحيين
القبط تأييدا لمرشحين القبط ، وهوجم سينوت حنا واخوه بشرى حنا
على أساس انهم كانوا من انصار التفرقة سنة ١٩١٠ ، كما هوجم راغب

أسكندر الذي رشحه الوفد في دائرة أشمون (المنوفية) ضد عيسوى باشا زايد ، ومكرم عبيد الذى اتهم بأنه كان من انصار مشروع ملتر عندما وعده الانجليز بان يكون « ارل مدير (محافظ) قبطى » ، وتردد الحديث عن « ظواهر التعصب » فى اللجان الانتخابية التى يكثر فيها القبط (١٢) . وزادت هذه النغمة علواً باتهام القمص سرجيوس بأنه هاجم الاسلام في إحدى محاضراته ، وبانقول بان ابطال مؤتمر اسيوط (المؤتمر القبطى ١٩١١) يتريعون فى بيت الامة و « تعمل الافليات على شق وحدة الامة بالاستئثار بمصانحها واعتبار الاكثرية كما مهملاً.. » ، وان القبط احتلوا الوفد وحاربوا به الاقلية والاكثرية ، وانهم يهددون اذا لم ينجحوا فى الانتخابات بالعودة الى مبدأ التمثيل النسبى ، والويل للاكثرية اذا خسر القبط فطالبوا ببقاء الانجليز . كما اثير اتهام الموظفين القبط بالتحيز لأصحاب عقيدتهم من ذوى الحاجات ، وان القبط فى القضاء والنيابة العامة ينتصرون للمتهمين القبط بعدم القبض عليهم وسرعة الافراج عنهم . وكان من الواضح ان هذه الحملة تهدف الى تحويل الصراع الدائر من صراع سياسى الى صراع طائفى ، او بالاكل اضعاف الصفة الطائفية على هذا الصراع . وقد كان رجال الوفد جميعا يهاجمون الاحرار ويكشفون مواقفهم الماثونة للحركة الوطنية، ومن رجال الوفد فى ذلك ويصا واصف وسينوت حنا وسلامة ميخائيل ، فكانت « الكشكول » تلقى الصفة الطائفية عليهم وتقول انه ليس لهؤلاء القبط أن يهاجموا اعيان المسلمين (اى الاحرار الدستوريين) ويتهموهم بالمرور عن الوطنية ، مصورة الصراع بأنه صراع بين القبط واعيان المسلمين (١٣) . وعن « الكشكول » اخذت صحيفة « النرايست » الانجليزية التى قالت فى هجومها على الوفد انه خضع لإشراف القبط الذين لا تزيد نسبتهم البعدية الى المسلمين عن ١ : ١٣ ، وكذلك فعلت التايمز (١٤) .

وفى يولية ١٩٢٣- خطب حافظ عفيفى، أحد أقباط الاحرار الدستوريين وصاحب امتياز صحيفة الحزب « السياسة » ، خطب يهاجم كبار رجال الوفد من القبط ويشكك فى مدى اخلاصهم للحركة الوطنية وسابق اعتذارهم عن الاشتراك فى الوفد . واذ كان من نشاط الوفد منذ ١٩١٩ الدعوة فى المساجد الى اتباعه السياسى ، فقد عملت « السياسة » على انتقاد هذا العمل اثناء المعركة الانتخابية لان المساجد بيوت للعبادة فقط ، فلما خطب سلامة باخذ المساجد مهاجماً الاحرار ، كتبت « السياسة » تقول انها تكره ان يعتلى سلامة ميخائيل منبر رسول الله (١٥) .

واستغلت « الوطن » باتجاهها المناوئ للوحدة الوطنية ، هذا الاتجاه وعادت الى الدعوة للتمثيل النسبى للاقليات (١٦) ، وعملت على تخويف القبط من آثار اللهجة القارضة التى يهاجم بها رجال الوفد (ومتهم القبط الوفديون) الاحرار الدستوريين ، قالت « ان هذه اللهجة ليست مما افننا

نحن الاقباط أن نخاطب به اخواننا في كل عصور التاريخ ولا يجوز ان نتخذها لهجة لنا على الاطلاق . . ان كلمة جارحة من فم أحد الاقباط موجهة الى أحد عظماء المسلمين توزن بميزان خاص ، لا كما لو كانت صادرة من فم غيرهم . . » ، فإذا كان أمثال عدلى يكن وحسين رشدى وعبد الخالق ثروت مخطئون «فليس مطلوباً منا نحن الاقباط أن نحرر ورقة اتهامهم» (١٧) وأرادت الصحيفة بذلك أن تقرر عزل القبط جميعاً عن ميدان الصراع السياسى الدائر وقتها وان تفرض عليهم سياحا من الانعزال عن الحياة العامة الوطنية ، فيكون وضعهم أشبه بوضع الجاليات الأجنبية . وقد نشرت «الكشكول» هذا المقال كاملاً مساهمة منها في اذاعته . وكانت «الوطن» تحاول أن تؤكد دائماً أن التميز الطائفى أمر حاصل وواقع ظاهر فى المعركة الانتخابية، وأن هذا يقتضى العودة للمطالبة بمبدأ التمثيل النسبى . ولكنها اعتمدت في هذه الدعوى على مايحاول الاحرار اثارته من جو عام في هذا الشأن ، ولم تجد من نشاط الوفد ما يؤيدها الا القول بأن حديث رجال الوفد من الدعوة لاتحاد القبط والمسيحيين تدل على وجود الفوارق بينهما . ولم تجد مثلاً واقعياً تسوقه الا قولها أن الوفدين قد قصبوا عند انتخاب أحد القبط في لجنة شيخة البرجاجة بالمنيا (١٨) .

والذى يمكن ايضاحه هنا ، أن مرشحي الاحرار الدستوريين الذين كانوا يعتمدون أساساً على العصبية العائلية والروابط الاسرية في الاقاليم ، كانوا ينساقون الى استخدام الفوارق الدينية في خصامهم مع مرشحي الوفد ، كلما وجدوا أن ثمة فائدة لهم في ذلك . وقد واجه سينوت حنا ومكرم عبيد هذا الامر في دوائرهم الانتخابية بالسيوط وقنا ، كما واجهها رافق اسكندر في اشمون . وكان منطق الاحرار في هذا الشأن واضح ، لان الاعتماد على العصبية يفضى الى استحداث التعصب ، وتتخذ الدعاية الانتخابية على ايدى هؤلاء وضع الاعتماد على الروابط المحلية والشخصية وتعلو هذه الروابط على الرابطة الوطنية العامة التى يعتمد عليها الوفد في الاساس ويكاد يستخلصها لنفسه باعتباره حزب الحركة الوطنية ودعوة الاستقلال . والاعتماد على العصبية يقتضى تزكية الفوارق بين المواطنين وبث الاثارة العاطفية بينهم للابهام بقيام روابط أخرى غير الرباط السياسى الوطنى العام ، وذلك مادام هذا الرباط الاخير يكاد يستخلصه الوفد لنفسه باعتبار اجتماع الجماهير كلها تقريباً على مطلب الوفد السياسى .

ويلحظ موقف الاحرار الدستوريين هذا ، أكثر ما يلحظ ، في ردود الوفدين عليهم . وقد نددت صحيفة «البلاغ» الوفدية بمثيرى الفوارق الطائفية ، واتهمت الاحرار بأنهم الموعزون باثارتها في الصحف الانجليزية ، وأشار الى ذلك رجال الوفد في خطبهم ومؤتمراتهم الانتخابية . قال مكرم عبيد في إحدى كلماته «بقيت لى كلمة اخيرة فى تلك الدسيسة المنكرة التى

يقوم بها المستعمرون في هذه الايام للتفريق بين المسلمين والاقباط ..
(والحقيقة انهم) أشقاء لان امهم مصر وابانهم سعد زغاوله .. » ، وتحدث
عن درس الوحدة الوطنية الذي علمته مصر للعالم وللشرق خاصة ، وحكى
انه عندما خرج « العداليون » على الوفد صار القبط غالبية في قيادته ، فذهب
مكرم الى سعد زغلول منبها الى هذه الملاحظة فغضب منه سعد وقال « اني
لا اعرفك انت ولا اخوانك كاقباط بل انتم مصريون وكفى » (١٩) . وخطب
عازر جبران في احتفال عيد النبروز بأسبوط قائلا ان المشكلة ان اعداء
الوفد لا يرضيهم تأييد غالبية القبط للوفد (٢٠) . ولغير هذين كلمات عدة
في هذا الشأن .

وقد عاد سعد زغلول من المنفى اثناء المعركة الانتخابية . ووصل
الاسكندرية في ١٧ سبتمبر ، وكانت اول خطبة له في القاهرة يوم ١٩
سبتمبر ، استهلها بقوله انه ليس خالق النهضة المصرية الحديثة ، وانما
هي قديمة تبدأ من عهد محمد علي ، وكان للحركة العربية فضل فيها
عظيم ، وكذلك تلسيد جمال الدين الافغانى واتباعه وتلاميذه ، وكذلك
مصطفى كامل ومحمد فريد ، ومن ثم اتت النهضة الاخيرة على اثر نهضات
سابقة . ثم عرج على موضوع الوحدة الوطنية قائلا ، « ان النهضة الاخيرة
امتازت على سابقتها بأن اوجدت هذا الاتحاد المقدس ، بين الصليب والهلال
(تصفيق) هذا الاتحاد الذي ارجو مصر جميعها ان لاتهاون فيه فانه فخار
هذه النهضة وهو عمادها .. وهو الذي اضطرب له خصومنا اذ اسقط
من ايديهم حجة كانوا يعتمدون عليها كلما اردنا تحرير رقابنا من النير الذي
وضعه في اعناقنا . يقول خصومنا اننا حماة الاقلية فيكم لأنكم قوم
متعصبون فلا بد من ان تبقى بينكم لحفظ العدل فيكم !! .. هذه الحجة
سقطت باتحادكم ، ولكنهم الآن انتهزوا فرصة الانتخاب ليشتبوا الانقسام
فيكم فاحذروا هذه الدسيسة واعلموا انه ليس هناك اقباط ومسلمون
ليس هناك الا مصريون فقط . ومن يسمنهم اقباطا كانوا ولا يزالون انصارا
لهذه النهضة . وقد ضحوا كما ضحيتم وعملوا كما عملتم وبينهم افاضل
كثيرون يمكن الاعتماد عليهم . فاحسبوا التراب في وجوه اولئك الدساسين
الذين يفرقون بين مصريين ومصريين . ان لا امتياز لواحد على آخر الا
بالاخلاص والكفاءة . فيهم اجسامنا وفيهم من هو افضل من كثير منا .
اقول هذا لاني اقول الحق ويجب على زعيمكم ان يقول الحق . لقد برهنوا
في موطن كثيرة على اخلاص شديد وكفاءة .. نادرة وأفتخر (انا الذي
شرفتهم على بدعوتي زعيمكم) بانى اعتمد على كثير منهم ، فكلمتي ووصيتي
فيكم ان تحافظوا على هذا الاتحاد المقدس ، وان تعرفوا ان خصومكم يتميزون
غيظا كلما وجدوا هذا الاتحاد متينا فيكم (تصفيق) ، ولولا وطنية في الاقباط
واخلاص شديد لتقبلوا دعوة الاجنبى لهدمتهم ، وكانوا يفوزون بالجاء
والمناصب بدل المنفى والسجن والاعتقال ، ولكنهم فضلوا ان يكونوا مصريين

معدبين محروسين من المناصب والجاه والمصالح يسامون الحسف ويذوقون الموت والظلم على أن يتنونا محميين بأعدائهم وأعدائكم . هذه المزيه يجب علينا أن نحفظها وأن نفيا دائما في صدورنا ، واني افتخر كل الافتخار كلما رايتكم متحدين متساندين فحافظوا على اتحادكم ...» (٢١) . وفي ٢٣ سبتمبر زار سعد دار البطريركية القبطية وخطب هناك قائلا «أن الاتحاد أساس نجاحنا وعماد مستقبلنا ولا فرق مطلقا بين مصرى ومصرى» . وقال انه يسه أن تكون مقاعد البرلمان مملوءة بالاكفاء سواء كانوا مسلمين أو أقباط (٢٢) .

وقد جرت انتخابات الدرجة الاولى في ٢٧ سبتمبر وانتخابات الدرجة الثانية في ١٢ يناير ١٩٢٤ . وانتصر الوفد انتصارا ساحقا ، ونجح من رشحهم أو من انضموا اليه جميعا ، مسلمين كانوا أو أقباطا . ولم يظفر الاحرار الا بستة مقاعد ، والحزب الوطنى الا بأربعة .

الانتخابات التالية :

جاءت المعركة الانتخابية الثانية فى اثر الاولى ، وجاءت الثالثة فى اثرهما . ومن المعروف أن وزارة الوفد سقطت فى نوفمبر ١٩٢٤ وتولى أحمد زيور رئاسة وزارة تضم الاحرار وانصار الملك . حلت مجلس النواب القائم فى ٢٤ ديسمبر واجرت انتخابات جديدة فى ١٢ مارس ١٩٢٥ ، فلما اجتمع المجلس الجديد وظهر أن غاليته مع الوفد وسعد ، صدر قرار بحله فى ذات يوم انعقاده وبفى الحكم بغير برلمان حتى عام ١٩٢٦ ، اذ خرج الاحرار من وزارة زيور ، وتحالفوا مع الوفد وجرت الانتخابات الثالثة فى ١٢ مايو ١٩٢٦ .

ولا يكاد يلحظ خلال هذين الانتخابين اللذين أجريا فى ١٩٢٥ و ١٩٢٦ ، أن ثار فى ايها مسألة المسلمين والقبط . والشواهد التاريخية المتاحة لهذه الفترة خالية من اشارة الى هذا الامر ، الا ما ذكرته «الوطن» من اشتباك بين انصار مرقس خنا وانصار يوسف سليمان (وهو قبطى أيضا) عند الكنيسة المرقسية بعد الاحتفال بعيد الفطاس فى ١٩٢٥ ، وانتقدت «السياسة» استعمال بيوت العبادة فى التظاهر السياسى وتشجيع «الشباب الطائش» على الهياج . ولا يعد هذا الحادث أن صح من مظاهر الاثارة الطائفية كما يبدو واصحا . ولا يظهر من مطالعة «مصر» و «الوطن» خلال هذه الفترة أن ورد بأى منهما اشارة لناحية طائفية تتعلق بالانتخاب ، وذلك رغم ما يلحظ بشكل عام على الصحيفتين من شدة حساسيتهما لأى حادثة أو واقعة تتعلق بهذه الناحية وله بطريق غير مباشر ، ومن ثم يكون سكهتهما دليلا راجحا على خلو الساحة السياسية من اثارة تتعلق بالمسلمين والقبط

في الانتخابات . كما يلحظ خلو صحف الوفد وخطب رجاله من التعرض لهذا الامر ايضا .

ولعل من اسباب هذا الهدوء الكامل . انه في انتخابات ١٩٢٥ استقطب الصراع بين الدعم البوليسى واجراءات القمع التى مارستها حكومة زيور ضد الوفدين . وبين سفاومة هؤلاء . فكان جهد المعادين للوفد الا يخوضوا ضده معركة سياسية حرة مفتوحة : ولكن أن يصلوا أساسا بالقمع والاضطهاد والتزيف الى نسب النتيجة : فلم يجد هؤلاء حاجة ماسة لهم في إثارة النعرات الطائفية أو العواطف الدينية أو العصبيات العائلية . أما بالنسبة لانتخابات ١٩٢٦ ، فقد تمت على أساس ائتلاف بين الوفد والاحرار . ووزعت معظم الدوائر الانتخابية بين الفريقين ، وبعض المقاعد للحزب الوطنى . فخلت الانتخابات من التنافس اللود بين الخصوم .

واستمر برلمان الائتلاف قائما حتى ١٩٢٨ . اذ توفي سعد زقول في اغسطس ١٩٢٧ وتولى مصطفى النحاس زعامة الوفد ، ثم سقطت وزارة عبد الخالق ثروت الائتلافية ، وشكل النحاس الوزارة ، وحل محلها وزارة من الاحرار الدستوريين عطلت الحياة النيابية حتى اواخر ١٩٢٩ . ثم سقطت واعيدت الحياة انيابية وتكونت وزارة برئاسة عدلى يكن للاشراف على اجراء الانتخابات الرابعة ، وجرت الانتخابات في ٢١ أكتوبر ١٩٢٩ . وقرر الاحرار مقاطعة هذه الانتخابات وكسب فيها الوفد كسبا ساحقا . وكانت هذه المعركة الانتخابية من اهم ما اثير فيه مسألة التفرقة الطائفية على يد الاحرار الدستوريين .

موقف الاحرار الدستوريين :

ان للاحرار الدستوريين وضع فريد في السياسة المصرية منذ العمل بدستور ١٩٢٣ . ومن هذا التاريخ استمروا اكثر من عشر سنين يتنقلون كالمطارى الفزع لا يجدون لهم مستقرا . طالبوا بالاستقلال الشكلى في ١٩١٨ وساهموا في انشاء الوفد ، فخرج مطلب الاستقلال من ايديهم ثم خرج الوفد عليهم ، ودافعوا في لجنة الدستور عن «حقوق الامة» الدستورية فلنا منهم انهم «الامة» ، واملا منهم في امكان القضاء على الوفد لتخلص لهم الامة ، فلم يظفروا من نايبى الامة في اول انتخاب الا بسنة مقاعد من ٢١٤ مقعدا (٢٤) . وظهر لهم انهم فاقدون للتأييد الشعبى الذى يختص به الوفد دونهم ، واثبتت تجربة الانتخابات الحرة انهم لابد فاشلون ، واضطروهم هذا الى التمكن لمبدأ «الحرية الدستورية» الذى ادعوه . فشازكوا زيور - والملك من ورائه - في تزيف انتخابات ١٩٢٥ واستعمال اساليب البطش والقمع اثناءها ، ففشلوا ايضا ونجح الوفد . وكان الدستور الذى ساهموا في اعداده هو ذاته الذى اسماه عبد العزيز فهمى بعد انتخابات ١٩٢٥ إنه

توب فضفاض . ولم يستطيعوا الحكم في ١٩٢٨ الا على اساس التعطيل الرسمي للحياة النيابية . هؤلاء الاحرار هم ذاتهم الذين كان اسلافهم في حزب الامة من اول من صقل مفهوم الجامعة الوطنية المصرية ، ضد تبعيه مصر لتركيا . وفي مواجهة ومفهوم الخلافة والجامعة الاسلامية . وبعد ثورة ١٩١٩ اذا بهذه الجامعة المصرية تتبلور حول الوفد لتكون حريبا عليهم .

ومن جهة علافة الاحرار بالملك ، فقد وقفوا على خلاف معه طالبين الحد من سلطاته عند اعداد الدستور ، ولكنهم في ١٩٢٥ اضطروا الى التحالف معه ضد الوفد . ثم وجدوا أن التحالف لا يؤتى ثماره لصالحهم بل لصالح الملك من دونهم . عندما ابدوا بعض الحقوق الديمقراطية استخلصها الوفد من دونهم ، وعندما ابدوا سلطة الاستياد استخلصها الملك دونهم ، واستفاد الملك من وجودهم في وزارة زيور لتقوية نفوذه على حسابهم ، وانشأ لنفسه حزبا أسماه حزب الاتحاد يناقسه على الحكم ويعمل على الانفراد به من بعد . فخرج الاحرار من وزارة زيور والتفوا مع الوفد .

وظل الائتلاف هادئا حتى توفي سعد زغلول ، ووقف الوفد ضد مشروع المعاهدة الذي اعدته ثروت مع الانجليز ، فسقط ثروت وتولى النحاس رئاسة الوزارة الائتلافية ، وظهر للاحرار انهم صاروا اصحاب اضعف السهمين في الائتلاف القائم فتآمروا عليه فانفض ونولوا الحكم وحدهم . وظهر ان ليس لهم سند من برلمان يقام على اية صورة ، ودلتهم التجارب السابقة على أن الوفد ينبغي في الانتخابات لو أجريت حرة كما حدث في ١٩٢٤ ، وينجح ايضا . وان كان بنسبة اقل - لو أجريت غير حرة كما حدث في ١٩٢٥ ، وينجح ايضا لو ائتلفوا معه وقسمت الدوائر بين الطرفين كما حدث في ١٩٢٦ . . فصاروا على يقين من انهم طريدو هذه المؤسسة . وعطلوا الحياة النيابية سنة ١٩٢٨ لان ذلك هو الضمان الوحيد لا استمرار حكمهم الذي اطلق عليه صراحة حكم « اليد الحديدية » . ولكنهم سقطوا بعد نحو عام ونصف . وقد كان الانجليز يؤيدونهم وأجرى محمد محمود مباحثات مع هندرسون أسفرت عن مشروع معاهدة . ولكن الانجليز بقدر رغبتهم في ابرام المعاهدة لفظوا حكم الاحرار ليعود الوفد ويحاولون ابرام المعاهدة معه ، لانه وحده - بنفوذه الشعبي - الكفيل بمنح المعاهدة قوتها التنفيذية . هنا ايضا وجد الاحرار ان السياسة الانجليزية تتنكر لهم وتضحى بهم في النهاية . ولم يجدوا لهم موضعا بعد سقوط وزارتهم الا ان يقاطعوا الانتخابات ويتركوها لخصومهم . ولم يجدوا لهم في النهاية سلاحا يطعنون به الوفد ، الا اثاره التفرقة الطائفية واستجداء المشاعر الدينية للمسلمين ، بعد اذ صاروا في مأزق سياسي يهدد مستقبلهم السياسي كله ، وبعد اذ لم يجدوا لهم قاعدة سياسية يمكن التعويل عليها ، فليبحثوا عن هذه القاعدة في مجال العصبية والتعصب الطائفي .

وكان الاحرار الدستوريون . هم خلفاء من بلوروا في مفتتح القرن العشرين مفهوم الجامعة المصرية في مواجهة الخلافة الاسلامية ، وكانوا يضمون صفوه من اكثر المفكرين المصريين استناره ورشدا ودعوة لبناء القومية المصرية ، هم من وقف ضد سعى الملك وراثه الخلافة الاسلامية بعد الفائها في تركيا ، سنة ١٩٢٤ ، فأصدر الشيخ على عبد الرازق كتاب « الاسلام واصول الحكم » يناقش الاساس الدينى لفكرة الخلافة بحسبانها حكم الفرد تدعمه الشريعة الاسلامية ، ويؤكد زمنية السلطة السياسية ويرفع الطابع الدينى عن الحكومات المستبدة . وكان الشيخ على عبد الرازق من ابرة كبيرة تعتبر من اعمدة الاحرار الدستوريين ، وكان الحزب ذاته قد وقف مع الشيخ يظهره ضد بطر المالك به ، ففصم تحذاه مع الملك ن وزارة احمد زيور ، وعرفت من قبل مواقف عبد العزيز فهمى وغيره بلجنة الدستور ضد انتمثيل النسبى للاقليات ، ومواقف طه حسين المماثلة على صفحات الجرائد . ولكن كانت كل هذه المواقف تنضم رصيذا للمؤسسة الوطنية والديمقراطية الاساسية وهى الوفد ، مادام ان الوفد هو من يقود التحرر ويعمل على الاستقلال . ومادام ان هذا الرصيد ينضاف الى مكاسب « الامة » ، وان « الامة » ليست الاحرار الدستوريين كما ظنوا عند وضع الدستور ، ولكنها الحركة الوطنية التى يقودها الوفد . فلم يجد الاحرار فى اواخر ١٩٢٩ سندا يمكن الاستناد عليه الا الاثارة الطائفية وتزكية روح التعصب . وللضرورات السياسية وللمصالح واحكامها . وبدأوا يمارسون هذه السياسة ضد الوفد منذ اذنت الظروف السياسية بخروجهم عن الحكم ، وفى منتصف ١٩٢٩ تقريبا . ويمكن تلخيص هذه الخطة فيما يلى : -

اولا : كان احد الخطوط الاساسية للدعوى الاحرار، ان القبط يسيطرون على الوفد ويعملون من خلاله على صيغ مصر بالصيغة القبطية ، وان قادة الوفد المسلمين يستسلمون لفئة من القبط . ومن هذا المنطلق حاولوا تفسير مواقف الوفد ، مفتشين فى كل قرار او موقف وفدى عن عنصر « المصلحة القبطية » ، المصلحة المنافية لمصالح المجموع . قالت صحيفة « السياسة » . « ان الآف الاقباط هم الذين يتحكمون فى امور ملايين المسلمين عن طريق الوفد المصرى . . » ، وانه اذا كان الرسول قد اوصى مسلمى مصر بقطبها خيرا ، فأولى بالقبط اليوم أن يستوصوا بالمسلمين (٢٥) . وتقول « ان وليم (مكرم عبيد) ومن اليه (القبط) هم الوفد ، والنحاس ومن اليه (المسلمون) هم التابع . » وتسخر من فخرى عبد النور قائلة انه يحيى ليالى رمضان بتلاوة القرآن فى بيته ، حتى اذا انصرف القراء « دعا القسيس فطهر البيت من آثارة التلاوة والزيارة » (٢٦) .

وقد فسر الاحرار معارضة الوفد لمشروع معاهدة محمد محمود ... هندرسون ، بانها معارضة يقودها القبط فى الوفد لغرض فى انفسهم ، هو

الا تصل مصر الى اى اتفاق مع بريطانيا - حرصا على بقاء نصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢ الذى تتمسك فيه بريطانيا بحق حماية الاقليات في مصر - وحرصا على الا تسقط هذه الحماية من ايدى الانجليز فيصير القبط تحت رحمة المسلمين (٢٧) . وقد كتب توفيق دوس (لم يكن عضوا بالاحرار وقت كتابة هذا المقال وان عرف تعاطفه معهم) مقالا في صحيفة الديلى تلجراف قال فيه ، ان ثمة من ينهم الملك بأنه ضد المعاهدة . وأنه «حينما عدت الى مصر وجدت تهمة مماثلة ضد الاقباط ولاسباب مشابهة، اعنى ان الاقباط ان يشعروا بالطمأنينة بعد انتقال الجيوش البريطانية الى قناة السويس، وانهم من اجل هذا السبب يناوون المعاهدة من صميم قلوبهم .. » ، ثم انكر عن القبط هذه التهمة (٢٨) . وذكرت « الوطن » ان الاحرار الدستوريين هم اصحاب هذه الاشاعات .

وفسر الاحرار سياسة الوفد عند عودته الى الحكم ، الخاصة باقصاء كبار الموظفين المعادين له والموالين للاحرار ، فسروها بأنها سياسة قبطية لاقصاء المسلمين عن الوظائف الكبيرة دعما لنفوذ القبط . وكان ممن يهاجمهم الوفد وقتها عبد الفتاح صبرى وكيل وزارة المعارف . واحد كبار موظفى تلك الوزارة لارتباطهما بسياسة الاحرار ولشدة ما كانوا يتخذونه من اجراءات ضد مظاهرات الطلبة ابان حكم الاحرار . ولكن الاحرار فسروا هذا الموقف الوفدى « ان وليم واخوانه يكرهون ان يروا ابناء المسلمين يتعلمون ويرتدون ، ولا يسيعون ان يروا هؤلاء ابناء ينافسون ابناء طائفتهم في ميدان العلم . ومن مبادئهم التى يعملون لها ان يبدلوا اقصى ما فى طوقهم لتعليم ابناء طائفتهم مع العناية بتجنيب ابناء المسلمين ، ومن هنا يحقد وليم وشيعته الخاصة على الاستاذين عبد الفتاح صبرى بك وعلى عمر بك لانهما نفذا السياسة الحكيمة التى لا تعرف هذه الاغراض .. » ، ثم عقيت قائلة « والنحاس باشا الابله لا يفهم هذا ولا يفطن اليها . » (٢٩) . وهكذا عمل الاحرار على تحويل كافة القضايا السياسية المطروحة وقتها الى قضية واحدة اوجدوها اصطناعا ، وهى الصراع بين القبط ويمثلهم الوفد فى رأيهم ، وبين المسلمين ويعمل الاحرار على التحدث باسمهم .

ثانيا : لما بدأت المعركة الانتخابية ، اعلن الوفد عن مرشحيه ، فهاج الاحرار يعلنون ان القبط هم من استبد بالترشيح ، رغم ان عدد المرشحين القبط لم يكن يزيد عن ١٠٪ من عدد مقاعد مجلس النواب (٣٠) . ويظهر من - شواهد هذه الفترة ان الاحرار رغم مقاطعتهم الرسمية للانتخابات ، اثاروا النعرة الطائفية فى كل دائرة رشح الوفد فيها قبطيا ركان للاحرار فيها عصبه . حدث ان خطب مكرم عبيد وردد الحديث النبوى الشريف الذى يوصى المسلمين بالقبط خيرا ، فاشتد هجوم « السياسة » عليه لأنه يخرج المسلمين ويرغمهم على « تأييد مرشح قبطى ضد مرشح مسلم .. » ، وبهذا

يفتح الباب امام « انجلترا المسيحية » للابقاء على حماية الاقليات (٣١). وعلى سبيل المثال فان لجنة الوفد المركزية بالاقصر اذاعت نداء للناخبين تحثهم فيه على تأييد مرشح الوفد توفيق أندراوسي الذي ناب عنهم في جميع الانتخابات السابقة ، وحذرتهم من دسائس من يشيرون التفرقة الدينية . وحذرت لجنة الوفد بقوص من يدسون ضد زكي ميخائيل وحذرت الناخبين من خطر التعرّض للطائفية التي يدعو اليها خصوم الوفد (٣٢) .

ويحكى عباس العقاد انه زار مع رجال الوفد دائرة طهطا ، « وكانت طهطا احدى الدوائر التي دس فيها الأحرار الدستوريون روحهم المسموم وفتنتهم الخبيثة ، فحاولوا التفريق بين المسلم والقبطي في اعتبارات الوطنية . وهم صفر القلوب من الدين والوطنية على السواء ... » ثم قال ان كان من اكبر انصار المرشح الوفدي القبطي الشيخ محمود عنبر شيخ المعهد الاسلامي بطنطا . وقال في حديث آخر « لم يكن ذلك السلاح القذر مقصورا على المرشحين في دوائرهم لو في مقابلاتهم الخاصة فيقال انه جرم يقترفونه في السر يخجلون منه في العلانية .. بل كان سلاحا مكشوفاً يشهره جماعة الحزب الوطنى والأحرار الدستوريين في الصحف والخطب والنشرات ويلحون فيه الحاحا يضاعف شره ويزيد في صمته انهم يراءون به ولا يخلصون . » (٣٣) . ويظهر كثيرا من صحف الوفد ان الأحرار كانوا يوزعون منشورات صريحة تدعو الى التفرقة بين المسلمين والقبط ، حتى قبل استقالة وزارة محمد محمود (٣٤) .

ثالثا : انتهت الانتخابات بفوز الوفد وتشكيله لوزارته . وبقيت حملة الأحرار الدستوريين عليه وعلى القبط وزادت حدة . وقد حدث بعد وفاة سعد زغلول ان طرح اقتراح باقامة ضريح له يكون عنوانا لشورة ١٩١٩ وللنهضة المصرية التي اعقبتها ، وتقرر ان يبنى الضريح على طراز فرعونى يرمز الى الوطنية المصرية ، ويصير - كما يذر العقاد - عنوانا للوطن المصرى ذا أسلوب مناسبه للآثار ولجد تلك الايام (٣٥) . ونسى المشروع لما تولى الأحرار الوزارة ثم أعيد احياؤه بعد فوز الوفد . وفتش الأحرار في هذا الامر عن عنصر التفرقة الدينية ، ليكون مناسبة للاثارة الدينية ضد القبط والوفد . بدعوا بالقول انهم يعارضون هذا الطراز من الناحية الفنية والمعمارية ، لأن ضخامة البناء ذي الطراز الفرعونى تتطلب اتساعا في مساحة الارض لاتتوافر في المكان المختار له بجوار منزل سعد . ثم قالوا ما دام سيبنى الضريح من مال الدولة فلا وجه لقصره على سعد ، انما يبنى ضريح لزعماء مصر جميعا ولا يكون على الطراز الفرعونى . ثم قالوا انه اجدر بالتشييد ان يبنى باسم سعد مستشفى مثلا يكون نافعا . ثم عرجوا على الاثارة الدينية قائلين أن التشييد بالطراز الفرعونى غير مفهوم ، وان مكرم عبيد هو من يتشبث به لانه « يتخذ حتى القنون وسيلة لغايات خاصة لا يجهلها أحد ، وأداة لآرب

سياسة » . ثم عمقوا الاثارة قائلين ان اقامة الاضرحة على الطراز الفرعوني امر غير مألوف عند المسلمين . لأن الطراز الفرعوني طراز وثنى ، والواجب على من يتولى الحكم « ان يخدم عقيدة الجماعة ودين الدولة » . . وفي هذه الامة اربعة عشر مليوناً من المسلمين ، ودستور الحكم فيها ينص على أن دين الدولة الاسلام . فليس يصح أن يقام عمل عام على قاعدة تخالف دين الدولة . وان تنفيذ المشروع يتم باملاء من مكرم واذعان من النحاس « وأنف دين الدولة راغم » . ثم زادت اللهجة شدة ، تنعى على الوفد استخفافه بالعاطفة الدينية للمسلمين ، وتنزع عن « بعد زغلول صفته الوطنية بقولها ان سعدا رجل مسلم تربي في الازهر ومات على الاسلام وكان يحمى الاسلام من كيد الكائدين . ومن الامتحان للدين الاسلامي أن يبنى له ضريح وثنى . ثم قالوا ان الاسلام في خطر وان الهجوم عليه يشتد ، والقبط في الوفد اما متعلقون للدين أو مفسحون للطعن عليه والاستخفاف به . ثم عملوا على تعبئة العواطف الدينية ودعوة رجال الدين الى التحرك ضد هذا الامر الجليل (٣٦) .

وأخيراً : نعب الاحرار تصرفات الوزارة الوفدية ، يحملون على صبغها بالصبغة الدينية وصبغة الصراع السياسي كله صبغة دينية بحتة . وكانت وزارة الوفد قد قررت اخراج عدد من كبار الموظفين الضالعين مع الحكومة السابقة ، وهو اجراء عرفته مصر في غالب التغييرات الوزارية الحزبية ، تجريه كل حكومة لتضمن اتساق الجهاز الاداري مع سياستها ، أو على الأقل تقلل من تنافره معها . ولكن الاحرار عملوا على تفسير هذا الاجراء على انه طرد المسلمين وبقاء على القبط . وتحدثوا عن نسبة عدد القبط في الموظفين المطرودين وفي الوظائف الحكومية عامة . فلما عينت الحكومة مستشاراً قبطياً في المحاكم المختلطة ، هاجت « السياسة » قائلة أن عدد المستشارين القبط في هذه المحاكم قد صار اثنين والمسلمون اربعة فقط ، وهو يتخطى النسبة العددية للقبط (٣٧) .

وأحالت انوزارة الوفدية بعض رجال السلك السياسي الى المعاش فاثارت الصحيفة ذات الاعتراض قائلة ان وزراء مصر المفوضين قد صار تصفهم من القبط . فلما أحالت الوزارة الى المعاش اربعة عشر من وكلاء الوزارة وكبار الموظفين . وكان غالبيتهم من رجال الاحرار الدستوريين أو المرتبطين بهم أو بالملك ، مثل رشوان محفوظ وكيل وزارة الزراعة وابراهيم دسوقي اباطة مدير مكتب رئيس الوزراء السابق وعبد السلام الشاذلى مدير البحيرة ومحمد سعيد لطفى مدير القلوية ومحمد حيدر مدير قسم النظار والحفر . هلل الاحرار وكبروا لان جميع المحالين الى المعاش من المسلمين وليس فيهم قبطى واحد . واستدلت من ذلك على نزعة التمييز ضد المسلمين لدى الوزارة الوفدية التى يسيطر عليها القبط . وكان تفسير الاحرار لهذا الاجراء على : نوجه السابق ظاهر التعسف لما عرف عن الموظفين المطرودين من

ارتباط بالاحرار ، لأن الاحرار لم يضربوا مثلاً واحداً لمسلم اخرج ولم يكن معادياً للحكومة الجديدة أو لقبطى بقى وكان مؤيداً للحكومة السابقة . وكان كل ما استندوا اليه حجة صورية . هي أنه ما دام لم يطرد موظف قبطى فاما ان يكون الاجراء المتخذ قد صدر عن نوعية طائفية واما أن يكون اعترافاً من الحكومة الجديدة بأنه لا يوجد قبطى سىء .

خامساً : ارتقى موقف الاحرار من الهجوم على سياسة النوفد وتفسيرها تفسيراً قبطياً ، ومن الاثارة ، الى محاولة وضع ضيافة نظرية لموفهم . فتجاوزوا الاثارة الدينية والعاطفية الى المطالبة بصياغة مؤسسات الدولة واجهزتها على اساس وجود اقلية واكثرية دينيتين ، لا بالنسبة للتمثيل النسبى في البرلمان فقط ولكن بالنسبة لأجهزة الدولة المختلفة . مع محاولة لوضع اساس ديبى طائفى للدولة . وقد كتبت « السياسة » اعنف واخطر ما يكتب في هذا الشأن بعنوان « التمثيل النسبى للأغلبية .. هذا ما يفكر البعض في المطالبة به » . وصاغت في هذا المقال فكراً سياسياً جديداً ومتكاملاً للاحرار على اساس مبدأ التفرقة الدينية . وهو فكر انتكست به « السياسة » على كل ما دعا اليه مثقفو الاحرار وأسلافهم مثقفو حزب الأمة منذ بداية هذا القرن . ولعل اكثر المواقف تبايناً يظهر من مقارنة موقف الاحرار في ١٩٢٥ عندما آروا الشيخ على عبد الرازق في دعوته التزمنية الحكم فى الاسلام ، وبين هذا المقال الاخير الذى يقول « جاء وقت كانت الامم الاسلامية فيه تنظر الى .صر على انها البق بلاد الاسلام لقيام الخلافة الاسلامية فيها . وكان التفكير جدياً في أن تكون هى دولة الخلافة ، وان كان هذا لم يقع ، فليس ثم ما ينفى أن يحدث في المستقبل . فان مصر ليست دولة من دول الاسلام فحسب ، وتكتفى الى هذا ارقى البلاد الاسلامية واعلاها وارسخها قدما في المدينة وابعدها سمعة في العالم ، وأخلق بها بعد أن يتحقق لها استقلالها أن تصبح أقوى الامم ايضاً واقدرها على حفظ مكانة الخلافة .. » ، ثم قالت انه مما يتنافى مع هذا الواقع أن يكون ممثلو مصر في الخارج (الوزراء المفوضون) من غير المسلمين ، وان يقال أن الاغلبية الساحقة من أبناء مصر وهم مسلمون لا يصلحون لتولى المناصب الكمية ، رغم أن الدستور ينص على أن دين الدولة الاسلام . وأنه يجب لتوثيق علاقة مصر بالدول الاسلامية أن يكون ممثلوها في الخارج مسلمين كما يكون ممثلها في الحبشة قبطياً . ثم عرجت على نقطة اخرى هي أن البعض طالب عند وضع الدستور بأن يكون للأقليات تمثيل نسبى ، وكانت حجته هي الخوف من أن يحقق الظلم بالأقلية ، ولكن الامر صار الآن على عكس ذلك ، اذ جرف نفوذ الاقليات الآن كل شيء وطفى وصار سلطانهم هو الأعلى مما يحقق به الغبن على الاكثرية ، وان لهذا الوضع آثاره الوخيمة «والرأى العام لم يعد يخفى اشمئزازه من هذه الحالة» (٣٨) . وبهذا حاول الاحرار أن يطرحوا من جديد مطلب التمثيل النسبى ، لا لكن يتبناه القبط ١٠٢ كانت محاولة ١٩٢٢ ، ولكن لكى

يتبناه المسلمون . وتحذروا كثيرا عن أن حقوق الاغلبية مهضومة تلتهمها الاقلية، وأن واجب الاغلبية «أمام الواقع المشاهد» أن ترفع الصوت عاليا مطالبة بحقوقها الكاملة ٢٦٠ . ثم كتب الدكتور محمد حسين هيكل . وكان رئيس تحرير صحيفة «السياسة» المسئول ، كتب بنفى تهمة التعصب عن حزبه قائلا ان كل ما يهدف اليه الاحرار أن يجلبوا البلاد الخطر يوم تجد الاكثرية أن القبط يمكنون بالحكم . فيكون يوما تصيبا وكارثة وطنية .

ومن هذه المواقف ظهر ان المصلحة السياسية للاحرار كانت هي النافذة على كل عناصر التنوير في فكر مثقفيهم . الذين كان لهم دورهم العام في تطور الفكر المصري . على ان الحزب اسرف على نفسه وعلى اعضائه بهذه السياسة الجديدة . فاضطر ابادير حكيم عضو الحزب (وهو نبطي) الى الاستقالة منه . ونشر استقالته في الصحف واصفا سياسة الاحرار في التفرقة بانها انتحار سياسي لهم ، وقال انه حاول اثناء الامر داخل الحزب وكتب الى محمد علي علوبه سكرتير الحزب طالبا اليه ذلك . فلم يجب الى طلبه (٤٠) . وكتب عبد المجيد ابراهيم صالح يحاول أن يخفف من وقع هذه الحملة ، فقال بمنطق كبار ملاك الارض أن تسامح الاحرار الدستوريين مشهور لان نصف «مديرى اعمالهم الخاصة والمؤتمنين على ادق امرارهم واموالهم من الاقلية المحترمة» وأن الاحرار ابرياء من وصمة التعصب الدينى (٤١) . وعملت صحيفه «مصر» على حث القبط المنتهين الى الاحرار على أن ينزكوا هذا الحزب الذى يضرهم نار الفتنة (٤٢) . ولكن بقى الاتجاه الفالسب في الاحرار - فى هذه الايام - مصرا على موقفه وأن البلاد يتهدها خطر اجتماعى وقومى مما اسموه بسياسة الوفد التى تفضى الى افناء الاكثرية الدينية من المسلمين فى الاقلية القبطية .

دور الوفد :

لم يقف الوفد ساكنا ازاء هجمة الاحرار . وقد كان معه تأييد شعبى عريض وايمان به كحزب يعمل على تحقيق الاستقلال وبناء الديمقراطية . وكان له رصيد نضال سنين عثرا منذ الثورة ، ورصيد جهده البناء فى تشييد الوحدة الوطنية طوال هذه السنين ، وكان معه خبرة العمل السياسى والكفاح الوطنى الديمقراطى ، ضد الانجليز والملك والاحرار جميعا . كما كان بناؤه الحزبى وتنظيماته تنسجم مع رنضه للتفرقة الدينية وزعمه تمثيل الجامعة السياسية الوطنية ، ولاعضائه المسلمين والقبط جميعا خبرتهم ضد محاولات التفرقة الدينية وقدرتهم على مغالبتها . وكانت سياسة الوفد فى هذا الشأن هى ذاتها سياسته ايام سعد . وفى حياة سعد كان النحاس سكرتيرا للوفد ، وكان مكرم مقربا من سعد ، ثم صار النحاس خليفة لسعد ومكرم سكرتيرا للوفد ، وقادة الوفد هم من المسلمين والقبط .

وعندما تساءلت «السياسة» عن سبب ارتباط القبط بالوفد موجه
انهم يسيطرون عليه من دون المسلمين . وان نفوذهم ازداد طغيانا بعد وفاة
سعد ، ردت «مصر» تقول ان القبط يلتفون حول الوفد لانه وكيل الامة
المكافح من اجل استقلالها ولانه «أول مجهز على الفوارق الطائفية» وأول
ماقت للنزعات القديمة وأول من حفر قبر المواردة للتعصب الدينى ... » .
وان ليس من اضطهاد او تضيق بقادر على فصل القبط عن المسلمين . ولان
القبط فى الوفد تقدرهم الامة قدرهم (٢٣) . وكتبت نقول ان الاشرار
الدستوريين بسببهم الاخيرة يضررون بمجموع الامة ويظهرون ان لم يبق لهم
خطة ، الا التفريق بين أيمانها وايمان الصدور من الناحية الطائفية لشن الامة
الى شقين . وعندما قال الاحرار ان حكومة الوفد فصلت كثيرا من الموظفين
الكبار ليس بينهم قبطى واحدا ، عقت «مصر» بأن السبب يرجع الى عدم
وجود مدير (محافظ) قبطى . وأن الاحرار لا يصدر عن ايمان حقيقى بما
يزعمون من عمرة على الدين . فهم يتكلمون عن طغيان القبط فى الوفد
ولا يشارون الى طغيان الانجليز فى مصر ، ويعتبرون القبط على وجهه
الخصوص هم اعداء الاسلام ، ويفضون النظر عن نشاط البعثات التبشيرية
الكاثوليكية والانجيلية الأمريكية ، ويعتبرون القبط وحدهم هم المسيحيين من
دون هذه البعثات الاجنبية ، ثم اتهمت الاحرار بأنهم أكثر من روج للالحاد فى
مصر (٢٤) . وكتبت «البلاغ» وغيرها من صحف الوفد تنبه المصريين الى
ما اعترى الاحرار من ارتداد عما سبق أن زعموه لانفسهم من انهم دعاة
التجديد والنقد ، بعد اذ صاروا يطالبون بالتمثيل النسبى للاكثرية والاقلية
لا فى البرلمان فقط ولكن فى الوظائف العامة ايضا (٢٥) . وسخر الجميع من
محاولة الاحرار تحويل مسألة « الطراز الفرعونى » لفريخ سعد زغلول الى
مسألة دينية .

وواجه رجال الوفد ومرشحوه فى الانتخابات الدعاية الدينية ضد القبط
حيثما وجدت فى دوائر الاقاليم ، وكانوا يوزعون المنشورات التى تواجه هذه
الدعاية وتهاجم الاحرار . ويظهر من تتبع هذا الامر أن الدعاية الدينية ضد
القبط لم تكن ذات تأثير هام ، وقد أسمرت نتيجة الانتخاب عن نجاح من
رشحهم الوفد منهم . وكانت التقاليد اعممية فى صالح هؤلاء المرشحين ،
وكثير منهم سبق أن مثل دائرته الانتخابية فى الانتخابات الثلاث السابقة ،
وكان الانتماء السياسى هو ما عليه المعول أكثر من أى شىء آخر . وكانت
مهاجمة الوفدين للاثارة الدينية ، لاتعتمد فقط على الدعاية السياسية و
الخطابة او المنشورات .. الخ ولكنها تستمد أساسها من الواقع الموجود
فعلا الذى اعتاده الناخبون من الوفد منذ نشأته فى ١٩١٩ ، وقد راوا
الوطنيين - مسلمين وقبطا - يحيطون بسعد زغلول ويكافحون وينفون
ويعتقلون ، ثم وجدوا من القبط أعضاء يمثلونهم فى مجلس النواب والتيوخ ،

ووكيلي مجلس النواب في ١٩٢٦ هما مصطفى النحاس وويصا واصف ، ورئيس مجلس النواب في ١٩٢٨ هو ويصا واصف ، وسكرتير الوفد بعد وفاة سعد هو مكرم عبيد . وليس أفعّل في التأثير وأقدر على الإقناع من الممثل الفعلي الواقعي : والممثل الفعلي مهما صغر من الدلالة مايفوق الكتب والاسفار .

وزع في احدى الدوائر منشور يقول «اياكم أيها الاخوان من الالتفات لبعض ذوى الاغراض الدين يجعلون للدين دخلا في هذه الخدمة العامة يقولهم هذا مسيحي وذاك مسلم ، فالبرلمان ينظر في جميع مصالحكم الدينية . وقد قضى رئيسنا المحبوب المغفور له سعد باشا زغلول على هذه المزاعم الباطلة . . ولكم تعرفون أن الوفد يضم بين دفتيه أعضاء مخلصين من اخواننا الاقطاب وأن رئيس مجلس النواب ويصا بك واصف قبلى والمجاهد الكبير مكرم عبيد بك الملقب بابن سعد البار قبلى ايضا . . » (٤٦) . وكان قسم كبير من اقطاب الوفد يسافرون الى الاقاليم يؤيدون مرشحي حزبيهم ، وحرصوا في كل مناسبة تثار فيها التفرقة الدينية أن يواجهوها . وقف ويصا واصف في احدى دوائر النيا يقول «اننى امثل في البرلمان دائرة لا قبلى فيها غير نائبها» . . وكان ويصا واصف من أواسط الصعيد ولكنه يمثل دائرة المطرية في اقصى الشمال بغير عصبية عائلية له ولا روابط دينية ولا محلية في هذه الدائرة . وكثيرا ماوقف مكرم عبيد يخطب مستعينا كعادته بآيات من القرآن الكريم أو نصوص من الاحاديث الشريفة عن تسامح الاسلام .

ومن اهم مايلفت النظر ان الوفد كان يواجهه اى اثر من آثار التفرقة الدينية ، سواء كانت تمثل موقفا سياسيا لحزب معاد له أو تمثل موقفا فرديا من احد المرشحين أو الكتاب أو غيرهم أو اثاره عصبية في اية منطقة ، كان الوفد يواجهها بطريقة استيعابها في القضية السياسية الاساسية ، وهى قضية الاستقلال وبناء الديمقراطية ، ومن هنا ترادفت التفرقة الدينية مع العداء للوفد ، وترادف الانتصار للوفد وما يمثله سياسيا مع رفض التفرقة . وغير هذا من نظرة الكثيرين من القبط ، في مواجهة اى اتجاه للتمييز يستشعرونه بحساسيتهم الشديدة ، فأصبحوا يفسرونها على أنها موقف ضد الوفد لا موقف ضد القبط (٤٧) .

وعندما اجتمع مجلس النواب الوفدى ، انتخب ويصا واصف رئيسا له . وتحدث في أول خطاب له بعد انتخابه من الوحدة الوطنية قائلا «انى ارى عاملا آخر اثر في تجديد ثقتكم بى - أودتهم القضاء على هذه الحركة الالئمة التى كانت ترمى الى انحصام وحدة الامة . . » ثم تحدث عن حضوره مع وفد مصر اجتماع المؤتمر البرلانى .الدولى الذى انعقد في برلين في صيف ١٩٢٨ . وأن وجهت فى الاجتماع احتجاجات ضد عصبية الامم تنههما بتفاضيهما عن الدفاع عن الاقليات فى بعض البلاد . وقال «كنا فخورين ،

مفتبين نرفع رءوسنا باسمين فرحين لما وصلنا اليه نحن الشرفيين الذين
يقال عنهم انهم لا يعرفون للوحدة الوطنية من معان . . « (٤٨) .

حصيلة النشاط الانتخابى :

كانت هذه تقريبا حصيلة مآثرته المآرك الانتخابية الاربعة التى حدثت
فى العشرينات من اناره لتفرقة الدينية . . ويمكن ان يلحق بها الانتخابات
الخامسة التى أجرتها حكومة اسماعيل صدقى فى يونية ١٩٣١ . وقد شكل
صدقى وزارته فى ١٩٣٠ بعد طرد حكومة الوفد ، ومالبث ان أنى دستور
١٩٣٣ وأصدر دستورا جديدا عرف باسمه ، يفسح لسلطات الملك على حساب
البرلمان والوزارة ، واستعمل وسائل البطش والعنف ضد الوفد . والف
حزبا باسم حزب الشعب . وأيد الاحرار الدستوريون حكومة صدقى فى
البداية ثم ارتدوا عنها منضمين الى الوفد فى مقاومتها . فلما أعلنت الحكومة
من الانتخابات طبقا للدستور الجديد قاطعها الوفد ودعا الامة لقاطعتها وقاطعها
الاحرار الدستوريون : فلم تكن الانتخابات مجالا لمنافسة جديدة . ثم جرت
الانتخابات السادسة فى مايو ١٩٣٦ . بعد اعادة العمل بدستور ١٩٣٣ ، وكانت
مصر على مشارف ابرام معاهدة ١٩٣٦ ، ولقت الاعداد لهذه المعاهدة مجموع
الرأى العام المصرى .

وقد سبقت الاشارة الى ما اثير من تفرقة دينية فى الانتخابات والملاسات
التاريخية التى اثير فيها هذا الامر وحجم الاثارة الحاصلة ومدى ردود فعلها .
كما اشير الى صلة التفرقة الدينية بالعداء للحركة الوطنية من جهة الموقف
السياسى ، والى صلتها بوجود العصية العائلية والاقليمية ، وفكرة الجامعة
السياسية الدينية . . ويمكن هنا ابداء الملاحظات الآتية : -

أولا : من أهم مآلظه عباس محمود العقاد عند تعليقه على انتخابات
١٩٢٩ ، قوله ان جميع المرشحين الذين استخدموا سلاح التعصب الدينى
كانوا خصوما للمرشحين الوفديين ، وأنه لم يسمع عن مرشح وفدى لجأ الى
هذا السلاح . وفسر ذلك بأن الوفديين يعتمدون على المبادئ الوطنية
السياسية وحدها فى ميدان الانتخاب . وعلى عكس سياسة الوفد ، يستعين
خصومه بالعصية أحيانا ، وبالتعصب الدينى أحيانا أخرى . ولكن رغم ذلك
فان الناضحين المصريين يعلمون أن البرلمان للمصريين جميعا ، ولذلك لا يعبأون
بدعاة الشقاق الذين يستغلون الدين «ويتجرون بالتعصب الذميم» وأن
الحقيقة أن فصل المصريين بين الشعور الوطنى والشعور الدينى قد بلغ مبلغا
يقبظهم عليه «بعض الأمم الأوروبية التى لاتزال الأحزاب فيها معزوفة باسم
المذهب الدينى أو الكنيسة» .

واذا كان الاحرار الدستوريون قد آثموا الوفد بسيطرة القبط عليه
واستبدادهم باختيار مرشحيه فى الانتخابات ، فقد كتب العقاد يقول ان من

نجم من القبط في الانتخاب تقل نسبتهم عن ١٠٪ من النواب الناجحين جميعا ، ولم تكن هذه النسبة لتزيد عن ١٠٪ لو نجح جميع المرشحين من القبط . وقال انه لا ينبغي الحديث عن النسب ، وأن السجون والمنافي والقتل في غمار الحركة الوطنية ، لم يعرف نسبيا بين قبط ومسلمين ، وأن من القبط من هم اقرب الى الاسلام من الطفاة المنافيين من الاحرار الدستوريين (٤٩) .

ثانيا : يظهر من تتبع الشواهد التاريخية المتاحة عن الانتخابات ان لم يرم مرشح وفدى بأنه استخدم سلاح التفرقة الدينية في دائرته ، وحتى من لم يتمثل منهم فكرة الجامعة الوطنية تمثلا كاملا ، لم يستطع استخدام هذا السلاح ، لانه كان ضد سياسة الوفد بما لا يستطيع الحزب أن يتغاضى عنه ، ولأن اي مرشح وفدى لم يكن بحاجة لاستخدامه بفضل ما يجد من دعم سياسي وجماهيرى اساسه الانتماء السياسى وحده . فلم يكن الوفد ضد التفرقة فقط . ولكنه كان ضد أن تستعمل لصالحه أو لصالح أحد من رجاله ، وهو لم يكن في حاجة اليها بشكل عام . كما كان التكوين المصرى الجامع لحزب الوفد عاصما له من أن يتغاضى عن استعمال بعض مرشحيه لهذا الامر اذا اضطروهم ضعف مركزهم الى استغلاله . وعلى أي حال ، فتكاد تكون حالات مادرة جدا ، تلك التي لجأ فيها مرشح عن الوفد الى استغلال العامل الدينى . ومما أمكن معرفته عن بعض هذه الحالات ، ماحدث في دائرة قنا الانتخابية في ١٩٥٠ بين يس أحمد مرشح الوفد وزعيم قبيلة الاشراف هناك وبين مكرم عبيد الذى نان خرج على الوفد . وكان بس أحمد وأخوه ضد الوفد ومكرم في جميع الانتخابات السابقة ، فلما خرج مكرم على الوفد دخله يس أحمد . وكان للعصبية العائلية أثرها في هذه الحالة .

والملاحظ أن الوفد جرى أحيانا على أن يرشح بعض رجاله في دوائر بعيدة عن مجال روابطهم العائلية أو الاقليمية ، وعن روابطهم الدينية أيضا . وكان نجاح هؤلاء المرشحين يؤكد الطابع الوطنى العام لسياسته ، واستجابة الناخبين له وفقا للرابطة السياسية وحدها . وقد سبقت الاشارة الى نيابة وبسا واصف عن دائرة لاتربطه بها صفة اقليمية وليس فيها قبطى عداه . وفي انتخابات ١٩٢٥ نجح مرشح الوفد بطرس حكيم في دائرة المرافة ، ويقال أن سعدا كان حريصا على ذلك ليؤكد الطابع السياسى الوطنى الخالص من مشاعر التفرقة الدينية والعصبية العائلية في بلد أسرة الشيخ المراغى . واعتاد الوفد أن يرشح في دائرة الدلنجات بالبحيرة غالى ابراهيم ، وهو ليس من أهل الدائرة ، والدائرة موطن لقبائل بدو عربية حديثة التوطن ، وكان ينجح في الانتخابات .

ثالثا : بالنسبة لادعاء خصوم الوفد أنه أو أن أحد مرشحيه استغل التفرقة الدينية ، لم يمكن التقاط شواهد تدل على ذلك الا شاهدين فقط . اولهما هجوم وجهه الاحرار الدستوريون الى الوفديين في صحيفة

«السياسة» في أول أكتوبر ١٩٢٢ : ذكروا فيه أن بعض الوفدين اتخذ الدين وسيلة في الانتخابات ونسوا اتحاد المسلمين والقبط ، وذكرت مثلاً على ذلك موقف حسين هلال مرشح الوفد في ميت غمر . ولم تذكر مثلاً غير ذلك ولا أوضحت وسيلته في استخدام التفرقة الدينية .

والشاهد الثاني الذي أمكن التقاطه ، هو أحاديث توفيق حنين في صحيفة «مصر» عن أسباب سقوطه في انتخابات ١٩٢٩ أمام عبد الستار الباسل أحد أقطاب الوفد في اليوم . وتوفيق حنين عرف سنة ١٩٢٢ بتأييده فكرة التمثيل النسبي للأقليات (٥٠) ، وقاد في بداية ١٩٢٨ حملة عنيفة في صحيفة «مصر» حول ما أسماه اضطهاد القبط في وزارة المالية هاجمها الوفد بشدة وحشد منابره لدحض مزاعمها ، وكان توفيق حنين دائم الاثارة حول هذا الأمر . مفرطاً في حساسيته إلى حد إساءة التأويل بشأن أية بادرة أو إشارة توحى ولو من بعيد بأن ثمة ضيماً وقع على قبطي . وقد رشح نفسه لانتخابات ١٩٢٩ في دائرة الشواشنة بالقيوم ضد مرشح الوفد عبد الستار الباسل أخى حمد الباسل وكيل حزب الوفد وقتها . وكان عبد الستار الباسل ممثلاً للدائرة في مجالس النواب الثلاثة السابقة . وقد حكى توفيق قصة خوضه هذه المعركة وسقوطه فيها قائلاً ، أن كان هناك أربعة عناصر تؤثر في الانتخابات ، الأول أن كان خصمه مرشح الوفد ، وأنه هو رشح نفسه على مبادئ الوفد ، والثاني أن خصمه كان مرشحاً في ذات الدائرة للمرة الرابعة ونجح في المرات الثلاث السابقة وكان أخاً لوكيل حزب الوفد ، والثالث أن خصمه كان من زعماء العربان ومشايخهم في دائرة يكثر فيها الأعراب ، والرابع أن كان خصمه مسلماً وهو قبطي . وذكر أن لم يكن ثمة مرجح بين المتنافسين بالنسبة للأمر الأول ، فكلاهما وفدى ، كما كان الأمر الثاني عندهم . وإقياً له لا لخصمه الذي لم يفد الدائرة في أي من مرات انتخابه السابقة . كما كان المتنافسين متوازيين بالنسبة للأمر الثالث لأن من قبائل الأعراب من أيد توفيقاً ضد الباسل . أما الأمر الرابع فقد كان له تأثير هام . وقد كتب مؤيدو توفيق حنين وكثير منهم مسلمون منشوراً يؤكد أن تراث الوفد ضد التفرقة الدينية ، ولكنه يذكر أن خصمه استغل الدين استفلالاً واسعاً أثر في «الطقة الجاهلة وهي الأكثرية المطلقة من الأهالي» ، وأنه استنجد بأحد شيوخ الطرق الصوفية فكتب منشوراً كان له وقع المؤثر . وقد كتب أنصار توفيق حنين منشوراً ضد الشيخ شككوا فيه في صديق أقواله وذكروا فيه ما أثر عن الوفد من مكافحة الاتجار بالدين في العمل السياسي ، فكان لهذا المنشور أثر كبير لولا «أن العامة وهي لا تقرأ المنشورات ولا تتأثر بالنظري من المبادئ يكفي أن ينطبع في ذهنها أن بعض رجال الدين أفشى بتفضيل المسلم على المسيحي وأن من ينتصر للمسيحي على المسلم تصبح زوجته طالقاً ...» .

ولكن الكاتب يقول «اعترف ان هذا العامل لم يكن وحده كافيا لاسقاطى .» ثم يضيف عنصرا خامسا الى العناصر الاربعة السابقة ، «وهذا العامل هو بلا نزاع الذى سبب سقوطى» . . . وهو أن منافسه كان مرشح الوفد ، وان الوفد انتصر له وأيده ضد توفيق حنين وارسل أحد أعضائه البارزين حمدي سيف النصر صاحب النفوذ الكبير بالقيوم لمناصرة عبد الستار لبائل ، بالاجتماعات والمآدب والخطب ، ويضيف أن خصمه اتصل برجال الادارة وكانت له بهم علاقات جعلت عمدا القرى يعتبرونه صاحب العزوة فأيدوه (٥١) .

والظاهر ان لم يكن مما يطابق الواقع قول الكاتب أنه وخصمه تساوا في الوفدية ، وقد كان من المعروف ان بعض المرشحين يتقدم للانتخابات من تلقاء نفسه «على المبادئ الوفدية» دون أن يرشحه الوفد وبغير التزام برأى الحرب ، فكان الوفد ينتصر لمرشحيه ضد هؤلاء ان كان له في الدائرة مرشحين ضدهم . وقد اوضح العقاد هذه النقطة في إحدى مقالاته تعليقا على ذات الانتخابات (٥٢) . ويظهر من سياق حديث الكاتب وظروف ترشيحه ضد أحد اقارب الوفد ، أن كان الامر الجوهري هو موقف الوفد ودعمه لمرشحه .

ومما ينبغي التنويه عنه ، انه اذا كانت بريطانيا قد ضمنت تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢ تحفظا يتعلق بتمسكها بحماية المصالح الاجنبية وحماية الاقليات في مصر ، وبقيت متشبثة بهذا التحفظ حتى بعد أن ظهر جليا رفض غالبية القبط لهذه الحماية ورفضهم مبدأ التمثيل النسبي عند اعداد الدستور ، فقد ظهر لبريطانيا من خبرة السنوات السبع التالية ، أن لم يؤت هذا التحفظ مآخذوه عليه من آمال بالنسبة لاثارة التفرقة الدينية داخل الحركة الوطنية ، بل كان من عوامل زيادة تماسك البنية المصرية ضد دعاة التفريق وعوامله .

لذلك اعلنت بريطانيا تنازلها من هذا التحفظ في مشروع المعاهدة الذى أعده محمد محمود وهندرسون في صيف ١٩٢٩ . وصيغ التنازل في صورة مذكرة بريطانية توجه الى رئيس وزراء مصر تنص على : «أرغب أن أثبت هنا انه لم ير محل للاشارة في المقترحات الى حماية الاقليات التى ورد ذكرها في تصريح ٢٨ فبراير سنة ١٩٢٢ ، على أنه من المسلم به ان هذه المسألة تكون في المستقبل من شئون الحكومة المصرية وحدها» (٥٣) .

نتائج الانتخابات البرلمانية :

وقد يكون من المفيد تتبع نتائج الانتخابات في كل من مجلس النواب ومجلس الشيوخ خلال المرحلة التاريخية التى عمل فيها بدستور ١٩٢٣ ، وكانت جملة انتخابات مجلس النواب عشرة ، جرى أولها في يناير ١٩٢٤ وعاشرها في يناير ١٩٥٠ (ومنها انتخاب واحد طبقا لدستور صدق سنة

١٩٣١) . كما جرت لمجلس الشيوخ ثلاثة تشكيلات انتخابية وتعيينا . اذ كان ثلاثة اخماسه بالانتخاب وخمساه بالتعيين لمدة عشر سنوات مع التجديد النصفى كل خمس سنوات ، (وتسقط بالقرعة عضوية نصف الاعضاء المنتخبين والمعينين بعد السنوات الخمس الاولى) ثم يجرى التجديد النصفى كل خمس سنوات بالتبادل للنصف الذى اتم السنوات العشر . . وكان أحد تشكيلات مجلس الشيوخ سنة ١٩٣١ ، قد تم طبقا لدستور صدقته الذى صدر وقتها .

وقد امكن حصر عدد النواب والشيوخ القبط فى كل من هذه المجالس وتطور العضوية فيها وفى كل دائرة انتخابية . على أن المجال لايتسع لسرد كل هذه التفصيلات ، ويمكن هنا ايضا توضيح الاتجاه العام بالارقام فى حدود مايفيد فى استخلاص الدلالات العامة (٥٤) .

اولا : فى الانتخابات الاولى سنة ١٩٢٤ كان العدد الكلى لاعضاء مجلس النواب ٢١٤ ، حصل الوفد على ٩٠٪ منها ونجح من الاحرار ستة اعضاء ومن الحزب الوطنى اربعة . وكان عدد القبط فى المجلس ١٦ عضوا (بنسبة ٨٪ تقريبا) وكلهم من الوفديين . . وفى الانتخابات الثانية سنة ١٩٢٥ ، كان العدد الكلى ٢١٤ ايضا ، نجح من الوفد ١٢٣ ومن المعادين للوفد ٨٥ ، وكان عدد القبط فى المجلس ١٥ عضوا . وفى الانتخابات الثالثة سنة ١٩٢٦ ، كان العدد الكلى ٢١٤ ايضا ، نجح من الوفد ١٦٥ ، ومن الاحرار ٢٩ ، ومن الحزب الوطنى ٥ ، ومن المستقلين ١٠ ، ومن الاتحاديين ٥ . وكان عدد القبط فى المجلس ١٧ عضوا (بنسبة ٩٪ تقريبا) .

وفى الانتخابات الرابعة سنة ١٩٢٩ ، اصبح العدد الكلى لاعضاء مجلس النواب ٢٣٥ (بسبب زيادة السكان حسب احصاء ١٩٢٧) ، نجح من الوفد ٢١٢ عضوا ومن الحزب الوطنى ٥ ، ومن حزب الاتحاد ٣ ، ومن المستقلين ١٥ ، وقاطعها الاحرار ، وكان عدد القبط فى المجلس ٢٣ عضوا (بنسبة ٩٪ تقريبا) .

وفى الانتخابات الخامسة سنة ١٩٣١ ، التى تمت طبقا لدستور اسماعيل صدقى ، كان العدد الكلى لاعضاء مجلس النواب ١٥٠ عضوا ، وقد قاطعها الوفديون والاحرار ، ودخلها حزب الاتحاد وحزب الشعب الذى انشأه صدقى والحزب الوطنى . وكان عدد القبط فى المجلس اربعة فقط (بنسبة ٢٫٥٪ تقريبا) .

وفى الانتخابات السادسة سنة ١٩٣٦ التى تمت بعد اعادة دستور ١٩٢٣ كان العدد الكلى لاعضاء مجلس النواب ٢٣٢ (ينقص ثلاثة دوائر لم تجر فيها انتخابات وهى دوائر سيناء والصحراء الغربية والصحراء الجنوبية وكان عدد القبط فى المجلس ٢٠ عضواً (بنسبة ٨٫٥٪ تقريبا) .

وفي الانتخابات السابعة سنة ١٩٢٨ . كان العدد الكلى لاعضاء مجلس النواب ٢٦٤ (بسبب زيادة السكان حسب احصاء ١٩٣٧) وكان قد انشق احمد ماهر والنقراشي وبعض رجال الوفد وكونوا الحزب السعدى وتحالفوا مع الاحرار وخاضوا معهم الانتخابات . ونجح من الاحرار والسعديين ١٩٤ . ومن المستقلين الموالين لهم ٥٥ ، ومن الحزب الوطنى ٤ . ومن الوفد ١٢ فقط . وكان عدد القبط فى المجلس ٦ اعضاء فقط (بنسبة ٢٣٪ تقريبا) .

وفي الانتخابات الثامنة سنة ١٩٤٢ كان العدد الكلى ٢٦٤ ايضا . وحصل فيها الوفد على اغلبيه كبيره ، وقاطعها الاحرار والسعديون . وكان عدد القبط فى المجلس ٢٧ عضوا (بنسبة ١٠.٥٪ تقريبا) .

وفي الانتخابات التاسعة سنة ١٩٤٥ ، كان العدد الكلى ٢٦٤ ايضا . وكان قد انشق مكرم عبيد وبعض رجال الوفد وكونوا حزب الكتلة الوفديه وتحالفوا مع الاحرار والسعديين وخاضوا معهم الانتخابات . ونجح من السعديين ١٠٢٥ عضوا ، ومن الاحرار ٧٤ ، ومن الكتلة ٢٩ ، ومن الحزب الوطنى ٢٧ ومن المستقلين ٢٩ ، وقاطعها الوفد . وكان عدد القبط فى المجلس ١٢ عضوا (بنسبة ٤.٥٪ تقريبا) .

وفي الانتخابات العاشرة سنة ١٩٥٠ ، كان المجموع الكلى لاعضاء مجلس النواب ٣١٩ (بسبب زيادة السكان حسب احصاء سنة ١٩٤٧) . نجح من الوفديين ٢٢٨ عضوا ، ومن السعديين ٢٨ ، ومن الاحرار ٢٦ ، ومن الحزب الوطنى ٦ ، ومن الحزب الاشتراكى عضوا واحد ، ومن المستقلين ٣٠ ، وكان عدد القبط فى المجلس ١٠ اعضاء (بنسبة ٣٪ تقريبا) .

ويلاحظ ان الانتخابات التى كان يحصل فيها الوفد على الاغلبيه (باستثناء الانتخابات الاخير) كانت هى التى يصل فيها عدد القبط اكثر ما يكون ، بنسبة تتراوح بين ٨٪ و ١٠.٥٪ والعكس بالعكس فحيث يقاطع الوفد الانتخابات او لاظهر فيها بغالبية يعزل عدد القبط فى مجلس النواب تتراوح بين ٢.٥٪ و ٤.٥٪ . والملاحظ ايضا ان عدد القبط فى مجلس النواب « السعدى - الحر الدستوى » سنة ١٩٣٨ كان ٦ اعضاء ، وفى مجلس النواب الوفدى سنة ١٩٤٢ كان ٢٧ عضوا ، وفى مجلس النواب التالى الذى شارك فيه حزب مكرم عبيد السعديين والاحرار كان ١٢ عضوا . وقد كان مكرم عبيد يتهم انه قمة النفوذ القبطى فى الوفد وان ثمة تجمعا قبطيا يسيطر على الوفد من خلال مكرم عبيد ، ولكن خروج مكرم عبيد على الوفد لم يؤد الى خروج غالبية القبط معه كما يظهر البيان السابق ، اما انخفاض عدد القبط فى مجلس النواب الوفدى سنة ١٩٥٠ فله اسباب يمكن الحديث عنها فى مناسبتها من هذه الدراسة .

ومن الجبى ان عدد القبط من سنة ١٩٢٤ لم يتناقص لانطفاء الحماس كما تنبأت الاجبشيان حازيت عند حديثها عن تجربة تركيا بعد دستور ١٩٠٨ على ما سبق البيان . وان التذبذب في عدد القبط انخفاضا ثم ارتفاعا ، انما كان مرتبطا بالحركة السياسية الديمقراطية وما يعتريها من تصاعد وانخفاض .

ثانيا : مجالس النواب الثلاثة الاولى ، كان العدد الكلى للنواب عن القاهرة ١١ عضوا منهم ٢ من القبط عن دائرتى شبرا/الأزبكية . وفى المجلس الرابع كان العدد الكلى عن القاهرة ١٥ عضوا منهم ٣ من القبط عن دوائر شبرا والأزبكية والموسكى (وتنازل مكرم عبيد عن الموسكى مكتفيا بانتخابه فى قنا وانتخب بذلكه على حسين باشا) . وفى المجلس الخامس (برلمان صدقى) كان العدد الكلى عن القاهرة ١٠ أعضاء منهم قبطى واحد . وفى المجلس السادس كان العدد الكلى ١٥ عضوا منهم ٢ من القبط عن شبرا والأزبكية . وفى المجلس السابع كان العدد الكلى ١٨ عضوا منهم ٣ من القبط عن ساحل روض الفرج وشبرا ومصر الجديدة . وفى المجلس الثامن كان العدد الكلى عشرة منهم اثنين عن اللبان والعطارين ، ولم ينتخب قبطى واحد بالاسكندرية فى المجلس الخامس والسابع والتاسع (*) .

وفى مديريات الوجه البحرى ، كان العدد الكلى فى المجالس الثلاثة الاولى ١٠٤ عضوا ، منهم خمسة من القبط فى المجلس الاول وثلاثة فى المجلس الثانى ، وسبعة فى المجلس الثالث . وفى الرابع كان العدد الكلى ١٠٩ منهم ٧ من القبط ، وفى الخامس كان ٧١ لم ينتخب فيهم قبطى واحد . وفى السادس كان العدد الكلى ١٠٩ منهم اربعة من القبط . وفى المجلس السابع والثامن والتاسع كان العدد الكلى ١٢١ عضوا ، منهم سبعة من القبط فى المجلس الثامن ، ولم ينتخب قبطى واحد فى المجلسين السابع والتاسع .

وفى مديريات الوجه القبلى ، كان العدد الكلى للاعضاء فى المجالس الثلاثة الاولى ٨٩ عضوا ، منهم ٩ من القبط فى المجلسين الاول والثانى و ٨ فى المجلس الثالث . وفى المجلسين الرابع والسادس كان العدد الكلى ٩٦ منهم ١٢ من القبط . وفى الخامس (صدقى) كان العدد الكلى ١١٢ منهم ٣ من القبط . وفى المجالس السابع والثامن والتاسع كان العدد الكلى ١١٠ ، منهم ٣ من القبط فى المجلس السابع ، و ١٦ فى المجلس الثامن و ٩ فى المجلس التاسع .

(*) يلاحظ فى هذا البيان وما يتلوه ، أن الإشارة الى عدم انتخاب قبطى فى أى انتخاب او فى أية منطقة ، لا يعنى أن رشح القباط وفضلوا . بما قد يفيد حزبا على اسقاطهم . وقد يكون السبب ان لم يرشح منهم أحد او رشح قليلون غير ذوى نفوذ سياسى فى هذه الحالات . وما قصدت الإشارة اليه هنا أن البيانات المذكورة مأخوذة من كشوف الناجحين فى الانتخابات ، وليس من كشوف المرشحين ، والدلالات تبين فى نطاق هذا الملاحظ وحده .

ويظهر من ذلك أن نسبة القبط في دوائر القاهرة والاسكندرية أكبر منها في غيرها . ومن المعروف أن الانتخابات في هاتين المدينتين تدور بالعامل السياسى وحده في الأساس دون دخول للعصبية العائلية أو الملكية الزراعية الكبيرة . وبلى القاهرة والاسكندرية في عدد القبط مديريات الوجه القبلى ثم الوجه البحرى كما يظهر أن لم ينتخب قبط في مديريات الوجه البحرى إلا في الانتخابات التى انتصر فيها الوفد . أما الانتخابات التى انتصرت فيها الأحزاب المعادية للوفد فيكاد لا يمثل قبطى فيها دائرة واحدة بالوجه البحرى . والسبب فيما يظهر : أن الأعضاء المرتبطين بالأحزاب المعادية للوفد كانوا يستندون فقط الى عصبيتهم العائلية وملكياتهم الزراعية الكبيرة وهذا العنصر لا يتوافر للقبط من هؤلاء إلا في الوجه القبلى .

كما يلاحظ بالنسبة للدوائر الانتخابية المختلفة ، أن كانت هناك دوائر شبه مغلقة على نائبين من الوفد ومن خصومه يتبادلانها حسب الحزب الناجح وتحكم فيها العصبية العائلية ، وبعض هذه الدوائر كان مغلقا على قبط وفديين أو من خصوم الوفد ، ولكنها كانت كذلك لا بمعنى أنها مغلقة على القبط عموما بحيث لا ينتخب فيها مسلم ، إنما بمعنى أنها مغلقة على ذوى النفوذ العائلى والمالى وهم في هذه الدائرة أسرة معينة من القبط ، ويظهر ذلك من أنه عادة ما يمثل ذات الدائرة نائب مسلم من ذوى النفوذ العائلى والمالى أيضا إذا انتصر الحزب المنافس . فلا يوجد في دوائر مصر كلها دائرة انتخابية كانت وقفا على أصحاب دين معين . وذات الظاهرة تلحظ بالنسبة لذوى العصبية من المسلمين ، ومعنى ذلك أن الأمر هنا يتعلق أساسا بالعزوة والجاه لا بالدين وأن أمكن أن يستغل الدين كعامل مساعد في التنافس الانتخابى فى هذه الحالة . وقد سبقت الإشارة الى السياسة التى عمل الوفد على اتباعها أحيانا في ترشيحاته ، وهى أن يرشح من رجاله أشخاصا في غير موطنهم أو عصبيتهم .

ويلاحظ في غير الدوائر التى تكون فيها العصبية العائلية والملكية الزراعية الكبيرة عاملا فعلا ، أنه يندر أن توجد دائرة مغلقة في تمثيلها على القبط ، إنما كان يتداولها ناثبون من قبط أو مسلمين حسب ترشيح الحزب ونجاحه ، ولا يكاد يحصى إلا عدد محدود جدا من دوائر الوجه القبلى كانت وقفا على أشخاص بعينهم ، وحتى هذه - كما سبق البيان - كان يتداولها قبط ومسلمون من ذوى العصبية المنتهين الى حزب معين . أما غير هذه الدوائر فقد كانت تتداول بغير أن يمكن وضع قاعدة أو رسم اتجاه يتعلق بالانتماء الدينى للمرشح .

ثالثا : بالنسبة لمجلس الشيوخ : من المعلوم أنه كان يتكون من (منتخبين ومعينين) من فئات معينة هى أساسا كبار الموظفين السابقين وكبار الملاك الزراعيين وكبار رجال المال .

وفى سنة ١٩٢٤ كان العدد الكلى لاعضاء مجلس الشيوخ ١١٩ منهم ١٥ من القبط والمسيحيين عامة (بنسبة ١٣٪ تقريبا) ، وكان المنتخبون ٧١ منهم ٦ من القبط اضيف اليهم اثنان فى انتخابات فرعية جرت فى ١٩٢٦ ونقص واحد فى انتخابات اخرى جرت فى ١٩٢٨ (بنسبة ٨٥٪ تقريبا من المنتخبين) . والمعينون ٤٨ منهم ٩ من القبط ومن المسيحيين غير القبط كيوسف سابا ويوسف بنشوتو وغيرهما (بنسبة ١٨٥٪ تقريبا من المعينين) .

وفى سنة ١٩٣١ (برلمان صدقى) كان العدد الكلى للاعضاء ١٠٠ عضو منهم ١٧ من القبط والمسيحيين عامة ، صاروا ١٥ بعد ذلك . وكان عدد المنتخبين ٤٠ منهم ٦ من القبط (بنسبة ١٢٥٪ تقريبا) . وعدد المعينين ٦٠ منهم ١١ من القبط ومن المسيحيين غير القبط كفارس نمر وادوارد قصيرى وغيرهما ثم صار هذا العدد ٩ (بنسبة ١٢٥٪ تقريبا) .

وفى مجلس سنة ١٩٣٦ كان العدد الكلى ١٤٧ منهم ١٩ من القبط والمسيحيين عامة (بنسبة ١٣٪ تقريبا) . وعدد المنتخبين ٨٨ (كانوا ٧٩ ثم اضيف اليهم ٩ سنة ١٩٣٨ حسب احصاء السكان) منهم ١١ قبطى (بنسبة ٢٥٪) . وعدد المعينين ٥٩ (بالاضافة التى جرت سنة ١٩٣٨ ليرتفع عدد المعينين الى نسبة ٢ : ٣ من عدد المنتخبين حسب الاحصاء الجديد) منهم ١٠ من القبط ومن المسيحيين غير القبط كخليل ثابت وانطون الجميل (بنسبة ١٧٪ تقريبا من المعينين) .

ويلاحظ ان دائرة بولاق ، احدى الدوائر الأربع فى محافظة القاهرة انتخب فيها سعد الخادم فى ١٩٢٤ ، ثم حل محله عزيز ميرهم فى أغسطس ١٩٢٦ ، وبقي ميرهم ممثلا لهذه الدائرة (عن الوفد) وجدد انتخابه لها فى ١٩٣٦ حتى توفى فى نوفمبر ١٩٤٥ . وفى دائرة المطارين احدى دائرتى الاسكندرية ، انتخب يوسف وهبه باشا فى ١٩٢٤ ثم انتخب بدلا عنه ابراهيم سيد أحمد فى مايو ١٩٣٠ . (فى التجديد النصفى) وانتخب فى هذا التجديد فهمى حنا ويصا عن دائرة اللبان . وفى المياط بالجيزة أنتخب فى ١٩٢٤ عبد الظاهر خليل ثم حل محله سعد مكرم فى سبتمبر ١٩٢٦ . وفى ديروط ياسيوط (كانت خمس دوائر) انتخب سمعان غبريال القمص ثم حل محله فى ١٩٢٦ سيد قرشى . وبالنسبة للمعينين فى مجلس ١٩٢٤ حل الشيخ طه حسنين محل يوسف سابا عند وفاته فى ١٩٢٤ ، ومحمد عبد الوهاب محل حبيب خياط عند وفاته فى ١٩٣٠ ، وحسين رشدى محل اقلاد يوس برزى الذى توفى فى ١٩٢٥ ، ثم حل محل حسين رشدى عند وفاته فى ١٩٢٨ ابراهيم فهمى .

وبالنسبة لمجلس شيوخ سنة ١٩٣١ (برلمان صدقى) انتخب منقربوس نصر محل محمود أبو النصر فى مارس ١٩٣٣ (عن المنوفية) ، وعين محمد نجيب الغرابي محل أمين غالى عند وفاته ، وأحمد زبور محل بشاى

جرجس عند إبطال تعيينه . وانتخب شهدى بطرس محل سليم خليل بطرس في جرجا . وكانت عائلة بطرس في جرجا من أكبر العائلات ذات النفوذ الاقتصادى ويلاحظ ذلك في انتخابات مجالس الشيوخ والنواب .

وبالنسبة لمجلس شيوخ ١٩٣٦ ، انتخب امين احمد سعيد في بولاق بعد وفاة عزيز ميرهم ، وانتخب عبد السلام الشاذلى ثم احمد حمزة محل سلامة ميخائيل في القليوبية بعد وفاته . وانتخب رزق اخنوخ محل عبد الكريم احمد علوى في ١٩٤٢ . وانتخب شفيق سيدهم الياس محل سيد محمد خشبه في ١٩٣٨ ، ثم انتخب بادل الاخير توفيق دوس في ١٩٤٦ ، وانتخب حسن عبد الوهاب محل لويس اخنوخ فانوس في ١٩٤٦ ، و احمد حميد ابو ستيت محل بطرس خليل بطرس في البينا . وعين حسن حسنى الزيدى محل وهيب دوس في ١٩٤٢ ثم اعيد وهيب دوس في ١٩٤٤ . وهكذا .

ومن هذا يظهر ان لم يكن في الانتخابات ولا التعيينات عضوية معينة قاصرة على قبطى أو على مسلم بصفته هذه . وكانت التعديلات تجرى في الأساس صدورا عن السياسة الحزبية وتركية الحزب القوى أو الحزب الحاكم لانصاره في الانتخابات أو التعيين وذلك في العضويات الشامة ، ولا يلحظ للطائفية في هذا الشأن اثر ملموس .

المراجع

- (١) صحيفة الأهرام ٢٦ مايو ١٩٢٢ ، صحيفة الوطن ٣٠ مايو ١٩٢٢ - والصحف الأخرى .
- (٢) نقلا عن الأهرام ١٣ يونيو ، وصحيفة النظام ١٤ يونيو ١٩٢٢ .
- (٣) نقلا عن صحيفة الاستقلال ٦ يوليو ١٩٢٢ .
- (٤) صحيفة الوطن ٢١ مايو ١٩٢٢ .
- (٥) صحيفة الأخبار ٢٤ أغسطس ، ٢١ ، ٢٧ سبتمبر ١٩٢٢ ، صحيفة وادى النيل ١٩ سبتمبر ١٩٢٢ .
- (٦) صحيفة مصر ٢٣ ، ٢٩ مايو ١٩٢٣ .
- (٧) صحيفة الكشكول ٢٢ يونيو ١٩٢٣ .
- (٨) صحيفة مصر ٢٠ يونيو ١٩٢٣ .
- (٩) صحيفة الكشكول ١١ ، ٢٥ فبراير ، ٢٢ يونيو ١٩٢٣ .
- (١٠) صحيفة الكشكول ٢٩ يونيو ١٩٢٣ .
- (١١) صحيفة الكشكول ٦ يوليو ١٩٢٣ .
- (١٢) صحيفة الكشكول ١٣ يوليو ، ٣١ أغسطس ، ٧ سبتمبر ١٩٢٣ .
- (١٣) صحيفة الكشكول ٢٧ يوليو ، ١٧ ، ٢٤ ، ٣١ أغسطس ١٩٢٣ .
- (١٤) نقلا عن صحيفة مصر ٢٧ أغسطس ١٩٢٣ .
- (١٥) صحيفة مصر أول يونيو ١٩٢٣ .
- (١٦) صحيفة الوطن ١٥ سبتمبر ١٩٢٣ .
- (١٧) صحيفة الوطن ٦ سبتمبر ١٩٢٣ .
- (١٨) صحيفة الوطن ٢١ ، ٢٦ ، ٢٧ سبتمبر ١٩٢٣ .
- (١٩) صحيفة مصر ٢٧ أغسطس ١٩٢٣ .
- (٢٠) صحيفة مصر ١١ ، ١٥ سبتمبر ١٩٢٣ .
- (٢١) مجموعة خطب مسجد باشا زغللول الحديقة من ١٢ - ١٤ ، ص ٢٠ سبتمبر ١٩٢٣
- (٢٢) صحيفة مصر ٢٤ سبتمبر ١٩٢٣ .
- (٢٣) صحيفة الوطن ٤ فبراير ١٩٢٥ .

- (٢٤) دستور ٢٢ بين القصر والرفد • طارق البشري • مجلة الكاتب عدد مايو ١٩٦٩
- (٢٥) صحيفة السياسة أول ديسمبر ١٩٢٩
- (٢٦) صحيفة السياسة ٢٨ نوفمبر ١٩٢٩
- (٢٧) صحيفة كوكب الشرق ٢ ديسمبر ١٩٢٩ ، صحيفة مصر ٣ ديسمبر ١٩٢٩
- (٢٨) نقلا عن صحيفة كوكب الشرق ٩ نوفمبر ١٩٢٩
- (٢٩) صحيفة السياسة ٢٧ نوفمبر ١٩٢٩
- (٣٠) صحيفة كوكب الشرق ٢٦ ديسمبر ١٩٢٩
- (٣١) صحيفة السياسة أول ديسمبر ١٩٢٩
- (٣٢) صحيفة كوكب الشرق ١٠ ، ١٤ ديسمبر ١٩٢٩
- (٣٣) صحيفة كوكب الشرق ١٦ ، ٢٣ ديسمبر ١٩٢٩
- (٣٤) صحيفة مصر ٢ أكتوبر ١٩٢٩ ، ١٠ يناير ١٩٣٠
- (٣٥) صحيفة كوكب الشرق ٢١ يناير ١٩٣٠
- (٣٦) صحيفة السياسة ١٧ نوفمبر ١٩٢٩ ، ٢٦ يناير ، ٦ ، ٧ ، ١٠ ، ١٣ فبراير ١٩٣٠
- (٣٧) صحيفة مصر ١٤ مارس ١٩٣٠
- (٣٨) صحيفة السياسة ٩ فبراير ١٩٣٠
- (٣٩) صحيفة السياسة ١٢ فبراير ١٩٣٠
- (٤٠) نص الاستقالة في صحيفة مصر ١٩ فبراير ١٩٣٠
- (٤١) صحيفة مصر ٢٢ فبراير ١٩٣٠
- (٤٢) صحيفة السياسة ١٩ فبراير ١٩٣٠
- (٤٣) صحيفة مصر ٢٠ أكتوبر ١٩٢٩
- (٤٤) صحيفة مصر ٤ أكتوبر ، ٥ ديسمبر ، ٢٨ ديسمبر ١٩٢٩ ، ١٠ فبراير ١٩٣٠
- (٤٥) صحيفة البلاغ ١١ فبراير ١٩٣٠
- (٤٦) صحيفة مصر ٢٠ ديسمبر ١٩٢٩
- (٤٧) صحيفة مصر ١٨ يناير ١٩٣٠
- (٤٨) مضبطة مجلس النواب ، الجلسة الأولى ١١ يناير ١٩٣٠
- (٤٩) صحيفة كوكب الشرق ١٦ ، ٢٢ ، ٢٣ ديسمبر ١٩٢٩
- (٥٠) صحيفة الاستقلال ١٩ مايو ١٩٢٢
- (٥١) صحيفة مصر ٣٠ ، ٣١ ديسمبر ١٩٢٩ ، ٣ يناير ١٩٣٠
- (٥٢) صحيفة كوكب الشرق ٢٨ ديسمبر ١٩٢٩
- (٥٣) القضية المصرية ١٨٨٢ - ١٩٥٤ • مجموعة وثائق رسمية من ٣٤٠
- (٥٤) مضابط مجالس النواب ، مضابط مجالس الشيوخ في بداية كل فصل ليابى

المجهاز الإداري

الجهاز الادارى

بعض من مشاكل مصر ينجم عن كونها بلدا قديما . وقدر من صعوبة التجديد ينجم عن كونها بلدا ذا تقاليد ، ويتعايش القديم والجديد فيها ويتصارعان ازمانا . والبانى لا يجد امامه أرضا فضاء ، انما يجد ابنية تستخدم واطلالا مهدمة وآثارا تحفظ ، ومشكلته لا ان يبنى فقط ، ولكن ان يختار بين انماط مختلفة بعضها قائم وبعضها متصور ، وان يلائم ويزاوج بين ارث الماضى والحول المفترضة لمتطلبات المستقبل . فمن مزايا المصريين ومن مشاكلهم ان نهم ماضيا عريقا . لقد نشأت أجهزة الدولة والادارة العامة في مصر من آلاف السنين ، بظهورها دولة مركزية موحدة ، وبظهور بيروقراطية محترفة فيها على مستوى عال من الكفاية بمعايير العصور القديمة . واعتبرت بيروقراطيتها اصلا تاريخيا لما تلاها من نظم في كثير من البلاد الأخرى، وحقت تنظيما على الكفاية في الزراعة وري الاراضى وبناء الجيش ، فاكتملت الوظيفة العامة في مصر هيبة واحتراما . ولكن هذا التنظيم الادارى كان يقوم في العصرين القديم والوسيط على الاساس الشخصى ، الذى يتلاءم مع نظام سياسى يقوم على حكم الفرد المطلق . وأن جهاز الحكم في تاريخه الطويل كان يعتمد على ما يسميه ماكس فيبر « السلطة التقليدية » ، التى تضع نظاما اداريا وتستخدم طاقما من الموظفين يتلاءم مع طبيعتها . والسلطة التقليدية تصوغ نظاما سياسيا تندمج فيه الدولة بالحاكم الفرد ويعتبر البلد كما لو كان دومتيا له ، ولا يظهر فارق بين ملك الحاكم وشؤنه وبين ملك الدولة وشؤنها ، ولا يظهر انفارق مثلا بين دخل الارض الزراعية (وسيلة الانتاج الاساسية) كريع يحصل عليه المالك ، وبين دخلها كضريبة يحصل عليها الحاكم ، وايرادات الحكومة مندمجة في دخل الحاكم ، وتختلط وظيفته العامة مع مركزه الشخصى ، وتختلط ملكيته بالمال العام ، وتختلط علاقته بالمحكومين بعلاقته بهم كعمال منتجين . ويتعرض عن ذلك أن النظام الادارى الذى يوجد هذا النمط من السلطة ، يربط رجال الدولة بشخص الحاكم ،

وتمارس السلطة من خلال العلاقات الشخصية الرابطة بينهم وبينه . وتنحدر مستويات التنظيم الإداري وتنشعب على أساس من العلاقات الشخصية بين الرئيس والرؤوس ، وتستمد السلطة من أعلى بتلك العلاقات ، وتنقسم بانقطاع تلك العلاقات . والرؤوس مرتبط بشخص الرئيس ، وواجبات العمل العام ومسئولياته تحدد بمشيئة الرئيس ، والوظائف غير محددة بالاستمرار والانتظام ، والاختيار والترقى والجزاء يحدث في صورة العطاء أو المنع بالأريحية أو الغضب (١) .

لاحظ ماكس فيبر أن طبيعة الوظيفة الحكومية تستمد من طبيعة السلطة التي تخدمها . لذلك فهو لا يفرق بين النظام الإداري الذي يعتمد على السلطة التقليدية . وبين النظام الإداري الذي يعتمد على ما يسميه بالسلطة القانونية (٢) ، أي البيروقراطية الحديثة . إذ يقسم العمل الإداري العام إلى مجالات ، وظيفية تنظمها قواعد موضوعية ، وتنظم ما يسميه بالسلطة القانونية ، (٢) ، أي البيروقراطية الحديثة . إذ يقسم العمل الإداري العام إلى مجالات ، وظيفية تنظمها قواعد موضوعية ، وتنظم مستوياتها تنظيمًا هرميًا يخضع للإشراف من الأعلى على الأدنى . واذ تحدد العلاقات بين المجالات والمستويات المختلفة وتحدد مسؤوليات العاملين وواجباتهم وحنوفهم : يحدد كل ذلك في صورة قوانين وقرارات وتنظيمات إدارية . واذ يعتمد العمل على الوثائق المكتوبة التي تحفظ أصولها ، ويختار الموظفون بمعيار المؤهل والخبرة والتدريب المتخصص للعمل المطلوب ، لا بمعايير العلاقات الشخصية بالرئيس أو الحاكم ، ويكسب هؤلاء مراكزهم بقرارات تصدر من أعلى تستند على قواعد موضوعية منضبطة ، ويستمر العامل في عمله بصرف النظر عن علاقته الشخصية بمن عينه ، ويتقاضى مرتبات دورية ثابتة ومرتجة حسب المركز والوظيفة ومدة الخدمة ، ويتدرج من المركز الأدنى والراتب الأقل إلى المركز الأعلى والراتب الأكبر ، وبهذا كله ينفصل العمل الوظيفي من مجال النشاط الشخصي والفردى للموظف ، ويمارس لا بالمشيئة الفردية ولكن بالقرارات المجردة ، كما تنفصل أدوات العمل من جهة مشأته وأماكن مزاولته وكافة أدواته ، عن الملكية الفردية للموظف . وبهذا كله فإن التنظيم الإداري الحديث يحقق مبدأ التخصص في الوظائف حسب الاعتبارات الموضوعية ، ويمارس نشاطه حسب قواعد موضوعية محددة سلفًا وقابلة للحساب والتقدير ، بصرف النظر عن الأشخاص . وينجح هذا التنظيم في تحقيق أهدافه بقدر ما يجرّد العاملين فيه من عواطفهم وانفعالاتهم الذاتية ، وبقدر ما يضيق من أثر العناصر غير العقلانية وغير القابلة للتقدير . وبقدر ما ينجح في ذلك بقدر ما يؤكد مبدأ المساواة أمام القانون ، وبقدر ما يحقق نمطًا من الممارسة الرشيدة يتعارض تمامًا مع حرية المشيئة الفردية والإرادة الذاتية .

ومن الواضح أن هذا التنظيم الإداري هو نتاج تطور اجتماعي واقتصادي

وسياسى . فهو يظهر مع ظهور الاقتصاد النقدى وفكرة انشباط الموضوعى
المجرد عن ذوات الاشخاص ، فكرة وثيقة الاتصال يظهر السوق والانتاج
السلمى الذى يبدو فيه النشاط الاقتصادى صادرا عن المصلحة الاقتصادية
المجردة بصرف النظر عن شخص المنتج والمستهلك . وتوزيع العمل الادارى
الى مجالات وظيفية محددة مرتبطة بتقسيم العمل والتخصص فى الانتاج .
ومن جهة ثانية فان هذا التنظيم يظهر مع ظهور النظام الديمقراطى الذى
يقوم على مبدأ توزيع السلطة وسيادة القاعدة القانونية الموضوعية . ويقوم
على أساس تجريد السلطة من اشخاص الحاكمين واعتناق مبدأ المساواة أمام
القانون ورفض فكرة الامتيازات اللصيقة بالاشخاص ورفض فكرة ممارسة
العمل « حالة بحالة » . واذا كان نظام الحكم الدستورى بهذا الوضع ، قد
أدى الى التمييز بين ما يسمى بالقانون العام الذى ينظم علاقات أجهزة الدولة
السياسية بعضها ببعض وعلاقاتها بالافراد : وبين القانون الخاص الذى ينظم
علاقات الافراد بعضهم ببعض ، اذا كان ذلك فان ما يتوازى مع هذا التمييز -
ما يؤدى اليه نظام الادارة الحديثة من فصل النشاط العام للموظف عن مجال
نشاطه وسلوكه فى حياته الخاصة .

النظام القديم :

كان نظام الادارة القديم فى مصر يتلاءم مع نظم اجتماعية وسياسية
سابقة على التطور الرأسمالى المصرى ، او بعبارة أهم سابقة على ارتباط مصر
بالتطور الرأسمالى العالمى ، وهذا ما يفسر اعتياد كثير من الموظفين المصريين
فيما قبل العصر الحديث ، اعتيادهم على استبقاء مراكزهم الحكومية ونقلها
الى ابنائهم جيلا بعد جيل ، لا من خلال نظام التوريث الخاص بالملكية ، ولكن
من خلال نقل خبراتهم ومهاراتهم الى ابنائهم ، وتدريبهم على العمل ذاته
الذى يمارسونه ، والاعتماد على العلاقة الشخصية فى تولى العمل ، وذلك
بما يتلاءم مع نظام طوائف الحرفيين فى الانتاج وبما ينسجم مع نظام سياسى
يقوم على السلطة الفردية وتستمد السلطة فيه من خلال العلاقات الشخصية .
ثم جاء عصر محمد على وارسلت البعثات الى أوروبا لتلقى العلوم الحديثة ،
وانشئت المدارس غير الدينية ، وربط الحاكم ربطا قويا بين هذا النمط
الجديد من التعليم وبين اختيار الموظفين ورجال الادارة فى فروع التخصص
المختلفة ، وبهذا وضعت اللبنة الاولى لبناء جهاز الادارة الحديث فى مصر .
ولكن النظام الاجتماعى والسياسى فى عهد محمد على ومن تلاه من الولاة لم
يكن يمكن من اتمام بناء هذا الجهاز بصيغته الحديثة ، لان النظام الرأسمالى
لم يكن قد اتخذ سبيله بعد ، ولأن طبيعة السلطة التى يخدمها هذا الجهاز
كانت تعتمد على الحكم الفردى ، وتمارس من خلال نظام شخصى انتقل اليها
من اتقاض التاريخ . فكان « الميرى » يعنى دومين الحاكم كما يعنى دومين
الدولة فى ذات الوقت . على انه مع نهاية حكم اسماعيل وتغلغل النفوذ

الرأسمالي الأوروبي ، ومع بدايات الثورة البرابية. والمطالبة بالدستور ، نشأ نظام الوزارة ثم تطور . ومع الاحتلال البريطاني أعيد تنظيم الادارة المصرية بما يقارب بينها وبين النمط الأوروبي وساعد على ذلك التقييد النسبي لسلطة الخديو ونصفيه الدومين الشخصى له (املاك الدائرة السنبة) ، ووضع نظام للميزانية إنعامة للدولة ، مع وضع نظام للتوظيف ايا كانت جساءة تسيوبه ، فقد كان بالآقل ينظم شروط التعيين فى الوظائف بالمؤهل والكفاية ويصنف الوظائف والمرتبات وينظم الاحالة الى المعاش وغير ذلك (٣) .

ولا شك أن الانجليز قد أدخلوا على الادارة المصرية عناصر من الضبط والرشد ، وغلب الاحتلال وضع انور دمرين تقريراً كان اساساً من أسس تنظيم أجهزة الحكومة وبنائها الجديد ، الذى تم بعد ذلك على أيدي كرومر والوزارة المصرية ، من جهة تنظيم الادارات والمصالح وتقرير قدر من الأسس الموضوعية فى ممارسة انتشاط الادارى وتحديد الاختصاصات . على ان هذا التنظيم البريطانى لم يحظ بكمال الاصلاح . وقد ذكر مورو برجر (٤) أن كثيراً من المراقبين المصريين والانجليز يتفقون على أن الانجليز لم يصنعوا الكثير فى تطوير كفاءة النظام المصرى ، وان بريطانيا لم تدخل من الرشد على الادارة المصرية مثل ما ادخلت فى الهند ، ويرجع المؤلف سبب ذلك الى قدم احتلال الانجليز للهند وعدم احتلالهم مصر إلا بعد نمو موجة العداء للاستعمار ، والى تنافس الدول الأوروبية على مصر ، والى أن مصالح بريطانيا الاقتصادية فى الهند تفوق مصالحها تلك فى مصر . لذلك يلاحظ أن الاداريين الانجليز لم يتوغلوا الى اقاليم مصر وقراها كما فعلوا فى الهند ، واقتصروا فى مصر على الحكومة المركزية ، ولم يزد عددهم فى ١٨٩١ عن ٣٩ موظفاً . ويمكن الاضافة والتوضيح لما ذكره برجر ، بأن الاحتلال الانجليزى قد قهر مصر فى أعقاب ثورة شعبية نادت بأن مصر للمصريين مما كان يصعب معه أن يتخذ الحكم الاجنبى شكلاً سافراً ، فضلاً عن تنافس الدول الأوروبية على مصر الذى عاق بريطانيا أن تتخذ أسلوب الحكم السافر لمصر . لذلك أثر الانجليز ان يقوم نوع من ازدواج السلطة ، بين الخديو صاحب السلطة الشرعية ، وبين الانجليز اصحاب السلطة الفعلية التى تمارس « بالنصائح » من خلال المستشارين المنتشرين فى الوزارات والمصالح الرئيسية . وقد تحالف الانجليز مع نظام الحكم الخديوى ، رغم الخلافات الثانوية التى كانت تظهر احياناً . وأوجب عليهم ذلك دعم مركز الخديو السبائى حماية لأسلوب الحكم الفردى ، لذلك وقف الانجليز دائماً فى وجه المطالب الديمقراطية . وكان غياب التنظيم الديمقراطى السياسى ذا اثر مباشر على ضعف تطور المؤسسات الحكومية غير الشخصية . فضلاً عن ذلك فان الازدواج فى السلطة قد وزع ولاء الإدارة المصرية وموظفيها بين مركزين للقوة السياسية ، بما يخل بأى محاولة جديّة للاصلاح الحديث ، وبقي نمط الادارة المصرية رغم كل ما دخل عليه من ترشيد

وضبط ، بقى خادما لسلطة تتردد بين الحكم الفردى المطلق الاخذ من أنماط حكم الاستبداد الشرقى ، وبين نفوذ الاحتلال البريطانى الذى يمارس سياسته من خارج هيكل التنظيم الشرعى للإدارة ، بواسطة المستشارين المرتبطين بالمندوب السامى المعتمد على جيش الاحتلال . وان توزيع الولاء من أكثر ما يفسد الضبط والرشد فى بناء الأجهزة الإدارية الحديثة ، ومن أكثر ما يعوق نشاط الإدارة عن السلوك الموضوعى غير الشخصى .

مشاكل الانتقال الاجتماعية :

ومن جهة ثانية ، لاحظ تقرير للأمم المتحدة فى ١٩٥١ ، أن مشاكل الإدارة العامة فى البلاد النامية ، هى فى الأساس مشاكل الانتقال من النظام التقليدى شبه الانطوائى الى نظام للإدارة يقوم على العقلانية وتحمل المسؤولية ، وهى مشاكل الانتقال من الاقتصاد الزراعى الى الاقتصاد الصناعى والتجارى ، ومن نظام المستعمرات الذى يديره الأجانب الى نظام الحكم الوطنى (٥) . والحاصل أن مصر خاضت تجربة هذا الانتقال مع نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين ، وامتدت التجربة عشرات السنين من بعد . وإذا كان نظام الإدارة يرتبط فى تطوره بالنظام الاجتماعى والاقتصادى السائد ، وبنظام الحكم السياسى ، ويتأثر فى تطوره هذا بالعلاقات الاجتماعية الجديدة التى تنمو فى المجتمع . فإن هذه الظاهرة تتجلى فى وضوح بحكم ما عرفته مصر وتعرفه من سيطرة أجهزة الإدارة الحكومية المركزية وهيمتها القوية . وبسبب ما يعرفه التاريخ المصرى من علاقة وثيقة بين السلطة السياسية والسلطة الاقتصادية . وبسبب ما يعرفه من كون الدولة مصدرا غالبا للنفوذ الاجتماعى والاقتصادى ، وكانت مصدرا فلذا لتكوين الطبقات السائدة ، سواء اعتمدت هذه الطبقات على الأرض ، أو على التجارة والصناعة بعد ذلك .

ويذكر موردو برجر فى ١٩٥٤ ، أن مصر تتحول من طراز السلطة التقليدية الى طراز السلطة القانونية ، حسب المفهوم الذى وضعه ماكس فيبر . وان آثار الطراز القديم لاتزال عالقة بها ، وان نوع القيم والمبادئ الأخلاقية السائدة فى بلد ما ، هو ما يحدد مستوى سلوك الموظف العام ونوعه (٦) . وان المشاكل الإدارية لكثير من البلاد غير الغربية هى نتيجة للقيم الاجتماعية المغايرة ، إذ الحاصل أن التنظيم الحديث للإدارة العامة يتطلب شيوع وضع اجتماعى ، يساعد على أن يكون ولاء الموظف للجهة الإدارية التى يعمل بها وللمفاهيم النظرية التى يقوم عليها هذا التنظيم . وقد بنى النظام الحديث للإدارة المصرية على أساس من هذه المفاهيم ، ولكن المجتمع المصرى كان لا يزال فى مرحلة الانتقال من النظام الاجتماعى القديم وأدى ذلك الى أن بقى عالقا بالجواهر نوع من الولاءات والانتماءات القديمة ، المتعلقة بالروابط الشخصية والصلات العائلية والاحساس بالانتماء الى الجماعة المحلية كالتقربة ،

ومن هذه الجماهير نستمع أجهزة الإدارة رجالها . ونتج عن ذلك تناقض بين المفهوم الفكرى والاجتماعى الذى تقسوم عليه الادارة الحديثة ، من حيث ما تتطلبه من الموقف من التزام بالموقف الموضوعى غير الشخصى ، ومن حيث الفصل بين ذاتية الموظف وبين نشاطه العام ، ومن حيث النظر الى المواطنين جميعا نظرة مجردة تستجيب للأوصاف والمراكز الموضوعية التى تلحق بهم دون اوضاعهم وعلاقاتهم الشخصية . نتج التناقض بين هذا المفهوم الذى عليه الادارة الحديثة : وبين النظرة الشخصية السائدة التى تتعلق بالروابط الشخصية والانتماءات الاسرية والتربوية . وان ما يسمى محسوبية او محاباة مما تشكو الادارة المصرية منه ، يعتبر من المفاصل بالمفاهيم الاخلاقية التى نتجت عن التطور الاجتماعى فى البلاد الحديثة ، ولكنها لا تشكل سلوكا غير اخلاقى فى غير تلك البلاد ، لأنها تصدر عن مفاهيم وقيم اجتماعية متوارثة لاتزال تؤثر فى السلوك الاجتماعى عامة بسبب من التنظيم الاقتصادى الاسرى القائم ، وبسبب من نوع التقاليد الفكرية السائدة ، وباعتبار ان المفاهيم الديمقراطية لم تتم بعد الى الحد الذى يصل الى تكوين ولاء عام وحيد لدى الموظف للدولة وللجمهور عامة . وقد عرفت القرون الوسطى فى بلاد الشرق نظما ادارية تقوم على الولاءات الشخصية التى تلازم الاوضاع الاجتماعية والاقتصادية السائدة وقتها ، وتظهر فى بناء التنظيم الادارى على اساس من العلاقات العائلية والروابط الشخصية ، عرفت هذه النظم بالاقتدار وعلو مستوى الكفاية فى العمل ، لأنها لاءت بين التنظيم الادارى وبين البيئة الاجتماعية القائمة ، مما لا يثور معه تباين فى الاخلاقيات التى تسود فى كلا المجالين . وذلك على خلاف الوضع القائم الآن والذى يتجلى فى الخلاف الجوهرى ، بين طريقة بناء أجهزة الحكم المركزية على الاساليب غير الشخصية للادارة الحديثة ، وبين طريقة بناء أجهزة الحكم فى القرية بالتنظيم التقليدى الذى يجعل القرية - من خلال نظام العمد - خاضعة للاسرة الكبيرة والعلاقات الشخصية مع افتقاد أى من أنواع الرقابة السياسية أو القانونية (٧) .

أجرى برجر فى فبراير ١٩٥٤ بحثا ميدانيا عن بعض من الفئات العليا للادارة المصرية ، وهم شاغلو الدرجات الثانية والثالثة والرابعة فى وزارات المالية والتعليم والزراعة والشئون البلدية ، وكان عددهم ١٥٠٦ موظفين اختير العينة تبلغ ٢٤٩ منهم . وكشفت الدراسة عن ان نسبة المولودين فى الريف من افراد العينة تبلغ ٢٥٪ ، والباقي ولدوا بالمدن ، ونسبة من تربى فى الريف الى سن العشرين لا تصل الى ٣٪ ، وانفالية الباقية اوجب عليها التعليم الانتقال الى المدن فى سن الحداثة وظهر ان من ينحدرون لآباء من كبار الملاك تبلغ نسبتهم ٢٣٪ ، ومن ينحدرون لآباء من الفلاحين تجاوز نسبتهم ١٦٪ . ومعنى هذا ان من ينحدرون من اسر ريفية يصلون الى نحو ٤٠٪ تقريبا . ولا يكاد يماثل هذه النسبة الا أبناء الموظفين الذين تشارف نسبتهم ٣٩٪ (٨) . وهذا أمر طبيعى فى بلد لا تزال الزراعة فيه مصدر الإنتاج الغالب . ويظهر أيضا ان المولودين

بالريف والمنحدرين من اسر ريفية ، تزيد نسبتهم بين فئة الاكبر سنا من موظفي العينة (من ٤٦ - ٥٠ سنة و يبلغ عددهم نحو نصف العينة تقريبا) عن نسبتهم بين فئة الاصغر سنا (من ٣١ - ٤٥ سنة ويشكلون النصف الآخر من العينة) . وتقل بين كبار السن نسبة المنحدرين من آباء موظفين ، بينما تزيد نسبة هؤلاء من صغار السن (٩) . ويمكن ان يتصور انه لو اجريت دراسة مماثلة في اواخر الثواني من هذا القرن أو في العشرينات لكشفت عن نسبة اكبر من الموظفين ذوى الاصول الريفية . وظهر ايضا اختلاف الانتماءات الاجتماعية الموظفين تفريعا على عدم وجود طابع غالب لاصولهم الاجتماعية مادامت نسبة ذوى الاصول الريفية ، تشابه نسبة من ينحدرون من آباء موظفين . وهذا لا يجعل الموظفين المصريين جماعة مندمجة يمكن ان تمارس تأثيرا موحدا على السياسة والمجتمع من خلال الوظيفة الحكومية (١٠) . ولا شك ان اختلاف الانتماءات الطبقية والاجتماعية بين الموظفين من شأنه ان يجعل الجهاز الادارى عرضا للتشتت بين القيم المختلفة والمستويات الفكرية والسلوكية المتناقضة ، الآخذة من البيئات الاجتماعية المتباينة فى فطرة من فترات التفجر التاريخي . لذلك فان ولاءات الافراد متنوعة ، ترتبط بالعائلة أو الاصدقاء أو الاقليم أو الوطن . ولوحظ ان المهنة تشكل نوعا من الولاء الذى يبلغ من ينتمون الى جماعات مهنية نحو ٦٧,٨٪ بين فئة الاصغر سنا ونحو ٦٣,٧٪ من الاكبر سنا (١١) . وان العائلة والقرية والجماعة المحلية ذات تأثير فى تحديد الانتماء . وقد كان من بين الاسئلة التى وجهت الى الموظفين ، سؤال عما اذا كان من المجدى لمن يريد ان يقضى حاجة من جهة حكومية ، ان يلجأ الى وساطة صديق أو قريب للموظف لانجاز طلبه ، أم يكفى ان يتبع الطريق الرسمى . فاجاب ٢٢٪ بنزوم الوساطة . فلما وجه سؤال عما اذا كانت صلة القرابة أو الصداقة بين الموظف ورئيسه تمكن الموظف من العمل بالقاهرة بدلا من الاقاليم ، اجاب ٧٣٪ بان الموظف يتوقع من رئيسه ان يجيب طلبه ، ٦٠٪ بان الرئيس سيستجيب لهذا الطلب ، ٨١٪ بان الاقارب والاصدقاء يتوقعون من الرئيس احابة الطلب . ومن هذا يظهر مدى نفوذ الرباط الشخصى كقيمة اجتماعية ، كما يظهر انها قيمة متغيرة يعوقها ظهور قيم جديدة لا تجيز هذا الولاء . واجاب ٨٥٪ بان الموظف يبدأ عادة بانجاز ما يطلبه صديقه أو قريبه منه ويفضله فى الأولوية على الآخرين . ورغم ذلك فان ٥٤,٦٪ قرروا انهم يكرهون فى العمل الحكومى المحسوبية وعدم وجود الرجل المناسب فى المكان المناسب (١٢) . وظهر ايضا ان نسبة من عين بالوساطة والمحسوبية كانت كبيرة بين فئة الاكبر سنا وانها قلت بين الفئة الاصغر ، وان الانتماءات التى توزع ولاء الموظف قد اضيف اليها ولاءات حديثة تتصل بالمهنة أو بالحزب السياسى (١٣) .

ومن هذا يظهر ما يعلق بنظام الاداره الحكومية بمصر من القيم الاجتماعية القديمة . والمشكلة الاساسية ان هذا النظام يضاغ على أسس موضوعية

حديثة تتعارض مع أنماط التنظيمات الشخصية القائمة ، وتعارض مع بقاء الولاء مرتبطا بالأسرة وانجماعات المحلية والصغيرة . وهذا هو ما تولدت عند ظواهر المحسوبية والمحابة التي جأر بالشكوى منها كل من تكلم عن اصلاح الإدارة الحكومية . ويتبادر يستحيل حصر ماكتب عن هذه الظواهر . ويمكن لقارئ أى كتاب أو مقال تعرض لهذا الأمر أن يصادف الكثير عنها . يذكر الدكتور حافظ شفيق « يؤثر بعض الموظفين على بعض وتجرى ترقيات استثنائية ظالمة غالبا عادلة في القليل ، وتعيينات لا مسوغ لها ، ولا تتوافر شروط الخدمة في أصحابها » (١٤) . ويكتب محمد على علوبة (١٥) عن المحابة والانتقام والعقاب « ولا تزال أوضاعنا الإدارية القديمة كما كانت منذ خمسين سنة أو تزيد ونقول حسن الجداوى « العيب المتفشى هو الوساطة عند التحاق التلميذ بالمدرسة أو تعيين الموظف أو انجاز أى عمل بأية مصلحة حكومية . كل ذلك يحتاج الى وساطة قريب أو نسيب أو شفيق » (١٦) . ويصبح ابراهيم مذكور ومريت غالى « خرجنا على كل ضابط واهدنا كل قاعدة ، واصبحت الوساطة والمحسوبية دعامتنا ، والرشوة ومكاتب التوظيف وسيلتنا ، والنسب والقرباة مؤهلاتنا . . . (أن) سيول الراجين والمستشفعين تتوارد في المنزل والمكتب . . . فما ان يصل الوزير الى كرسيه حتى يفتح أبواب وزارته لأهله وذويه وأصهاره والمحسوبين عليه ، بل وخدامه وحاشيته وفي هذا بلا جدال القضاء المحقق على الكيان الحزبى والنظام السياسى ، بل وكل مظاهر الاستقلال والقومية . نعم في هذا قضاء على الحزبية لان المحابة والمحسوبية انما تبدل بلور الشقاق ، وتحمى عوامل الحقد والحسد بين أبناء الاسره السياسية الواحده . . » (١٧) .

والخلاصة ان تلك الولاءات الشخصية المرتبطه بالاسره او القربه او غيرها ، هى مما يفسد الضبط الموضوعى اللازم لتنظيم جهاز الاداره الحكومى، من حيث تكوينه ومن حيث طريقة عمله ونوع نشاطه . وما يجب أن يعرض في هذه الدراسة ، هو ما اذا كان ثمة تفرقة دينية في تكوين الجهاز الحكومى وفى ممارسته لنشاطه ، ومدى هذه التفرقة فى ضوء الشواهد المتاحة ، وهل ترجع اسبابها الى ما ترجع اليه اسباب قيام العلاقات الشخصية فى بناء جهاز الادارة المصرى مما سبقنا الإشارة إليه ، أم تنفرد بنفسها كمشكلة قائمة بذاتها ، أساسها التمييز الطائفى والدينى .

التكوين السياسى :

ومن جهة ثالثة ، يتعين ملاحظة التكوين السياسى للدولة فى ظل دستور ١٩٢٢ . واثره فى تكوين الجهاز الحكومى . لقد سبق ان اعيدت صياغة هذا الجهاز منذ الاحتلال البريطانى على ايدى الخديو والإنجليز . يقف الخديو على رأسه ممثلا للسلطة الشرعية ويعين من يختارهم لمناصبه الكبيرة من بين الدوات ذوي الأصول التركيه ، ربهمن الإنجليز على نظامه وعمله وسياسيته

من خلال موظفين انجليز ، منهم السردار في الجيش ، والمفتش العام والادارة الأوروبية في البوليس ، والمستشاران المالي والقضائي في وزارتي المالية والحقانية ، وكبار المهندسين في وزارة الأشغال . وزاد تعيين كبار الموظفين ممن ينتمون الى كبار الالك ذوى الاصول المصرية، وبهذا صار الجهاز الحكومى تحت سيطرة الخديو والانجليز ، ويتكون في مراكزه العليا من الذوات والأعيان . ويشير مورو برجر الى ان الانجليز كانوا يسيطرون على الجيش والبوليس والمالية والأشغال . وكان للمصريين نوع سيطرة على التعليم والعدل (١٨) .

فلما اعد دستور ١٩٢٣ ، كانت السلطة التنفيذية من أهم مجالات الصراع بين الملك والأمة في فرض الهيمنة عليها طبقا للدستور . والسلطة التنفيذية تتكون من الوزارة التى يفترض أن يشكلها حزب الاغلبية البرلمانية، ومن الجهاز الادارى . والوزارة تعمل وتنفذ سياستها المؤيدة من البرلمان من خلال الجهاز الادارى . ويقدر ما يكون لها من سلطان عليه ، بقدر ما يكون لها وللبرلمان من القدرة على تنفيذ سياستها . والوزارة البرلمانية اذا كانت تمثل الحركة الوطنية الديمقراطية ، فان انفرادها بالسيطرة على جهاز الادارة من شأنه ان يقضى منه نفوذ الانجليز والملك . وليست المشكلة « الدستورية » في نفوذ الانجليز الذي لا يعتمد على وضع قانونى ، انما يمارس من خلال موظفين انجليز يمكن من حيث « الشكل » لصاحب السلطة الشرعية ان يخضعهم لاشرافه أو يقصمهم كلية . انما المشكلة الدستورية هي فى نفوذ الملك باعتباره ذا وجود شرعى داخل المؤسسات الدستورية ، وباعتبار ان الانجليز يعتمدون على سلطته الشرعية هذه فى ضمان بقائهم داخل أجهزة الدولة . فالمشكلة الدستورية تتمثل فى سلطة الملك .

وكان جهد الديمقراطيين فى لجنة الدستور وخارجها ، أن يصوغوا سلطات الدولة على نحو يعزل الملك عن أجهزة الادارة الحكومية ، ويفرد الوزارة البرلمانية بالسيطرة على هذه الأجهزة ونشاطها ، سواء فى ذلك الادارة المدنية او الجيش او البوليس . ونجحوا فى أن يضمنوا الدستور حكما بأن الملك يتولى سلطته بواسطة وزرائه (٤٨م) ، وأن توقيعاته فى شئون الدولة لا تنفذ الا اذا وقع معه رئيس الوزراء والوزراء المختصون (٦٠م) . وجاوبت لجنة الدستور أن تنفذ حكما مؤداه أن أوامر الملك لا تعفى الوزراء « وغيرهم من عمال الدولة » من المسؤولية ، حتى تجرد الملك من القدرة على التحكم فى الجهاز الادارى من خارج البرلمان ، فحذف الملك تلك العبارة وصدر الدستور بدونها . كما حاولت أن تغير سلطة الملك فى تعيين وعزل الضباط بأن تكون « فى حدود القانون » ، فحذف الملك تلك العبارة ايضا التى تجعل سلطته على الجيش مستمدة من البرلمان . واستقام للملك فيما أجراه من تعديلات على مشروع الدستور نوع وجود تميز عن سلطات الدولة الثلاث ، يستطيع به أن ينقل الى ان جهاز الحكومى وأن يؤثر على السلطات جميعا من خلاله (١٩) .

والحاصل ان السراى (الخديو او السلطان) كانت صاحبة نسهم وامر
فى تكوين الجهاز الحكومى القائم واختيار رجاله ، وكان الهيكل التشريعى
الموجود من قبل الدستور ، قوانين ولوائح واوامر ، كان يصل ما بين السراى
وبين اقسام هذا الجهاز ومصالحه وهيئاته ، فلم يكن جهد الملك من الدستور
الجديد ان يكسب سلطة يستهدف بها تغيير هذا الجهاز لمصلحته انما كان
يكفيه جهد الاحتفاظ بالوضع الراهن ويكفيه قدر من السلطان يعوق التغيير .
وقد استطاع ان يستبقى لنفسه نفوذا كبيرا ، وان يتنازع السلطان الجديد
للوزارة - البرلمانية ، بالنسبة للوظائف العليا وخاصة فيما يتعلق بالأمن
والادارة كالمحافظين ومديرى الأقاليم ، فضلا عن الجيش والمعاهد الدينية .
ويمكن هنا ذكر تطبيق برجر من أن مصر كانت دائما تحكم بسلطة تنفيذية
قوية سواء كانت أجنبية أو وطنية ، وانه حتى فى ظل العمل بدستور ١٩٢٣
لم تعرف حكاما يخضعون تماما للجهاز التشريعى الذى يمثل الناخبين ، وأن
الملك كان يلعب دورا ذا تأثير مفسد على الادارة المصرية (٢٠) .

ويضاف الى ذلك أن التطور السياسى والصراعات السياسية طوال
الثلاثين عاما التى عاشها دستور ١٩٢٣ ، لم تمكن القوى الوطنية الديمقراطية
بقيادة الوفد من البقاء فى الحكم فترة تستطيل وتستقر ، الى الحد الذى
يمكنها من دعم نفوذها بأجهزة الدولة وإعادة صياغتها على وفق نظرتها
وأهدافها . كانت أول حكومات الوفد فى يناير ١٩٢٤ واستمرت نحو عشرة
اشهر الى نوفمبر ، ثم تولى الحكم مؤلفا مع الأحرار الدستوريين من يونية
١٩٢٦ الى يونية ١٩٢٨ فى ظل وزارات عدلى يكن ثم عبد الخالق ثروت ثم
مصطفى النحاس . ثم تولاه وحده من يناير الى يونية ١٩٣٠ ، ثم من مايو
١٩٣٦ الى ديسمبر ١٩٣٧ ، ثم من فبراير ١٩٤٢ الى اكتوبر ١٩٤٤ ، ثم
كانت آخر حكوماته من يناير ١٩٥٠ الى يناير ١٩٥٢ . بمعنى انه خلال ثلاثين
سنة تولى الوفد وحده الوزارة مددا تقل عن سبع سنين (٨٣ شهر تقريبا) .
يضاف اليها عامان شارك فيهما الأحرار فى الحكم . ومن هذه الفترات مدة
لم تزيد عن عشرة أشهر ومنها مدة لم تزيد عن ستة . وخلال هذه الأعوام
الثلاثين وقفت الحياة الثيابية مدة حكم الأحرار من يونية ١٩٢٨ الى اكتوبر
١٩٢٩ ، وألقى دستور ١٩٢٣ مدة حكم اسماعيل صدقى ولم يعد الا فى
١٩٣٥ . ومع فترات انعمل بدستور ٢٣ ونفاذه ، وبسبب هذا النفاذ
نفسه واحتدام الصراع السياسى من خلال مؤسساته ، اكتسب الجهاز
الحكومى أهمية خاصة ، سيما أجهزة البوليس والادارة والأمن ، وذلك بقدر
تأثير هذه الأجهزة فى عمليات الانتخابات . وشاع استقلال جهاز الادارة بواسطة
الملك وأحزاب الاقلية فى تزيف الانتخابات أو التأثير على الناخبين . فكانت
السيطرة على أجهزة الحكومة لتكتسب أهمية خاصة من هذه الناحية ، بتعيين
رجال الملك ومن يواليه فى الوظائف الكبيرة .

ويمكن ان يقدر ضعف ما كان يمكن للوزارات الوفدية ان تصنعه في اعادة صياغة جهاز الحكومة ، بالنظر الى قصر مدد توليها الوزارة ، والى ما كان يلابس توليها اياها من مواجهة العديد من المشاكل السياسية والاقتصادية وعلى راسها المسألة الوطنية ، فضلا عما كان يقوم في طريقها من عقبات يلقبها في طريقها الملك ورجاله والاحزاب المتخاصمة لها ، ولهم جميعا رجال داخل الحكومة . يضاف الى ذلك ان في فترات ابتعاد الوفد عن الحكم كان الملك وحكومات الاقليات تعمل على التلخص مما يكون الوفد قد اجراه من اصلاحات ، واجهاض ما عسى ان يكون كسبه من مكاسب دستورية وديمقراطية . وقد ترد الاشارة في فصل لاحق الى مثل ذلك بالنسبة لسلطات الملك على المعاهد الدينية . ومثل آخر هو ما كسبه الوفد في ١٩٢٤ من اعتراف الملك بحق الوزارة البرلمانية في المشاركة في اختيار موظفي الديوان الملكي ، فقد استرد الملك سلطته المنفردة في هذا الشأن بقانون اصدره فور سقوط حكومة الوفد على عهد زيور في ١٩٢٥ . ويلاحظ انه في فترات ابعاد الوفد ، كان الملك وحكومات الاقليات تعمل على دعم صياغة الهيكل التشريعي بما يربط أجهزة الحكومة بالسراى بما تسنه من قوانين ، كقانون تعيين المديرين الصادر في ١٩٣٠ . ومما له دلالة هنا ان بعضا من القوانين واللوائح المنظمة لشئون الموظفين كانت عتيقة ترجع الى الربع الاخير من القرن التاسع عشر ، اى الى وقت لم يعرف النظام السياسي فيه سلطة دستورية مقيمة .

وقد ترتب على حدة الصراعات السياسية ، وتداول الاطراف المتخاصمة للحكم ، ان صار جهاز الحكومة من حيث تشكيله وهنائه ، مجالا من مجالات الصراع السياسى وسلاحا بين الاحزاب المتصارعة . وانعكس ذلك في حركات التعيينات والفصل التى يجريها كل حزب عند تولي الوزارة . وادى هذا الى عدم وجود نظم قوية مستقرة تنظم شئون الموظفين تعيينا وترقية وعقبا، وتنظم الاختصاصات وانواع النشاط. ولم تعرف نظاما موحدا كاملا للتوظيف على مستوى الوزارات والمصالح كلها ويخضعه لقواعد اكثر انضباطا الا في ١٩٥١ (القانون ٢١٠) . وحتى هذا القانون لم يكسب الجهاز الحكومى في ظله حظا سعيلا من انضبط والوشد . وتمثل ذلك أيضا في حرص الوزارات المختلفة ان تبقى سلطات التوظيف في كل وزارة بيد الوزير نفسه ، ما دام ان زغبة الحزب الحاكم في تعديل الجهاز الحكومى لصالحه لن تتحقق الا من خلال سلطة الوزير . ومن المعروف ان الوضع الامثل للجهاز الادارى في ظل النظام الدستورى الحزبى ، هو ما يكفل لهذا الجهاز اوضاعا مستمرة ثابتة لا تتأثر الا بابعاد تلك السلطات عن الوزارات المتغيرة . فكلن الوضع القائم مما يفقد جهاز الادارة الضمان والاستقرار الكامل لعمل المنتج المتتابع ويفقده صفة الضبط اللازمة لحسن الاداء . ويذكر لاسكى ان الادارة الحكومية في كل من فرنسا وبريطانيا والولايات المتحدة ، كانت تعاني الكثير من الاضطراب قبل ان تترك سلطة التوظيف لتبار الموظفين (٢١) . كما اشار محمود على علوبة الى

هذه المشكلة وما ترتب عليها من تفشٍ للحسوبة والاستغلال (٢٢) ووصفها بـرجح بقوله ان الوظائف صارت غنائم للمنتصر السياسى (٢٣) .

وخلاصة ذلك كله ، أن مشاكل تكوين الجهاز الادارى الحكومى فى مصر ، كانت متشابكة ومتعددة ، ترجع الى التطور الحضارى ، والى الاوضاع الاجتماعية والاقتصادية ، والى التنظيم السياسى وطبيعة تكوين السلطة فى مصر ، فى ضوء انصرعات السياسية التى مورست على هذا الجهاز بعد العمل بدستور ١٩٢٣ . وفى هذا الاطار العام يمكن فحص الجهاز الحكومى المصرى ، لمعرفة مدى ما مورس فيه من تفرقة طائفية ، وصلة ذلك بالاوضاع الاجتماعية والسياسية والتنظيمية المحيطة .

ومايجب أن نحفظ بشأنه فى البداية : أن الوضع الامثل لمثل هذه الدراسة ، أن تبدأ بالاحصاء وأن تعتمد عليه . وهذا أمر لم يتيسر استخراجُه الا بالنسبة للمراكز الرئيسية كالوزارة ورئاسة الديوان الملكى . والأمـر الثانى هو فحص الهيكل التشريعى لمعرفة ما اذا كان القانون المصرى يقيم تفرقة دينية تتعلق بتكوين الجهاز الحكومى أو بممارسته لعمله . وفى هذا الأمر يمكن الجزم بأن القانون المصرى خلـو من أية قاعدة شرعية للتفرقة الدينية ، ولا يلحظ أن قانونا ما قد شرط شرطا يتعلق بالديانة لتولى وظيفة أو للحصول على خدمة . تستثنى من ذلك بالضرورة المعاهد الدينية . ويستثنى من ذلك بغير لزوم قانون الوصاية على العرش الذى أصدره الملك فؤاد فور اعلان استقلال مصر فى ١٩٢٢ ، إذ شرط أن يكون الوصى على الملك القاصر مسلم الديانة . وفيما عدا ذلك فإن كل ما يثور بشأن التفرقة الدينية فى هذا الشأن يتعلق بعرف غير مكتوب . والأمـر الثالث أنه لم يكن من المتيسر التتبع الشامل لتفاصيل الاحداث الجارية اليومية على مدى عشرات السنين للتنقيب ولحصر ما أعلن بالصحافة أو غيرها من المنابر من التفرقة . لذلك فقد لزم اختيار فترات تاريخية محددة ، تختار من سياق الزمن حسب أى من الدلالات أو الظروف السياسية والاجتماعية ، التى يثور فى اطارها الظن بأن أمر التفرقة الدينية قد أثر . ومنها مثلا فترة اعداد الدستور وبداية العمل به والفترات التالية لسقوط حكومة استبدادية لالتقاط شواهد التفرقة مما كان ينشر بعد سقوطها من مظالم أجرتها ، مثل فترتى ١٩٣٠ و ١٩٣٤ التاليتين لحكومتى محمد محمود وصدقي ، وفترة المعاهدة والغاء الامتيازات فى ١٩٣٦ و ١٩٣٧ . وذلك فضلا عن ١٩٢٨ التى يعلم أن أمر التفرقة قد أثر فيها على نحو صريح . وفى هذه - الفترات يمكن تتبع المسألة عن صحيفة « مصر » القبطية بالذات ، باعتبارها أكثر المنابر حساسية لهذا الأمر وأكثرها اطنابا فيه ، وتنقيبا عن أى مما عساه أن يحمل وجها من وجوه التفرقة الدينية ولو عن طريق غير مباشر .

الوزارات :

وأول ما يلاحظ أن الديوان الملكي ، وهو المؤسسة السياسية للقصر ، لم يعرف رئيسا غير مسلم قط ، ولا عرف من كبار رجاله موظفا غير مسلم ، وأن عرف موظفين مسيحيين أو يهودا كجاء تاجر في بعض الأحيان . كما عرف القصر في غير الديوان الملكي موظفين أجانب ، وخاصة من الإيطاليين الذين نشأ الملك فؤاد في بلدهم .

أما بالنسبة للوزارة ، فقد شملت أول وزارة ألحقها الوفد برئاسة سعد زغلول في ١٩٢٤ ، شملت تسعة وزراء غير الرئيس منهم قبطيان هما واصف بطرس غالي للخارجية ومرقس حنا للأشغال ، ثم تلتها وزارة أحمد زيور الملكية بالعدد ذاته ، وفيها فوزى المطيعي للمواصلات ويوسف أصلان قطاعي المالية (وكان ذا علاقة شخصية وثيقة بالملك ورئيسا للطائفة اليهودية وعضوا بمجلس الشيوخ ، وكانت زوجته وصيفة شرف للملكة نازلي) (٢٤) . وعدلت وزارة زيور في مارس ١٩٢٥ فنقل قطاعي إلى المواصلات وعين توفيق دوس للزراعة وخرج المطيعي . ثم جاءت وزارة عدلي يكن الائتلافية وفيها من القبط مرقس حنا وحده وزيرا للمالية ، ثم نقل مرقس حنا للخارجية في وزارة عبد الخالق ثروت ، ثم تلتها وزارة مصطفى النحاس الائتلافية وفيها من القبط واصف بطرس غالي للخارجية ومكرم عبيد للمواصلات . ثم أتت وزارة الأحرار الدستوريين برئاسة محمد محمود وفيها من القبط نخله المطيعي وحده للزراعة ، ثم أعقبتها وزارة عدلي يكن الانتقالية في أكتوبر ١٩٢٨ ، وفيها سميكه وحده للزراعة ، ثم وزارة النحاس وفيها واصف بطرس غالي للخارجية ومكرم عبيد للمالية . ثم وزارة اسماعيل صدقي وفيها من القبط توفيق دوس فقط للمواصلات ، وقد عدلت فخرج منها دوس ودخلها نخله المطيعي للخارجية ، وأعقبتها وزارة عبد الفتاح يحيى فيها صليب سامي وحده للحربية ، ثم وزارة توفيق نسيم وفيها كامل بطرس لوزاري الخارجية والزراعة (كان مجموع وزرائها سبعة والرئيس) ، ثم وزارة علي ماهر وفيها صادق وهبة للزراعة . ثم تولى الوفد الوزارة في مايو ١٩٣٦ وفيها واصف بطرس غالي للخارجية ومكرم عبيد للمالية ، وأعقبتها وزارة محمد محمود في ائتلاف بين الأحرار والسعديين المنشقين عن الوفد ، وفيها مراد وهبة للزراعة ثم نقل للتجارة والصناعة (كان مجموع الوزراء ١٥ ثم خفضوا إلى ١٢ فضلا عن الرئيس) ، ثم وزارة علي ماهر وفيها سابا حبشي للتجارة والصناعة (١٣ وزيرا ورئيسا) ، ثم وزارتي حسين صبري وحسين سري على التعاقب وفيهما صليب سامي للتأمين ثم للتجارة والصناعة ثم للخارجية (١٥ وزيرا ثم ١١ وزيرا ثم ١٤ وزيرا فضلا عن الرئيس) . ثم تولى النحاس وزارته الوفدية في فبراير ١٩٤٢ وفيها مكرم عبيد للمالية وكامل صدقي للتجارة والصناعة ، فلما انفصل مكرم عبيد عن الوفد في السنة نفسها تولى كامل صدقي المالية ثم استقال في يونيو ١٩٤٣ ،

وخلفه حنا فهمي ويصا وزيرا للوقاية (عدد الوزراء ١٠) تم صاروا ١٢ وزيرا (الرئيس) . ثم جاءت وزارة أحمد ماهر ثم محمود فهمي النقراشي من السعديين والاحرار وحزب الكتلة الذي انشاه مكرم عبيد والحزب الوطني . وفيها مكرم عبيد للمالية وراغب حنا للتجارة والصناعة (١٢) وزيرا ثم ١٤ ثم ١٣ (خلاف الرئيس) . ثم وزارة اسماعيل صدقي وفيها سابا حبشي لوزاري التجارة والصناعة والتعدين . ثم وزارة النقراشي الثانية ثم وزارة ابراهيم عبد الهادي وفي كل منهما نجيب اسكندر للصحة (كانت ١١ وزيرا ثم ١٥ وزيرا والرئيس) . ثم جاءت وزارة حسين سري الائتلافية وفيها نجيب اسكندر للصحة (١٨ وزيرا عدا الرئيس) ، ثم وزارته المحايدة وفيها صليب سامي . وكان في وزارة الوفد الاخيرة التي تولت في يناير ١٩٥٠ ، ابراهيم فرج وزيرا للشئون البلدية والقروية (١٧ وزيرا غير الرئيس) ، وكان يتولى الخارجية بالنيابة عند سفر وزيرها محمد صلاح الدين . ثم اعتبتها وزارة على ماهر في يناير ١٩٥٢ وفيها صليب سامي للزراعة ، ثم وزارة احمد نجيب الهلالي وفيها وزيران قبطيان لثلاث وزارات هما صليب سامي لوزاري التجارة والصناعة والتعدين وابراهيم نجيب للاشغال .

من هذا الاستقرار السريع لعدد الاقباط وللوزارات التي تقلدوها مدة العمل بدستور ١٩٢٣ ، يظهر بشكل عام أن وجد وزيران قبطيان في نحو ١٢ وزارة من مجموع يصل الى ٣٤ تشكيلا وزاريا متعاقبا . واذ تعتبر وزارات الداخلية والخارجية والمالية والحربية هما وزارات السيادة او الوزارات السياسية ، فقد تولى الوزراء القبط كثيرا كلا من الخارجية والمالية ، وتولوا الحربية مره واحدة في عهد عبد الفتاح يحيى . ويلحظ بشكل عام ايضا ان عدد الوزراء القبط منسوب الى مجموع الوزراء قد قل منذ نهاية الثلاثينات ، وقلب لون الوزارات الغنيه على ما يشغلون دون وزارات السيادة . كما يصعب ادراك ان نسبة ثابتة كانت تلتزم ، وان ظهر أنه اطراد وجود قبطي على الأقل بكل تشكيل وزارى بغير استثناء .

وبالنسبة للوفد لا يظهر أنه كان يراعى نسبة ما ، وقد جرى في غالب وزارته على تعيين اثنين (من مجموع ٩ او ١٠ وزراء) ، ويذكر أن سعد زقلول علق على اختياره قبطيين في وزارته سنة ١٩٢٤ ، بأنه ليس ثمة تمثيل نسبي للاقباط لأن الكل مصريون ، ولأن رصاص الانجليز لم يلتزم نسبة من النسب فيما أسقط من شهداء الثورة ، ولا التزمت نسبة ما قيمن نفى او اعتقل من رجال الوفد . كما يلحظ أن الوزراء القبط في حكومات الوفد كثيرا ماتولوا من وزارات السيادة المالية والخارجية .

أما بالنسبة للوزارات الملكية او وزارات احزاب الاقلية ، فقد غلب على كل تشكيل منها أن يشمل قبطيا واحدا مع زيادة عدد الوزراء (بلغ احيانا ٥) وزيرا ، بما يتقص نسبة هذا القبطي الواحد ، على أنه لا يصح افتراض أن هذه الغلبة كانت قاعدة تلتزم ، فقد شملت وزارة زيور قبطيا ويهوديا (اثنين)

غير مسلمين) ، وشملت وزارة نسيم في ١٩٣٤ قبطيا لوزاتين احدهما الخارجية ، ووزارتى أحمد ماهر والنقراشى وزيرين قبطيين ، ووزارة صدقي قبطيا لوزارتين ، ووزارة الهلالى في ١٩٥٢ قبطيين لثلاث وزارات . اما الوزارات التى كان يشغلها القبط فى وزارات الملك والاقليات الحزبية ، فقد غلب عليها أيضا طابع كونها وزارات فنية غير سياسية ، وان كان ذلك لا يشكل قاعدة ملتزمة ، اذ تولى يهودى (غير مسلم) المالية فى عهد زيور ، وتولى الحرية قبطى فى عهد عبد الفتاح يحيى ، وتولى الخارجية والمالية أحيانا أقباط فى عهد نسيم وأحمد ماهر والنقراشى وغيرهم . ويذكر هنا ما قاله القمص سرجيوس فى مجلة «المنارة المصرية» من أنه كان يحتفظ للقبطى دائما بوزارة الزراعة ايا كان مؤهله وخبرته (٢٥) ، فان هذا القول يصدق فى حدود الغالب من تشكيلات الوزارات غير الوفدية ، ولا يصدق على جميع الوزارات ولا على كل الوزارات غير الوفدية .

وثمة ملاحظة عامة أخرى ، هى أن قبطيا لم يتول واحدة من وزارات ثلاث قط ، هى الداخلية (الأمن) والحقانية والمعارف . وثمة اسباب كانت تذكر لتبرير هذا الأمر ، فان وزير المعارف ذو اتصال بالمعاهد الدينية . ووزارة الحقانية تشرف على القضاء الشرعى . وقيل أنه لا يسوغ أن يتولى أى الوزارتين قبطى لاتصالهما بوجه من وجوه الدين الاسلامى . وقد انتقد القمص سرجيوس هذا الموقف قائلا انه ليس لمسلم أن يخشى سيطرة من قبطى على وزارة من هذه الوزارات ، والا لبودل من القبطى بشعور الخشبة نفسه (٢٦) . والحاصل انه بالنسبة للتعليم والعدل ، كان من مصادر تلك التفرقة ما اسفر عنه التطور التاريخى منذ القرن التاسع عشر ، من قيام الازدواج بين المؤسسات التقليدية والمؤسسات الحديثة فى كل من مجالى التعليم والقضاء . فبقيت مؤسسات التعليم الدينى قائمة جنبا الى جنب مع مؤسسات التعليم الحديث ، وبقي القضاء الشرعى الى جانب القضاء المدنى الحديث ، وان اقتصر القضاء الشرعى على مسائل الاحوال الشخصية والاقواف . ومما يظهر من محاضر جلسات لجنة الدستور فى ١٩٢٢ ، ان وجود القضاء الشرعى للمسلمين والمجالس المالية لغير المسلمين ، كان من الامور التى يرجح زوالها فى المستقبل توحيدا لجهات القضاء ، وكانت اللجنة على بينة من هذا الهدف ومن أن تكون نصوص الدستور مصوغة على نحو يسمح بتوحيد القضاء فى المستقبل . وبالنسبة للتعليم الدينى فقد سبقت الإشارة فى فصل سابق الى ما قام من صراع سياسى حوله . وكان فى هذا الازدواج ما يعنى أن بعضا من مؤسسات الدولة الحديثة لا يزال يقوم على اساس دينى ، ويترب على ذلك قيام نوع من التمييز الدينى بالنسبة للجهات المشرفة على تلك المؤسسات . ومما أكد بقاء هذا الموقف تحول مطلب اصلاح الأزهر من التجديد الفكرى الى المطالبة بالوظائف ، ومحاولات اغلاق بعض مجالات التوظيف على خريجي المعاهد الدينية كسببا لتأييدهم السياسى للملك . وكان أهم

مجالات التوظيف لئولاء هو القضاء الشرعى وتعليم اللغة العربية ، واندعم بذلك بقاع نوع من مؤسسات الدولة ذى صلة بالدين فى مجالى التعليم والقضاء ، ولم يكن الغاء القضاء الشرعى الا فى ١٩٥٥ بعد سقوط الملكية .

وفضلا عن ذلك ، فالظاهر ان كان المعلمون الاقباط فى مدارس الحكومة لا يرقون الى وظائف نظار المدارس ، وكان هذا فى العشرينات والثلاثينات ترجعا عن التقليد الذى وضعه سعد زغلول أبان توليه وزارة المعارف فى ١٩٠٧ من عدم التفرقة بين المسلمين والقبط فى تولي النظارة (٢٧) . وقد طالب سلامة موسى ان يلغى هذا التمييز الذى يجعل قدامى المدرسين من الاقباط مرؤوسين لنظار من تلامذتهم لا لسبب الا سبب الدين (٢٨) . وفى مقابلة مع الاستاذ ابراهيم فرج (من كبار رجال الوفد وكان وثيق الصلة بمصطفى النحاس) فى ما يو ١٩٧١ ، ذكر ان كان ثمة تقليد غير مكتوب بالتزام نسبة ما من الاقباط فى ترقيات رجال القضاء الى المناصب الرئيسية كرؤساء محاكم الاستئناف ورؤساء المحاكم الابتدائية ، ولم تكن تراعى نسبة ما فى التحيينات الأولى ، وان النحاس فى ١٩٥١ خلال وزارة الوفد الاخيرة عين اول رئيس قبطى لمحكمة الاستئناف وهو رياض رزق الله . وقد عرف من قبل تدخل الملك فى تعيينات وترقيات رجال القضاء . وفى ١٩٢٧ اختلف الملك مع الوزارة حول تعيين عضو بالمحكمة العليا الشرعية كان اماماً للملك ، ورفض الملك اصدار مراسيم التعيينات بغير هذا العضو . وتأذرو الوفديون والاحرار ضد الملك فى ذلك ، ووصل الامر الى حد الصدام ، والى اتهام محمود حمزى بالعيب فى الذات الملكية لمقال كتبه بصحيفة السياسة ضد رغبات الملك ، وحكم عليه بالحبس ستة اشهر مع وقف التنفيذ (٢٩) .

أما بالنسبة لوزارتي الداخلية والحربية ، فيلاحظ أن هاتين الوزارتين لما كان يتمتع الملك والانجليز فيهما بنفوذ خاص . وقد نسقت الإشارة الى ما استطاع الملك ان يحفظه لنفسه بالدستور من سلطة تعيين ضباط الجيش وعزلهم باعتباره القائد الأعلى له (٤٦م) . والمديرون والمحافظون بوزارة الداخلية لهم سلطات واسعة فى اقاليمهم ، وهم رؤوس الجهاز التنفيذي فى كل اقليم ، يشرفون على موظفى الاقاليم وعلى البوليس والعمد والمشايع ، ويسألون عن الامن وتنفيذ القوانين وممارسة اعمال الضبط ، من حيث الاشراف على تراخيص المهن والصنائع وممارسة الاعمال المنظمة بالقوانين واللوائح . وبقيت سلطات المديرين والمحافظين محددة بأوامر عالية صدرت من الخديو فى ٣١ ديسمبر ١٨٨٣ و ١٣ اغسطس ١٨٨٨ . وعندما تولى الوفد الوزارة فى ١٩٢٤ حاول اقتضاء بعض المديرين المناوئين له ، فأقام خصومه الدنيا وأقعدوها هجوما على ما أسموه بـ"الغلبة البرلمانية ودكتاتوريتها" . وقور سقوط وزارة الوفد ، أصدر الملك فى عهد زيور مرسوم ٨ فبراير ١٩٢٥ ، الذى يوجب اشراك الملك مع وزير الداخلية ومجلس الوزراء فى تعيين هؤلاء . ثم أصدر فى عهد صدقي ١٩٣٠ مرسوما آخر يوجب اشراك الملك أيضا فى عزلهم ،

وكانت هذه السلطة ينفرد بها مجلس الوزراء . ويذكر الدكتور عثمان خليل عثمان أن كان تعيين المدير أو المحافظ مما لا يشترط فيه اقدمية أو كفاية أو مؤهلات ما ، ولا يشترط الا أن يكون مصرياً ، وأنه بعد ١٩٢٢ ، زج بهم في معمعان السياسة وحومة الحزبية ، فتقلب بعضهم بتقلب الوزارات وكان بقاؤه رهنا ببقاء الوزارة .» (٣٠) .

وقد أثر كثيرا ان ثمة نوعا من التفرقة الدينية يلاحظ في تعيينات الوظائف العليا في مجالي الجيش والبوليس والادارة . واذا كان قد صعب الاهتداء الى حصر يتعلق بهذا الامر ، فيكاد يكون من المعروف وقتها أن وظائف ضباط الجيش وان لم تحظر تعيين الاقباط ، فقد كانت تضيق من دونهم ، ويزداد الضيق في الوظائف الرئيسية . وكانت الصحف القبطية تشير الى وجود التفرقة في مجال وظائف الداخلية ، منها مثلا ان لم يقبل طالب قبطي في مدرسة البوليس والادارة في العام الدراسي ١٩٣٤ - ١٩٣٥ ، وكان جملة الطلبة المقبولين عامها اربعين ، وقبل بعض القبط في مدرسة الكونستبلات ، وأرجعت صحيفة مصر السبب الى الخسوية والمحاباة من جانب والى «التقاليد الرجعية» من جانب آخر ، وقالت «... أليست لهم (الطلبة القبط) حقوق في بلادهم وكفاءة علمية وذاتية وقوة يدنية كاخوانهم ، أم أن هؤلاء الاخوان أصبحوا اليوم سادة ونحن عبيد ، لهم مدرسة الضباط ولنا مدرسة الكونستبلات ...» (٣١) . ومنها ما ذكرته «مصر» و «المنارة المصرية» من انه لم يعد يوجد قبطي يشغل وظيفة حكومية في البوليس أو مدير أو وكيل لمديرية رغم انه وجد حكمدار قبطي لمديرية جرجا ومفتش قبطي قبل ذلك بأعوام (٣٢) .

وفي مقابلة مع الاستاذ ابراهيم فرج (مايو ١٩٧١) ، ذكر ان مزاولة العنصر الديني في الوظائف الكبيرة بوزارة الداخلية ، كان يشغل وظائف المديرين ووكلاء المديريات وأمورو المراكز وأمورو الضبط بشكل عام . وأن هذا التقليد قديم جاء به الاحتلال البريطاني منذ ١٨٨٢ . وكانت الحجة التي تقال سببا لذلك ان مأمور المركز يحضر المجلس الحسبي ذا الولاية على شئون القصر من المسلمين ، وهذا من مسائل الاحوال الشخصية التي تطبق فيها الشريعة الاسلامية . وقد حاول النحاس في وزارة الوفد سنة ١٩٤٢ أن يخفف من هذا التقليد ، وابتدع خلا وسطا يمكن من الغائه تدريجيا ، وهو إنشاء وظائف لمعاوني الادارة تماثل في السلم الوظيفي درجات مأموري الاقسام ووكلاء المديريات ، حتى لا يضار قبطي من قوات ترقيته بسبب من هذا التقليد ، ويسهل بعد ذلك الامتزاج . وأنشأ اربعين وظيفة من هذا النوع شغل منها اقباط يستحقون الترقية ٣٢ موظفا . كما عين ابراهيم فرج ذاته مديرا عاما بوزارة الداخلية ، وأضاف الى عمله ادارة التفتيش بهذه الوزارة ، وذكر ان لم تكن ثمة نسبة تلزم في تعيينات الوظائف الادارية والكتابية .

وبلاحظ بنسكل عام ، انه خلال الثلاثينيات نمت التفرقة في تعيينات الوظائف العليا عامة . كانت الثلاثينيات عامة تشكل موجة حصار للقوى الديمقراطية . وخلال اربعة عشر عاما من منتصف ١٩٢٨ حتى اوائل ١٩٤٢ لم يتول الوفد الحكم الا مرتين ، لم تبلغ اولاهما ستة أشهر ، وبلغت الثانية عشرين شهرا . وقضت مصر باقى المدة تحكمها وزارات الملك كوزارة صدقي او وزارات تحالف لإحرار والسعديين . واثلف الملك مع الاحرار والسعديين فى محاولة لضرب الوفد وتصفيته ، وراودت الملك أطماع الخلافة الاسلامية من جديد ورفع سلاح الدين ضد الوفد مما سترد الإشارة له فيما بعد . ومن الطبيعى لمن يرفعون سلاح الدين فى معاركهم السياسية ان يمارسوا مقولاتهم ، لذلك لوحظ تضيق وتدقيق فى تولى الاقباط مناصب وكالات الوزارات ومديرى المصالح . على ان ماتجدد ملاحظته أيضا ان الملك وان اتبع سياسة التفرقة ضد الاقباط ، فقد كان خاصة رجاله من موظفى السراى فى غير الديوان الملكى من الاجانب المسيحيين ، وخاصة من الايطاليين . فلم يكن فى سياسته يصدر عن كراهة القبط بقدر ما كان يصدر عن كراهة الوفد محاولا استغلال الاسلام ضد الجامعة الوطنية التى يقوم الوفد عليها . وتذكر صحيفة مصر ان المساواة لم تراعى « خاصة فى الوزارات التى سبقت الوزارة الوفدية اى فى السنوات العشر الماضية » السابقة على ١٩٣٧ ، وان بعضا من المعلمين والقضاء القبط يتخطون فى الترقيات ، وأنه قبل ذلك بعشر سنين أو عشرين كان من القبط من يتولى المناصب الكبيرة ، كصادق حنين وكيل وزارة المالية فى ١٩٢٤ وقلينى فهمى مدير الاموال غير المقررة ، وكوكيل مصلحة البريد ومدير مصلحة التجارة (٣٣) . كما لاحظت الصحيفة سياسة التفرقة فى مسلك بعض من كبار الموظفين الموالين للسراى أو للأقليات الحزبية مثل عبد الفتاح صبرى وكيل المعارف فى اواخر العشرينات ، وعبد الهادى محمد مدير الاموال المقررة ، واحمد عبد الوهاب وكيل المالية .

على أنه فى مقابل هذه الصورة ، فان صحيفة «مصر» ذات الحساسية الشديدة بالنسبة للتفرقة ، قد ذكرت فى ١٩٢٨ ان ماتثيره عن «اضطهاد القبط» لا تقصد به كثرة الموظفين فى سائر المصالح ولا جميع المواطنين المسلمين ، ولا جميع موظفى وزارة المالية ولا جميع موظفى ادارة الاموال المقررة (التى كانت الصحيفة تتكلم عن اضطهاد فيها وقع للقبط) ، وذكرت ان وزارة الاشغال مثلا وهى من اكبر الوزارات بفروعها ومصالحها المتعددة ، تسير فى أعمالها وفى تعيين الموظفين وترقيتهم على نظم ثابتة تحترم فيها الكفايات «مع العدالة والنزاهة والمساواة وليس للسياسة العنصرية فيها من منبيل» ولا يلتفت الى دين الموظف مسلما كان أو قبطيا (٣٤) .

وقد لاحظ مورو برجر فى دراسته السابقة الذكر (١٩٥٤) ، ان عدد افراد العينة التى درسها يبلغ ٢٤٩ موظفا ، ظهر فيهم ٣٠ موظفا من القبط ، وذكر ان هذا يفوق نسبة القبط العددية ، وان نسبتهم بين موظفى العينة فى

وزارة المالية تبلغ ١٥٩٪ ، وفي وزارة الشؤون البلدية ١٥٤٪ ، وفي وزارة التعليم ٦٢٪ ، وفي وزارة الزراعة ٧٧٪ . وأن هذه النسب واحدة في فئة الأكبر سنا (من ٤٦ - ٦٠ سنة) وفئة الأصغر سنا (من ٣١ - ٤٥ سنة) . وذكر أن الاختلافات الدينية ضعيفة التأثير بين كبار الموظفين ، وقال أن فقدان أهمية التمييز بين موظفي العينة على أساس الدين ، يؤكد ما انتهت إليه دراسة أخرى أجراها تيرى بروثو وليفون ميليكيان عن الأثر النسبي للدين والوطنية في الشرق الأدنى . : ولاحظ أن موظفا واحدا هو من وافق على وجوب ملاحظة العنصر الديني في تعيينات الموظفين ، وبرر ذلك بخشيته أن تسيطر الأقلية على الأغلبية ، وعلق المؤلف على هذا القول « قليلون جدا من المستجوبين من عبروا عن مثل هذا الرأي » ثم خلص إلى أن « الاختلافات الدينية لا تشكل خلافا كبيرا بين المستجوبين ، وأن المسلمين والمسيحيين الأقباط لا يختلفون كثيرا في معظم الحالات » (٣٥) .

الموظفون بعد الاستقلال :

بعد اعلان تصريح ٢٨ فبراير باستقلال مصر ، وبعد اعلان الدستور . كان من المقرر أن تستغنى الحكومة المصرية عن عدد كبير من الموظفين الانجليز والاجانب عامة ، وأن تحل محلهم مصريين . وكان عدد الموظفين الاجانب يبلغ ١٠٥١ موظفا (٣٦) . ووضعت وزارة يحيى ابراهيم في ١٩٢٣ قانونا لتعويضات هؤلاء الموظفين ، صيغ في شكل اتفاق بين حكومتى مصر وبريطانيا ليصعب العدول عنه مستقبلا . وتضمن تخييرا للموظفين الاجانب بين طلب الاستقالة قبل آخر اكتوبر ١٩٢٣ ، (على أن تنفذ في أول ابريل ١٩٢٤) وبين البقاء في الخدمة حتى أول ابريل ١٩٢٧ ، وأن يمنح الخارجون منهم تعويضات ومعاشات بالغ القانون في تقديرها مما أثار استياء الرأى العام ، ومما أثار حملات النقد الشديد في الصحافة على هذا التفريط المالى من جانب حكومة يحيى ابراهيم . وشجعت هذه التعويضات الكبيرة على استقالة الكثيرين ، بلغ عددهم أولا ٧٤٠ موظفا ، ثم زاد ١٣٤ موظفا في ١٩٢٥ ، فبقى منهم ١٧١ فقط (٣٧) . ولكن بعضا من كبار الموظفين الانجليز الذين رغبوا في الاستقالة تمتعا بمزايا التعويض ، أعادتهم حكومة زيور الى الخدمة بمقود جديدة ، اما للاستمرار في عملهم السابق ذاته ، واما في عمل آخر أكثر فائدة وملاءمة لهم ، وكان من هؤلاء مستر توتنهام وكيل وزارة الاشغال ، الذى عين بعد استقالته مفتشا لمكتب مشتريات الحكومة المصرية بلندن وارفع راتبه من جراء ذلك من ١٦٠٠ الى ٢٣٠٠ جنيه (٣٨) . ولاحظ أن كثيرا من طالبي الاستقالة عاد فطلب ارجاء اعتزاله العمل الى ما بعد ابريل ١٩٢٤ ، ليكون له حق في المعاش فضلا عن التعويضات (٣٩) . وترتب على ذلك كله أنه لما جاءت حكومة الائتلاف الوفدى الدستوري في ١٩٢٦ ، كان هذا الامر من أهم ماشغلتها . وفي فبراير ١٩٢٧ قدم استجواب للحكومة بشأن سياستها بالنسبة للموظفين

الإجانب ، فأعلنت الحكومة ان سياستها إخراج كل من يمكن استبدال مصري به ، فلا يبقى من الأجانب الا من تقتضي الضرورة بقائه لعدم وجود خبرة مصرية تحل محله ، وأعلنت انها بصدد اعداد قانون ينظم استخدام الموظفين الأجانب ، ويحاط هذا الامر بالضمانات الكافلة لحسن اختيارهم ، وان من سيقبى منهم في الخدمة سيعامل كشأن الموظف المصري من حيث الخضوع لسلطة رؤسائه المصريين . فأيدى مجلس النواب رغبته في سرعة انجاز هذه الأمور . وشرعت الحكومة فعلا في تحديد من تقرر الاستغناء عنهم أو استبقاؤهم من كشوف أسماء الموظفين الأجانب التي تلقتها سكرتارية مجلس الوزراء من الوزارات والمصالح المختلفة (٤٠) . وأثار هذا الامر اعظم السخاء من جانب هؤلاء الموظفين ، ومن جانب المندوب السامي الذي كان وجود الموظفين البريطانيين في جهاز الدولة من ركائز نفوذه وتحكمه في الادارة الحكومية وتوجيه سياستها وتشكيل هياكلها . وعرف وقتها هجوم الصحف البريطانية على مسلك الحكومة والبرلمان ووصفه بأنه من الحملات الطائشة (٤١) . وبهذا يلحظ ان مسألة إخراج الموظفين الأجانب قد ثارت بشكل خاص في تاريخين ، في ١٩٢٤ وفي ١٩٢٧ .

ومن جهة أخرى ، فانه منذ ١٩٢٣ ظهرت مسألة أخرى تتعلق بالموظفين . هي مسألة تضخم عددهم وزيادة الوظائف الى حد لا يبرره حجم العمل . في مصالح الحكومة واداراتها ، والى حد يمثل ارهاقا للميزانية وعبئا على وارداتها . فكانت مرتبات الموظفين تلتهم ما يقارب ٤٠٪ من نفقات الميزانية العامة . وظهر وقتها مطلب الثير دائما وهو الإقتصاد في الموظفين وفي نفقاتهم ، ليوجه المال المقتصد الى مشاريع الإصلاح التي تتطلبها شئون البلاد ، وظهر التفكير في ان يشمل القصد في النفقات الغاء الرائد من الوظائف ، فضلا عن القصد في نفقات المكاتب كالسيارات ونحوها (٤٢) . واستمر المطلب مطروجا منذ ١٩٢٣ . يتراوح بين الصعود والهبوط ، حتى قررت حكومة الائتلاف في ١٩٢٧ تشكيل لجنة لبحث اساليب الوفرة في الوظائف ، بإلغاء ما يحسب الفاؤه وتوزيع فائض الموظفين على ما تحتاجهم من الجهات الحكومية . فكانت مسألة احلال المصريين محل الأجانب ، ومسألة الوفرة مما أثار اهتمام الموظفين جميعا . ومما أثار حذرهم بالنظر الى حداثة التنظيم الإداري الحكومي وضعف انظم الموضوعية وتأثير العلاقات الشخصية في اوضاع الموظفين وبالنظر الى الصراع السياسي بين الملك والاجزاب ورغبة كل منهم في دعم نفوذه داخل أجهزة الدولة ، وبالنظر الى استياء الانجليز من تنحية رجالهم عن الوظائف الكبيرة .

في هذا السياق يمكن البحث عما أثير من التفرقة الدينية في التغييرات التي كانت تطرأ على الجهاز الحكومي . وما أمكن التقاطه من وقائع عن ١٩٢٣ ، هو ان أحيل الى المعاش في نوفمبر برتون باشا مدير مصلحة البريد ومستر

ويلزم مراقب مكاتب البريد . وكان وكيل المصلحة صليب باشا اقلاد يوس ، فطلب تولى الرئاسة لأنه الأقدم والأجدر ، فعين بدلا منه حسن مظلوم وكان محافظا للقنصل لم يعمل بتلك المصلحة . وارجعت صحيفة مصر الامر الى التفرقة الدينية ، ولكن قيل ان صليب قلاد يوس كان جاوز سن المعاش بأكثر من عام ويستحيل قانونا بقاءه بعد المعاش بأكثر من عامين (٤٣) . ولم يجد موضوع التفرقة مستندا مريحا له من هذا الحادث لهذا السبب ، ولو وجود حالات مشابهه حل اقباط محل الانجليز فيها . اذ عين كامل بك بطرس محل مستر يرنتن في مخازن وزارة المالية ، واذ جرت ترقية ترقية وتنقلات واسعة بمصلحة السكة الحديد شملت غالبية من الاقباط (٤٤) .

وكانت صحيفة مصر تشير كثيرا الى الاثر الخطير للمحسوبيات في ترقية الموظفين وتنقلاتهم ، وان هذا الخطر امتد الى القضاء ، وانه صار بسمعة مصر سيما في فترة يعتزل فيها الموظفون الانجليز اعمالهم وتتحول مناصب الحكومة الى الهيئات الوطنية . « لقد آن لنا ان نسأل قائلين ، لماذا يجيئون مثلا بسوظف غير فنى لادارة مصلحة البريد . فيها رجال معدودون من اقدم الموظفين الفنيين حتى اضطر صليب باشا اقلاد يوس وكيل تلك المصلحة الى الاستقالة » ، وأشارت الى امثلة جسيمة للمحسوبية فلا تحترم الكفاية في اختيار الموظفين ، وانما يعين الاقارب ، حتى عين ناصر لم يتجاوز الرابعة عشرة من عمره في وظيفة راتبها عشرون جنيها . وان مصلحة السكة الحديد تشكو من « المحسوبية والاغراض والتعلق » . وان هذه المصلحة تميز بالاخص من خدموا في الجيش الانجليزى سابقا ، وان ثمة فوضى تستشري في الوظائف بترقية غير الفنيين وعدم التزام الخبرة والمؤهل في اختيار الموظفين (٤٥) . وكل ذلك كان لايزيد عن التصريح بالرغبة في تنظيم الادارة الحكومية على نحو رشيد خال من المحسوبية ملتزم بالتخصص والجدارة . على انها اثارت موضوع التفرقة الدينية ايضا بقولها ان الحكومة تمنح القبطي رغم مصريته من ان يكون ناظرا لمدرسة او مديرا او سفيرا او قنصلا ، وطلبت تحقيق المساواة بين المسلمين والاقباط في هذا الشأن (٤٦) .

ولا تكاد تظهر آثار قوية لمسألة التفرقة الدينية ، تستلقت انتباه الرأي العام ، الا في بداية ١٩٢٨ . عندما تحقق لحكومة الائتلاف الاستغناء عن عدد كبير من الموظفين الاجانب ، وشرعت في الوقت نفسه في بحث تضخم الموظفين والوظائف لتوفير البعض واصادة توزيعه على ما سلفت الاشارة . ويمكن ان يتصور حذر الموظفين الاقباط من ان يضاروا من جراء هذا الوفرة ، سيما في الجهات التي يكثر فيها . ويمكن ان يتصور حذر اى موظف من ان يضار لافتقاده السند الشخصى الذى يحميه ، مادام عنصر الانتماء الشخصى قائما وفعالا . ويمكن ان يتصور احتمال ظهور منصر الدين

عندما تتنافس الاهداف الشخصية للموظفين حول البقاء او النقل او الترقية، سيما ان المساواة بين المسلمين والاقباط فى بعض الوظائف مساواة غير كاملة ، حسبما سبقت الاشارة ، ايا كانت الاسباب التاريخية لذلك .

واذا كان شرع فى بحث توفير الموظفين فى ١٩٢٧ فى عهد الائتلاف الوفدى الدستورى ، واذا كان وجود الوفد فى الوزارة من شأنه ان يعصم هذا الاجراء فى التطبيق من ان يعلق به تمييز دينى ، فانه لابد من التسليم النظرى بان هذه المعصمة قد لا تكون كافية ، اذا ظهر يقينا ان تمييزا دينيا قد جرى فعلا والعمدة فى ذلك هو الوقائع الثابتة . ويمكن ان يقال ان اثارة موضوع التفرقة الدينية فى وجه حكومة ديمقراطية ، أمر يشوب تلك الاثارة بالظنون ، بالنظر الى ان الملك كان يتريص بتلك الحكومة التى جهدت فى حصر سلطاته، وبالنظر الى ان الانجليز كانوا مغيظين بسبب اخراج كثير من موظفيهم الكبار ، وبالنظر الى ان الائتلاف الذى قامت على اساسه الحكومة كان قد بدأ يعتوره الضعف بعد وفاة سعد زغلول ، وبعد ان تشدد الوفد فى موقفه الوطنى من مشروع معاهدة ثروت - تشمبرلن . ولكن هذا القول ينبى من حيث المنهج التحفظ تجاهه لان مسئولية أى فعل تعلق بالفعل اكثر مما تعلق بصاحب رد الفعل . والفصل فى الامر هل جرت تفرقه دينية فعلا ام لم تجر فى هذا الحدث بالذات .

رغم كل هذه المحاذير ، فانه يمكن القول بان اثارة مسألة التفرقة الدينية فى بداية ١٩٢٨ بالذات لم تكن بعيدة عن الشبهات السياسية ، وذلك لسببين الاول انما اعتمدت على وقائع غير صحيحة ، وتعلق بها الخطأ من جهة فرط المبالغة والتحويل ومن جهة اصطناع الدلالات . والثانى ان كل القبط من كبار رجال الوفد وخمسة من الكتاب القبط عامه وقفوا ضدها واستنكروها . واذا است ذلك فى تحقيق الحدث نفسه ، فانه يمكن اعادة وصله بالمسياق السياسى والتاريخى العام ، من جهة ما عسى ان يكون له من اثر فى مركز حكومة الائتلاف والعلاقات مع الانجليز وغير ذلك .

والحاصل فى هذا الموضوع ، ان مجلس النواب اوصى الحكومة فى ١٩٢٧ بالنظر فى تحقيق الوفرة فى الوظائف واعادة توزيع الموظفين حسب حاجة العمل وشكلت فى العام نفسه « لجنة الموظفين العليا » برئاسة محمد محمود وزير المالية ومضوية عبد الفتاح يحيى عضو النواب ومحمود شكرى عضو الشيوخ ، وضمت اللجنة المراقب العام لمستخدمى الحكومة كخبير فى شئون الموظفين ، واثنين من كبار الموظفين الاجانب هما المستشار المالى الحالى والمستشار المالى السابق . وكانت مهمة اللجنة تقوم على اساس موضوعى وتنظيمى يحد ، وتقتصر على دراسة عدد الوظائف ومستوياتها وحجم العمل فى كل جهة ، وضم بعض الاعمال الى بعض ، ووقتها يستغنى عن احدىوظيفتين المضمومتين فيبقى الاكفا من شاغلى الوظيفتين ، وينقل الآخر الى

وظيفة خالية مناسبة لكفائته في جهة أخرى . ورات اللجنة ان تبدأ بدراسة وزارة المالية ، وافت لجنة فرعية لها برئاسة محمود شكرى وعضوية جورجى عطا الله ، وأيا من زكى الإبراشى وأحمد عبد الوهاب يتبادلان العضوية حسب القسم الذى يدرس من أقسام الوزارة . فانتتهت في صيف ١٩٢٧ الى وجوب اقتصاد ٢٠٪ من موظفى الديوان العام ، على ألا يعنى الاقتصاد فصل موظف ما وانما ينقل الى جهة تحتاجه . ولوحظ أن وزارة الحقانية ومصلحة الصحة تحتاجان الى موظفين جدد بسبب توسع أعمالهما ، فأرسل اليهما بيان درجات ومؤهلات من تقرر توفيرهم لتختار كل منهما من تحتاجه . وفي سبتمبر ونوفمبر ١٩٢٧ نقل عدد من موظفى المالية الى هاتين الجهتين ، وبعد ذلك انتقل بحث اللجنة الى ادارة الاموال المقررة ، فرات اقتصاد ١٠٧ موظفين من ١٠٣٢ هم جملة موظفى المصلحة بنسبة ١٠٣٦٪ . وتم التوفير بغير بحث في أسماء الموظفين «ولا جرت (اللجنة) على أن يتناول الاقتصاد نسبة معينة من الاقباط ونسبة معينة من المسلمين ، لان ذلك مما لا يصح لها وما لا يقبله الحكم الدستورى» حسبما ذكرت صحيفة «البلاغ» . على أنه لما اثر أن الاقباط اضطهدها في هذا الاجراء ، أميد تصنيف المقتصدین من جهة ديانة كل منهم ، فتيين أن عدد الاقباط المقتصدین يبلغ ٨٧ موظفا من مجموع القبط بالمصلحة وهو ٨٩٠ موظفا ، وأن عدد المسلمين المقتصدین يبلغ ٢٠ موظفا من مجموعهم بها وهو ١٤٢ موظفا . وأن النسبة هي ١٠٪ من الاقباط و ١٤٪ من المسلمين تقريبا . كما ظهر أن موظف الدرجة الثانية الذى استغنى من وظيفته موظف مسلم ، ووظائف الدرجة الثالثة بالمصلحة اربع ، اقتصدت اثنتان يشغلها مسلمان وبقيت اثنتان يشغلها مسلم وقبطى . ووجد بالدرجة الرابعة عشرة اقباط وأربعة مسلمين فاستغنى عن أربعة من القبط وثلاثة من المسلمين (٤٧) .

على أنه «في يوم وليلة من غير مقدمات» كما ذكر مكرم عبيد (٤٨) ، اثلرت صحيفة مصر موضوع «اضطهاد الموظفين الاقباط» ، واستمرت في حملتها المثيرة من منتصف يناير (٤٩) ، ذكرت أن الاقباط يعصف بهم من الوظائف ويطاح ، وركزت على الحالات الفردية ضاربة بكل منها مثالا على موظف كفء في عمله خبير في تخصصه ، اقصى عن عمله الى عمل آخر أدنى في المستوى والخطر وأثأى عن تخصصه ، وحل محله مسلم أقل كفاية وخبرة ، وجرت الصحيفة على أن تنشر كل يوم بيانا بعنوان ثابت «اضطهاد الموظفين الاقباط» تضمنه حالة من الحالات محل الاضطهاد ، وبلغ عدد البيانات عشرين كان آخرها في ١٤ فبراير ١٩٢٨ ، وذلك فضلا عما يفرده يوميا من الصفحات الكاملة تعليقاً على هذا الامر ، مع الإشارة الى من يعين تعيينا جديدا من المسلمين مما يقصد مايدعى عن سياسة التوفير (٥٠) .

حرصت الصحيفة في البداية على صياغة موضوع الاضطهاد في صورة أن الوثام كان يسود البلاد بين المسلمين والاقباط ، حتى اتى الاحتلال البريطانى

فظهر التفريق بحرمان القبط من الوظائف العامة ، وان الايدى الاجنبية هي
 من لعب في الخفاء للوقية بين الفريقين . ولكن الامثلة التي ضريت كانت تشير
 الى ان التفرقة في وزارة المالية بدأت من ١٩٢٣ تقريبا ، اذ كان للمصلحة
 مدير ووكيل انجليزيان ، يليهما مساعدان للمدير وجملة من رؤساء الاقسام
 ووكلائها ، وعندما اعن الاستقلال كان يشغل وظيفتي مساعدي المدير
 قبطيان . ثم لم يمض عامان حتى انكر على القبط احقيتهم في الوظائف العليا ،
 وذلك في ١٩٢٤ ، فنقل رفة تادوس احد مساعدي المدير سكرتيرا عاما
 للوزارة ، وانتهت مدة خدمة المساعد الاخر صبحي خنين ، فطلب مدير
 المسلة مستر وايلد اطالة خدمته فرفض الوزير ، وذكرت ان الرؤساء
 الانجليز كانوا يقلدون كفاية الكفاء بصرف النظر عن ديانتهم ، ولم يكن يعوقهم
 من ترقية الاقباط الا الرؤساء المصريون المسلمون ، فكامل وصفي عرف
 الرؤساء الانجليز كفايته قبل تركهم الخدمة فطالبوا ترقيته مرارا ولكن
 قبطيته حالت دون ذلك . . فلما خلا الجو للرؤساء الوطنيين اخذوا يتقاذفون
 هذا الموظف الأمين . . ، وكامل ميخائيل كان موظفا بحكومة السودان حائزا
 على ثقة رؤسائه ثم عاد الى مصر طالبا التوظيف بوزارة المالية ، وايدته
 المستشار المالي مستر باترسون ومدير الاموال المقررة مستر وايلد ، ولكن
 الوزير رفض بحجة انه لا يحمل شهادة عليا ثم عين بدله مسلما لا يحمل مثل
 تلك الشهادة ، وان المستشار المالي ذكر له « ان السبب الوحيد لعدم تعيينك
 هو انك قبطي لانهم يقولون ان المفتشين يرقون الى وكلاء مديريات ومديرين ،
 وهذه وظائف لا يرقى اليها قبطي . . ولقد حارصهم في ذلك (مستر وايلد) . .
 ولكنهم لم يقبلوا واصروا على رأيهم » ، وان مستر وايلد كان يغضب لهذا
 الظلم الذي يحق بالقبط وكان يكتب موبخا الوزارة على ذلك (٥١) . وقالت
 الصحيفة « ان الرؤساء الانجليز الذين بقوا في خدمة الحكومة المصرية بعد
 اعلان الاستقلال كانوا يرقبون بدقة كل ما يحدث من بعض رؤساء وزارة
 المالية . . ويدونون بذلك المذكرات . . يمكننا ان نجزم ان الانجليز كانوا
 واقفين على جميع ماجريات الامور واقفين على اسرار اضطهاد الموظفين
 الاقباط حين وقوعها حادثة ، قبل ان يتصل عليها بجهنم الاقباط
 انفسهم . . » ، وكانت السلطة مطلقة في ايدي الرؤساء المصريين ، والانجليز
 « يخضعون وينفذون . . » (٥٢) . ثم اوردت بيانات عن عدد الموظفين الاقباط
 بمخازن التوريدات بوزارة المالية ، اذ كان عددهم ٢٦ قبطيا في ١٩٢٤ فصاروا
 ١٦ قبطيا في ١٩٢٧ ، وكان المسلمون ٢١ موظفا فصاروا ٤٩ موظفا ، فقلت
 بذلك نسبة الاقباط من ٥٥٪ الى ٢٤٪ في ثلاث سنوات ، ثم نقص القبط
 ستة موظفين والمسلمون ثلاثة في الوفرة الاخير (٥٣) . ويلاحظ ان كانت
 المقارنة تبدأ من سنة ١٩٢٤ التي بدأ فيها العمل بالدستور وتشكيل الوزارات
 البرلمانية مع اخراج الموظفين الاجانب ، فكان لهذه المقارنة معنى واضح من
 حيث ما تريد الصحيفة الافصاح عنه من اثر هذه الظروف التاريخية في مركز

القبط . أى ان اضطهادهم بدأ مع تولي الوزارات البرلمانية السلطة وتقلص نفوذ الموظفين الإنجليز الكبار بالمصالح المختلفة .

وقضلا عن نبرة الاثارة التي صاحبت حملة اضطهاد الموظفين الإقباط، حاولت الصحيفة تحريك جماهير القبط واغراءهم بتقديم البيانات والبرقيات. نلى انه لا يظهر ان هذه المحاولة قد تحققت ، ولا يكاد يلاحظ مما نشرته الصحيفة الا صدى خافت من الجماهير ، تمثل في بعض خطابات القراء التي نشرتها ، أحدها من أحد أرباب المعاشات بالإسكندرية ، يهاجم في خطابه المحسوبية وابعاد القبط عن الوظائف في عهد الدستور ، ويهاجم المحرضين على الاضطهاد ، وخطاب آخر يطالب بأن يقتصر التوفير على من يبلغ سن المعاش ، وثالث يهاجم صدور قانون المجالس الحسبية رغم اعتراض البطريركات عليه ، ومظلمات من قبط آخرين يشكون الاضطهاد ، وبرقية من اخميم وقعا نحرين شخصا على رأسهم القمص باسيلوس وكيل مطران اخميم ، طالبوا فيها رجال الحكومة والبرلمان بالتدخل لحماية الوحدة الوطنية (٥٤) .

والحاصل انه لم يمض أسبوعان على بدء تلك الحملة ، حتى وضع من ردود الفعل انعزالها على النطاقين الوطنى والقبطى ، وقد وجه أحمد حافظ عوض سؤالا الى وزير المالية عن صحة ما تنشره الصحيفة ، فأدلى بببيان ذكر فيه اعداد من وفروا ونسبتهم من كل من القبط والمسلمين ، وردت صحيفة مصر على هذه الأرقام بأنه يتعين أن يضم المستخدمون والكتبة بالمديريات والمراكز لتظهر الحقيقة ، وذكرت ان حقيقة نسبتى من وفروا هى ٢٣٦٪ من المسلمين و ٢٩١٣ من الاقباط . وهاجمت أحمد حافظ عوض على اتفاهه مع وزير المالية على نص السؤال ونص الجواب . وما لبثت صحيفة مصر أن عدلت عما توحىه مقالاتها الاتارية من أفضلية الادارة الانجليزية وعدالتها وعدالة الرؤساء الانجليز ، وعادت الى الصيغة الاولى التى بدأت بها متهمة من يسلكون سبيل التفرقة بأنهم « يعملون لحساب دولة أجنبية هى الدولة البريطانية في تطريق شمل القومية المصرية وتفریق وحدة العناصر الوطنية .. (و) أكثر الدين يحاربون الاقباط بين آونة وأخرى من عناصر أجنبية عن المصريين ، كان يكونوا من النزلاء المتصرين اثراكا ، مفاربة ، اعرابا ، سوريين ، تونسيين .. » وان هؤلاء يجب أن يدركوا تماما أن « أصحاب البيت ، لهم حقوق يجب أن يقدرها كل أجنبى (٥٥) » .

دور الوفد :

كانت مسألة وحدة الأمة وأمنزاج القبط والمسلمين ، من أخطر أهداف الوفد وأعزها عليه ، فهى اساس تكوين الجامعة الوطنية ، الشرط الذى رأى هاما لتحقيق الاستقلال وانديمقراطية ، وهى مجال النشاط السياسى الذى حقق الوفد فيه أكثر الانتصارات السياسية حسما . فكان من الطبيعى

الا يسمح بما يمر هذا المجال . وقد قامت حملة التفرقة هذه بعد وفاة سعد زغلول وفي ظروف كان الائتلاف الوزاري فيها مهددا ، وبدأت شروح تقوضه بانفصال الحزب الوطني من الائتلاف الحزبي القائم (٥٦) . وكان عبد الخالق ثروت رئيس وزارة الائتلاف يعد مشروع معاهدة مع الانجليز ، وأها الوفد غير محققة للمطالب الوطنية فاستجمع قواه ضد المشروع . وقامت حملة التفرقة أيضا متعلقة بوظائف الحكومة واجهزتها الادارية ، في ظروف تنفذ فيها الحكومة هدف التمهيد شبه الكامل للوظائف الكبيرة ، ويبدى الانجليز استياءهم الشديد من ذلك ، على ما ينكشف من تعليقات لورد لويد المندوب السامي البريطاني في كتابه « مصر منذ كرومر » ومن تعليقات الصحافة الانجليزية وقتها ، وعلى ما يظهر من مشروع معاهدة ثروت - تشمبرلن ، الذي تضمن نصا فحواه وجوب اتفاق الحكومتين المصرية والبريطانية تحت اشراف عصبة الامم على عدد الموظفين البريطانيين بالحكومة المصرية ومراكزهم واختصاصاتهم ، وخاصة في مجال البوليس والأمن العام (٥٧) .

وكانت ادارة الاموال المقررة ، التي اثرت الحملة بشأنها ، من المصالح التي يسيطر عليها الموظفون الانجليز برئاسة مستر وايلد، ومن فوقه المستشار المالي الانجليزي . وقد سبق ان لوحظ فيما كانت تورده صحيفة « مصر » من وقائع ، ان الرئاسة الانجليزية لهذه المصلحة عملت منذ ١٩٢٤ على اقناع بعض الموظفين القبط فيها انها تحاول ترقيةهم والاستجابة لحقوقهم ، لولا المسلك الطائفي المعادي للقبط الذي يتخذه الوزراء والرؤساء المصريون المسلمون ، او بالأقل حاولت ان تستغل هذا الأمر ، وان تظهر للاقباط بمظهر المدافع عنهم ضد تعصب « المصريين الوطنيين » . ولعل التركيز على هذه المصلحة بالذات كان سببه ان القبط يكونون الاغلبية من موظفيها ، وان عملها مجال للخبرة التقليدية للقبط في أعمال التحصيل والجبابة . والحاصل ان لم تمض أيام قليلة على بدء تلك الحملة حتى وجدت صدى عاليا لها في الصحف البريطانية مما اثار حذر المصريين . كتبت التايمز لمراسلها في مصر « بدأت من عهد قريب حملة كبيرة تقوم بها الطائفة انقبطية - وخصوصا الموظفون منهم وهم عديدون في بعض المصالح الهامة - بشأن وظائفهم ومعاملتهم في خدمة الحكومة .. ووجه الأهمية في هذه المسألة هو ان حركة التهيج اذا اتسع مداها قد تؤثر في الموقف السياسي الداخلي .. » (٥٨) . وكتبت صحيفة « نيرايست » تنهم الحكومة بانها تحاول ان تخمد هياج القبط بدون تحقيق الشكاوى المثارة ، وان هذا الحادث ، « قد يقضى الى انفصام عرى الوفاق بين المسلمين والقبط انفصاما خطيرا ، فهذا الوفاق من أجمل واحسن مظاهر حركة الاستقلال .. » (٥٩) .

لم يعمل الوفديون كثيرا على حملة صحيفة مصر في البداية ، وكانت الصحيفة في ذلك الوقت خاملة الانتشار . وظهر ذلك عندما استنكر بولس

حنا باشا عضو الشيوخ ما تنشره الصحيفة : قائلا اننا لا نعتبر عن رأى القبط ، فعلقنا على ذلك « كوكب الشرق » الوفدية شاكره ليرسل باشا حخته ونبله قائلة « لولا كلمة بولس باشا لما شعر انسان بمقالة جريدة «مصر» ولا امرئها نحن او سوانا شيئا من الاهتمام .. » ودأبته قائلة ان استنكاره قد بساهم في رواج الصحيفة (٦٠) . فلما ظهر ان الحملة مستمرة تتابعها الصحف البريطانية ، التزم الوفديون الحذر والتناول الجاد للامر . وقالت « كوكب الشرق » ان قضية البلاد تجتاز ظرفا دقيقا وان ثمة محاولة لاثارة الشقاق « بين الشقيقين » و « انهم يريدون فتنة تعم مصر لبسوغوا للانجليز التدخل في شئونها الداخلية » ، وليرضوا الراى العام على الثورة الفكرية ضد الوزارة الحاضرة بنسبة الظلم والتعصب الدينى الى المسئولين : و «تصورنا للاجانب وبخاصة الانجليز اننا متعصبون من اهل القرون المظلمة» ، والانجليز لا يرهبون مصر منقسمة حزبيا وقوميا ، وذكرت ان تادرس شنوده المتقبادى صاحب الصحيفة «يبيع مصلحة وطنه مقابل قروش معدودة يجمعها عن طريق النداء على جريدته وبيعها .. اثاروا هذه الضجة الكاذبة عامدين .. يخدمون بها السياسة الانجليزية في هذا الظرف العصيب الذى تجتازه البلاد الآن .. » ، وان ثمة من يساعدون تلك الصحيفة من وراء ستار ليوظروا فتنة نائمة ، واذا ثبت ان هناك مضطهدا واحدا فيتعين النهوض للدفاع عنه بصفته مصريا لا قبطيا ، ولا سيما « ان الانقسام القومى قد قضى عليه الى الابد .. » ، وحاولت « كوكب الشرق » ان تبرئ الرؤساء المصريين من اتهام صحيفة « مصر » لهم بأنهم صنائع السياسة الانجليزية فيما يصنعون من تفرقة ضد الاقباط ، واتهمت مشرى الحملة بأنهم يتحدون الوزارة الدستورية والبرلمان (٦١) .

وتصدت لهذه الحملة ايضا صحيفة « البلاغ » الوفدية قائلة ان هذه الزوبعة لا يقرها قبطى ، وان بولس حنا قد أعلن براءة القبط منها ، وأن كثيرا منهم يستنكرون ان يسمى انسان الى الوحدة الوطنية « في وقت نسي المصريون فيه الفوارق الدينية .. وما داخلنا شك في وقت من الأوقات في ان عواطف اخواننا الاقباط اسمى واشرف من ان تنزل الى هذا الدرك الذى تريده جريدة مصر ٢٠٠ ، وكان الاسلام لكل صاحب شكوى ان يتقدم بشكواه لتحقيق وليتلقى الانصاف في ظل الحكم الدستورى القائم ، بدل هذه الصيحة المرذولة التى تنهم الحكم الدستورى بالتعصب » كما نعتقد انه لن يجرى يوم نسمع فيه كلمتى مسلم وقبطى .. « لأن المسألة مسألة حق ، ومسألة حكم دستورى يجب ان يكون نزاهة ، ومسألة وطن لا سلام له بغير الوحدة القومية القائمة على العدل والنزاهة . وان الهدف من التصدى لهذه الحملة ليس منع مسألة لا وجود لها عن القبط والمسلمين » انما غرضنا محصور في شىء واحد هو ان توضح الحقيقة في الشبهات التى اثيرت ليطمئن الجمهور الى ان الحكم الدستورى حكم عدل ونزاهة » (٦٢) . وقد لست « البلاغ » بهذه العبرة

أهم جوانب الموقف اللفدى . إذ كانت حذرة من أن تؤدي الردود المتبادلة في هذا الأمر إلى استدراج الناس إلى حديث يميز القبط ويميز المسلمين وتشجيع بذلك روح التفارقة ، وإذ كان اللفديون يرون تجنب أن توضع المسألة على أساس أن ثمة قبطا يطالبون أو يصخبون ، وأن ثمة مسلمين يجحدون أو يعدلون ، أنما المسألة هي موقف المصريين عامة من زعم اضطهاد واحد منهم ، وهي مسألة دفاع المصريين عن جامعهم الوطنية ودفاع الديمقراطيين عن نظامهم الدستوري ، ودعوى اضطهاد القبط لا ينبغي التصدي لها دفاعا عن مسلك المسلمين ، ولكن دفاعا عن النظام الدستوري وعن العدل والنزاهة والمساواة . وهي تنافس من هذه الزاوية الموحدة للشعب تحت راية مبادئه السياسية ، لا من زاوية تشق المصريين بسلاح الدين .

ثم عرضت « السلاغ » لبعض من حالات الاضطهاد التي نشر عنها ، فكذبت أن مسلما أو أن أحدا آخر عين بدلا من نجيب الياس الوظيف الموفر . وذكرت أن ياسيلي حنا باشكاتب مديرية البحيرة المدمى باضطهاده لصدور حكم تأديبي ضده ، إنما صدر ضده الحكم من مجلس يرأسه مستر هولدن وكيل الأموال المقررة ومن أعضائه يوسف البوشو وإبراهيم زكي وهما قبطيان . وأنت على ذكر المخالفات التي نسبت إلى المذكور واستوجبت عقابه . ونشرت تكديبات صدرت عن بعض من اشاعات صحيفة مصر أنهم مضطهدون (٦٣) . وأصدر وزير المالية بيانه بمجلس النواب عن نسبة كل من المسلمين والاقباط الموفرين وختمه بقوله « أن الذين يريدون الصيد في الماء العكر يحاولون القاء الشقاق بين عناصر الأمة ، ستهذب مساعيهم اندراج الرياح وتبقى وحدتنا القومية ثابتة متينة » ، وبعد ذلك كتب عباس محمود العقاد قائلا أن الأرقام تنفي أن ثمة نزاعا على الوظائف بين المسلمين والاقباط ، ودعا الكتاب ألا يستدرجوا إلى الرد على تلك الدعوى ، لأن الصحف الانجليزية وصحيفة مصر لا يهمهم ظهور الحقيقة ، وكل همهم أن تبقى الاثارة قائمة وأن يبقى متداول أمر نبط ومسلمين « لكي يحاث الخلاف والهيّاج فعلا أو ليستعمل الخلاف الديني في الهند وغيرها من البلاد التي تقتدى بوحدة المصريين وتفعل فيها هذه القدوة المباركة فعل الترياق الساعر ، والمعجزة السماوية ، أما نحن فليس لنا أن نلفظ بما ليس له وجود أو بما يؤدي اللفظ فيه إلى إيجاده من حيث هو الآن معدوم » (٦٤) . ولما سئل واصف بطرس غالي عن رأيه في هذا الأمر قال « سؤالك في مسألة لا تختص بي ، بل تختص ببعض الموظفين الاقباط - ومعناه أنك تجاري الأشخاص الذين يميزون بين المسلم والقبطي وأنا لا أعترف بذلك ، وأفهم أن تسأل قبطيا في مسألة دينية مثلا . أما إذا كان موضوع سؤالك من الوجهة القومية ، فإن نظرية الوفد في هذا الموضوع واضحة . . . » ثم صرح مكرم عبيد سكرتير عام الوفد ، أنه لا يعرف ويكره أن يعرف أن هناك موظفين أقباط ومسلمين ، وأن القائمين بهذه الحركة هم نفر قليل يسدون على الأصابع لا يمثلون طائفة

ولا فريقيا ، وأنه تحدث مع كثيرين من الاقباط الموظفين وغير الموظفين ورجال الدين ، فوجدهم ساخطين على تلك الضجة ، أما الشكاوى في ذاتها فمن الطبيعى أن كل تصفية عامة تجر وراءها بعض المصاعب الفردية مما يشمل المسلم والتبطنى معا ، وانتقد الصحف الأجنبية التى تثير الوبسوع ، قائلا إنه من العبث تكبير هذه الحادثة انتافهة . ثم طلع سينوت حنا بمقال يحمل عنوان مقالاته انعديمة « الوطنية ديننا والا ستفلال حياتنا » ، فقال ان هذه الضجة أثم في حق الوطنية والحكم الدستورى ، والجميع يبرأون الى الوطن من مشربها « ان وحدتنا هذه كانت ولا تزال أعظم ما تألم منه الخصم وأنه حاول غير مرة أن يفصم عراها .. ان في الجز دسائس تأتمر بالآلفة التى تمت في عهد زعيمنا الفقيد (سعد زغلول) بين أحزابنا وهيئاتنا وتضرب بمعملها لو استطاعت في أساس وحدتنا ، ان في انجو دسائس لا يروقها أن يشمل الوفاق أبناء مصر .. انهم يريدون أن يشتتوا الاحزاب فلا يلتقى مصرى ومصرى في رواق الائتلاف ، ويريدون أن يشطرونا مسلمين واقباط ، فتشتلنا الوطائف والآهام عن المصالح الخديرة وانقضية السبرى .. » . وكتب وديع صليب (محام وكان في بعض الدورات نائبا عن المنصور) بان الصحف الانجليزية تناولت الامر للايقاع بين المصريين وان هذه الحركة ليست بريئة (٦٥) .

ووجد داخل الوفد من يهاجم العملة المثارة ويطعن ما تستهدفه من تهويل ووقية ، ولكنه سلم بأنه على الرغم من مشاعر الالفة بين المصريين ، فان ثمة حقيقة يعين الاعتراف بها وانكشف عنها ، وهى ان بعضا من كبار موظفى وزارة المالية منهم عبد الحميد سليمان باشا واحمد عبد الوهاب بك ، ليست أعمالهم فوق الشبهات وليست تصرفاتهم موجبة لحسن ظن الاقباط . وان ثمة من يسمى مصلحة السكة الحديد « بالبطرخانة » بكثرة الموظفين الاقباط بها ، وهى تكاد سمجة لا تساعد على تنمية روح الالفة والمودة بين افراد الأمة الواحدة (٦٦) . وألفت وزارة المالية لجنة لبحث أعمال ادارة الأموال المقررة (٦٧) .

نتائج الحملة :

لم تسنر العملة المثارة عن شئ خطير ، وانعزلت عن جماهير الاقباط لم تستقطب منهم فئة مؤثرة ، ولهذا لم يتتابع منها تأثير سياسى ملحوظ . وكادت « صحيفة مصر » أن تكون واقفة وحدها ، لم يعرف أن وقف معها منير آخر ولا تحرك معها تيار مرئى ، ولا آزرها واحد من رجال السياسة أو الفكر أو المشتغلين بالشئون العامة . واذا كان قد ظهر ان الحدث الذى بنيت عليه تلك الحملة غير صحيح في ذاته ، فقد كان يمكن لتلك الحملة أن تتداعى منها أحداث تضخم وتولد أحداثا عما عسى يكون موجودا في بعض أجهزة الحكومة من مظاهر التفرقة الدينية ، مما سبقت الإشارة إليه ، ومما سترد

الإشارة عنه . ولكن الشرارة حوصرت فى الهشيم الذى انبعثت عنه وخمدت باحتراقه السريع ، دون أن تمتد الى ماتناثر من بقايا الوقود فى المكان . وشارك فى هذا الحصار القبط والمسلمون لا من حيث هم كذلك . ولكن من حيث كونهم رجال الجامعة الوطنية وانصار البناء الديمقراطي . وما لبثت « صحيفة مصر » أن طأنت من فورتيا . من نحو منتصف فبراير ، لتنادى بسلامة الوحدة الوطنية ، ولتعلن انها ستقف عن الاثارة عند الحد الذى بلغته راجية اولى الامر أن يفحصوا الشكايات . وان رائدها الأخذ بأسباب التطور الحديث فى عصر الدستور لتسير مصر فى طريق التجديد والاصلاح بروح المساواة بين المصريين « ومن واجبا تقوية الروح المدنية فى بلادنا وتجديد أذهاننا بقبول المبادئ الصالحة والأنظمة الحكيمة .. » ، وانها تعتذر عن نشر ما جاءها من رسائل « حتى لا يجد نفر من كارهى الحق والعدل وسيلة للتخريض والتوبيخ ضد الاقباط » . وقالت ان المحتل الأجنبى كان سبب تفريق الصفوف عندما انتزع الوظائف الكبيرة من ايدى القبط وأعطاهم للاكثرية أرضاء لها . وهى الآن لاتروم الا حفظ كرامة البلاد واصلاح المنحرف عن جادة الحق ، فهى ليست خارجة على الأمة تريد التشهير بها كما يزعم البعض ، وانها تحترم الوظائف ولا تحترم الا الدستور الذى يؤكد مبدأ المساواة . وان مصدر الخطر كله هى فئة الرجعيين التى تشغل بعض المناصب الكبيرة لتقيم الموازين الزائفة ، وكان جهد الصحيفة أن تنبه الأذهان الى هؤلاء ، وقد نهت اليهم وحركت الوزارة والبرلمان والصحف لاستئصال خطرهم . ورجبت بما أعلنه وكيل المالية الجديد لموظفى الأموال المقررة الذين يحتفلون بمقدمه « نقد قضيت بينكم ردحا من الزمن (وأعلن) اننى لم أر فيكم قبطيا ولا مسلما ، بل كنت أراكم كلكم مصريين فى تلك الخدمة » (٦٨) .

كاد الأمر أن يهدأ على هذا الوضع ، وقد هدا بعد ذلك فعلا . على انه يلاحظ ان الموقف السياسى العام كشف عن أزمة تصاعدت موجاتها ، وهى أزمة مفاوضات ثروت - تشمبرلن ، وما أسفرت عنه من رفض الوفد مشروع المعاهدة ، واستقالة ثروت وتآليف وزارة مصطفى النحاس الائتلافية ، وانتهائها بعد ثلاثة أشهر بانحيار الائتلاف بخروج الأحرار الدستوريين عليه ، وتآليف وزارة محمد محمود التى وقفت الحياة النيابية والفت البرلمان . وكان الانجليز يظاهرون الأحرار الدستوريين فى تلك المواقف . فحاولوا استقلال موضوع « الموظفين الاقباط » ، لتعلو نفمته على غيره ولتدفع به مطلب الاستقلال . وبقيت الصحف البريطانية تطالب بالتحقيق فى « اضطهاد الموظفين الاقباط » ، وتذكر « عسى أن يتخذ الزعماء كالنحاس باشا وثروت باشا وعدلى باشا من التدابير مايجعل المصريين يشعرون ان الاستقلال يعنى العدالة لا غير » (٦٩) . ولكن الموضوع كان قد خمد فى ايدى مثبريه ، كان الوفد قد ألقى عصاه على مشروع المعاهدة ، فصارت النصا حية تسمى تبث ما يعرضون . واعتذرت « صحيفة مصر » عن الحديث عن التفرقة

الدينية تجنباً للتشويش في ظروف عرض مشروع المعاهدة ، وكان موقفها يتردد بين انتقاد المشروع وبين القول انه لا حيلة لمصر مع الانجليز الا استمالتهم للثقة بها (٧٠) . على أن ما يهم هنا أن « صحيفة مصر » بدأت مع تصدع الائتلاف تهاجم الوفد بزعم أن سياسته تؤكد التفرقة الطائفية ، كتب توفيق حنين عن « الوفد والاقباط .. موقف يحتاج الى التفكير » ، فقال ان الوفد لم يحقق اياً مما رجا القبط منه ، ان الاقباط انخدعوا بالقول ان الوفدين مخلصون في تحقيق الوحدة وتأكيد المساواة ، ثم اتكشف موقفه عن سياسة سلبية لم تحقق عدالة ولا مساواة ، وان الوظائف الرئيسية التي اخلاها الانجليز بعد تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢ جعلها الوفديون حكراً لغير الاقباط ، او شغلها غير القبط دون أن يحرك الوفد ساكناء . وكان جهد الوفد ان يحارب كل من ينبه الى مواطن الضعف في وحدة الأمة ، وخطة الوفد ازاء الاقباط « واضحة مكشوفة من الجبن انكارها ومن عدم الحكمة التستر عليها ومن غير الانصاف القاؤها على عاتق الآخرين .. » ، وبرا الأحرار الدستوريين مما يتهم به الوفديين لأنهم « ليسوا الا مقتفين لأثر الوفد خصوصاً بعد أن صفق لهم الوفد تصفيقه المعروف في البرلمان » ، وطالب الاقباط أن يفكروا في موقفهم من الوفد « لماذا لا يفكرون أن بين الأحزاب المصرية الأخرى من يفهم العدالة والمساواة والتضامن بأحسن مما يفهمها الوفد الى الآن .. » ، فعلى القبط أن يبحثوا في غير الوفد عن الانصاف ، فان لم يجدوه فعليهم أن يتركوا السياسة كلها أحراباً وبرلماناً (٧١) . ويظهر ما تستهدفه تلك المحاولة من تمييز الاقباط كجماعة سياسية تؤيد الحزب الذي يؤيد مصالحها ، وتنتقل بين الأحزاب بحثاً عن هذه المصالح الدائية . والحاصل أن امتزاج القبط بالوفد منذ البداية ، لم يكن بحثاً عن مصانع القبط ، ولكنه كان بناء للجامعة الوطنية المصرية ، وكان الوفد هو المؤسسة السياسية الحافظة لهذه الجامعة المطالبة بالبناء الديمقراطي للدولة . لذلك لم تفلح تلك المحاولة ، ولم ينزل غالب جمهور القبط عن الوفد . ولا كان الملك - القطب السياسي الآخر - بقادر وفق ادعاءاته الدينية أن يستوعب الاقباط كاقباط ، ولا أن يكسب تأييد أي جمهور من المصريين . وبعد ذلك بعامين في ظروف سقوط حكومة الأحرار وعودة الحياة النيابية واقترب الوفد من الحكم مرة أخرى ، كتب توفيق حنين يقول ان الاقباط كانوا من اول المنتصرين للحرية المضحين في سبيل الاستقلال ثم جاء عصر الدستور تكبة عليهم ، اذ صاروا الى صفوف الغريباء ، وحرّم عليهم الاستمتاع بما أورثه الاستقلال والبلاد عن المحتلين من مراكز ومناصب (٧٢) . ولم يجده ذلك قرباً من الملك .

وبالنسبة للأحرار الدستوريين ، فقد سبقت الإشارة الى أن حكومتهم في ١٩٢٨ - ١٩٢٩ كسفت عن تخليهم عن الديمقراطية والحكم النيابي الدستوري ، كما كشف سلوكهم في تلك الآونة وبعدها ، عن محاولة للامساك بسلاح الدين يضربون به الوفد ، بدعوى أن الوفد حزب يسيطر عليه القبط

ويقوده لمصالحهم الذاتية المعادية لصالح المسلمين . وقد كشفت « صحيفة مصر » ذاتها بعد انتهاء حكم الأحرار عما رأت فيه ظلما بالاقباط ، وأرجعت السبب في ذلك الى انضمام القبط للحركة الوطنية . مما كان يشير الغيظ عليهم من خصوم هذه الحركة . وذكرت أن مدير الاموال المقررة المؤيد من حكومة الأحرار : فتح بعدد من الموظفين الاقباط ومن المعاوين الماليين بمحافضة مصر ، وعين بدلا منهم عددا من الأقارب والمحاسيب ، وذكرت حالات أخرى من الإبعاد والأكرا: على الاستقالة او الإرغام على العمل تحت رئاسات قليلة الخبرة والتجربة (٧٣) . وكان من الطبيعي لمن ظلمه حكم الأحرار ، أن يرجو رفع الحيف عنه من انوفد ، وأن يرجو في الوفد تحقيق سياسة تقوم على المساواة والاختيار حسب الكفاية وحدها (٧٤) . فان « الطائفة القبطية كلها تدين سياسيا بدين الوفد ولهذا وجب الانتقام منها لأن الدكتاتور واهوانه (محمد محمود) ينكرون على الوفد انه الخادم المخلص الامين للبلاد ، فينكرون أن مصر بأسرها وفدية إلا نفر قليل ، ولا ندرى لما اختصوا الاقباط بالانتقام ، الكى يرفع الاقباط عقيرتهم بالكشوى وعندئذ يقال ان في البلاد حركة شقاق أساسها الدين .. » (٧٥) ، لذلك لم يكن لمثل دعوة توفيق حنين أن تؤتى أثرا بالنسبة للوفد او بالنسبة للاقباط .

مدرسة الصيارفة :

ومما اثير بشأنه امر التفرقة الطائفية ، موضوع الصيارف . وهم جباة شرائب الاراضى الزراعية المنتشرين فى القرى ، ويتبعون الاقسام المالية بالمديريات والمحافظات . ويتبعون ادارة الاموال المقررة بوزارة المالية ، باعتبارها الجهة المركزية المشرفة على جباية ضرائب الاطيان الزراعية . وكان القبط يختصون بهذه المهنة ايام دخول العرب مصر ، واستمروا كذلك ، واشتهروا بالبراعة فى مهنتى الصرافة والدلالة (مساحة الاراضى) . وكانت المهنتان تلقنان من الآباء الى الأبناء جيلا فجيل . شأن الصرافة والدلالة فى ذلك شأن الصنائع المختلفة فى مجتمعات العصور الوسطى . ومع القرن التاسع عشر أهملت مهنة الدلالة وفقدت كثيرا من أهميتها ، بسبب الحصر العام للأراضى الزراعية الذى أجراه محمد على ، وسبب ضبط الرى وتنظيمه والتحول الى الرى الدائم مما استقرت معه حدود الاراضى ومساحاتها ، ومما لم يعد يلزم معه التياس السنوى للأراضى واعادة ما طمسه الفيضان ورى الحياض من الحدود . أما مهنة الصرافة فقد زادت أهميتها ومصالحها حجما وتعقيدا ، لضبط النظام الضريبى من جهة ، ولما أوكل بصراف القرية من أعمال تتعلق بوزارات الحكومة ومصانعها المختلفة ، تحصيلًا للرسوم المتنوعة ، واتخاذا لأجراءات الحجز وأستئداء الديون العامة وحيازات المحاصيل ونحوها ، وما يستلزمه ذلك كله فى نظام الإدارة الحديث من احاطه بالقوانين واللوائح والمنشورات المنظمه لكل هذه الأعمال .

درج نظام تعيين الصيارفه على العادات القديمة ، اذ يتخصص لهذه المهنة من يتعلمون على الصيارفه القدامى اعواما ، يساعدونهم في اعمالهم ويتعرفون بالممولين وطرائق التحصيل . وغير ذلك مما يناف بالصراف من شئون ، وعادة ما يكون هؤلاء التلاميذ من ابناء الصيارفه او ذوي قرابتهم . ثم يحدد موعد لامتحان يتقدم اليه هؤلاء المساعدون : ليعين من يفوز منهم فيما يخلو من اماكن وهكذا . وكانت هذه المزية تعوض الصيارفه عن عدم استفادتهم من نظام المعاشات . ومن جهة اخرى ، فان الصراف بوصفه محصلا للمال تتطلب منه الحكومة ضمانا ماليا يغطي ما عسى ان يضيع عن افعال او تلاعب او تبديد . وجرى النظام القديم في هذا الشأن على ان بعضا من اهالي القرية واعيانها ذوي الثراء يضعون الصراف . ويعتمد هذا الضمان على العلاقات الشخصية بين الضامن والمضمون قرابه او تبعه او صداقه . وكان من الطبيعي ان ينظر في تعديل هذا النظام ليمتشي مع انظم الادارية الحديثة المعتمدة على المراكز والعلاقات غير الشخصية . ومن انطبعي ان يواجه اي تعديل باعتراض من الصيارف ، نفورا من الحداته وسخطا من تنظيم يقضى على احتكار المهنة وانتقالها من الآباء الى الابناء . وتكون معارضة التجديد في هذا النطاق معارضة مهنية لاتتعلق بأمر طائفي .

ولكن الذي حدث ان التجديد قد أحيط بما يمكن ان يفتح الدرائع الى معنى طائفي يستفاد منه . فيلاحظ أولا ان غالبية القبط بين الصيارف احاط هذه المهنة بنطاق طائفي ، حتى ان مظالم الصيارف وشكاياتهم من سوء احوالهم المادية ومن قلة مرتباتهم ، كانت تحتضنها الصحافة القبطية ، كما لو كانت المنبر « المختص » بآثار الموضوع وبالدفاع عن حقوق الصيارفه (٧٦) . ويلاحظ ثانيا ان التنظيم الجديد أجرى على يدى حكومة الاحرار الدستوريين في ١٩٢٩ ، وفي وقت سلكت سياسة الاحرار فيه مسلك الادعاء الديني ثيرة ضد الوفد . فانشات مدرسة للمحصلين والصيارفه مدة الدراسة فيها سنة ، ولا يعين صراف الا من خريجها ، واشترطت : فيمن يلتحق بذلك المدرسة ، ان يكون من حملة الشهادة الثانوية (القسم الاول) او شهادة الكفاءة للتعليم الاول ، او ما يعادلها (٧٧) . وكان جواز الحاق خريجي مدرسة التعليم الاولى بمدرسة الصيارف - رغم انه لا صلة بين نوعي التاهيل - مما يوجه مدرسة الصيارف لتقبل المسلمين ، وفهم ذلك في ضوء الادعاءات الدينية للاحرار الدستوريين وقتها ، على ان الحكومة قصدت اغلاق هذه المهنة في وجه صبية الصيارف ، ممن انقطعوا سنين للتخصص فيها حسب النظام القديم ، وممن لم يحصلوا على مؤهل دراسي يصلح مسوغا للالتحاق بالمدرسة الجديدة وفهم جواز الحاق خريجي مدرسة التعليم الاولى ، بانه تشجيع للمسلمين وتضييق على القبط في الالتحاق بها .

وثالث ملاحظة ، ان انتفاء المدرسة اصطحب باجراء آخر من حكومة الاحرار ، اذ كان عزمهم اعلان حكمهم ان يزيدوا انصارهم ومؤيديهم في أجهزة

الحكومة، من كبار الموظفين وصغارهم . وهذا ما صنوه في تعيينات الوظائف الكبيرة ، سيما في الاقاليم كالمديرين والمحافظين ، وهي مراكز غالب رجالها من البوليس والادارة . مما للملك وكبار الملاك نفوذ تقليدى بينهم . واذا كان الطابع الغالب بين صغار الموظفين ومتوسطيهم ، تأييد الحركة الوطنية الديمقراطية ممثلة في الوفد . واذا كان للوفد طابعه الوطنى الجامع ، فقد كان من الطبيعى ان يكون للوفد نفوذ غلاب بين الصيارف وغالبهم من القبط، كما عرف نفوذه بعد ذلك بين معلمى المدارس الانزامية فى القرى وغالبهم من المسلمين . والاحرار الدستوريون (بصرف النظر عن فئة المثقفين المستنيرين منهم) تسيطر عليهم عقلية كبار الملاك . والفريه هى مصدر ثروتهم ، وهى الاساس الاول لنفوذهم السياسى كافراد ، من جهة العصبية العائليه ومن جهة القوة الانتخابيه . ومن الطبيعى فى نطاق تلك العقلية ان تكسب مسألة الصيارف عندهم اهمية خاصة ، لان صراف القرية صلة اساسية بين مالك الارض الزراعية وبين الحكومة ؛ ويمكن ان يكون لعمل الصراف تأثير فى الموازين السياسية بالفريه ، ويمكن ان يمارس ضغطا سياسيا على صغار الملاك فيها، اذا كان ذا ولاء لكبار من رجال الدولة او الملاك ، سيما فى عملية الانتخابات . . لذلك رأت حكومة الاحرار « ان يكون الصيارف آلات حزبية فى ايدى المديرين ورسلا للنفاهم بين الحكام والمحكومين » (٧٨) . واذا كانت وزارة الوفد فى ١٩٢٤ قد نقلت تبعية الصيرفيات من المديريات الى وزارة المالية وهى الجهة المركزية . فقد رأى الاحرار ان يعيدوا تبعيةها الى المديريات والمحافظات ، وصدرت اللوائح الجديدة بتبعية الصيارف لسلطة المديرين ومأمورى الاقسام من حيث الجزاءات والوفى والترقية والنقل ، دون الرجوع الى ادارة الاموال المقررة ، ليكونوا عونا للحكومة فى محاربة الوفد والوفديين (٧٩) . وصحب ذلك خلخلة الأوضاع القائمة باجراء تنقلات واسعة بين الصيارف شملت نحو مائة وسبعين منهم خلال شهرين ، مع اشاعة جو من التوتر من خلال مفتش المالية (٨٠) .

لذلك ما ان سقطت حكومة الاحرار ، حتى رفع الصيارفه شكواهم يقدفون عهد الاحرار باضطهاد الاقباط ، بما اتخذ ذلك العهد من اعمال تعسفية معهم ، وبما انشأه من مدرسة للصيارف ، ويكشفون عما اتخذته مدير الاموال المقررة المؤيد من الاحرار من اجراءات البطش بهم ، ويطالبون البرلمان الوفدى الجديد بالقاء مدرسة الصيارف عند نظرة ميزانية وزارة المالية (٨١) . وكان طلب الغاء تلك المدرسة يجاوز ما اثرى عن مساسه بالاقباط، يجاوز ذلك الى المطالبة باستبقاء النظم المهنية القديمة ورفض التجديد ، وان « فن الصيارف لا يعرفه غير ابناء الصيارفه واقاربهم لانه صار مهنة خاصة لا تعرف الا بالزولة والتلقين . . » (٨٢) . ولم تلغ حكومة الوفد مدرسة الصيارفه ، وانما اعادت فى اوائل ١٩٣٠ تبعية الصيارف الى وزارة المالية باعتبار انهم ليسوا عمالا اداريين يتبعون وزارة الداخلية . واستقل الاحرار

ذلك في الهجوم على الوفد ، وردوا هذا الاجراء من جانبه الى اسباب طائفية تتحصل في كون مكرم عبيد هو وزير المالية ، واستخلصوا من ذلك كما استخلصوا من غيره تهمة ان الوفد يصدر عن بواغث قبطية . وكان وضع المسألة على هذا النحو مما يشجع اتجاه « صحيفة مصر » على صياغة الامر صياغة طائفية ، رغم انه كان يسهل الكشف عن ان مرد الامر هو الخصومه السياسية ضد الوفد ، من حيث اهدافه الوطنية الديمقراطية العامة ، ولا يتعلق في صحيفة بالتفريق الطائفي (٨٣) . وقد نسب خصوم الوفد اليه في ١٩٣٧ ، ازماعه منع الطلبة الازهرين من دخول مدرسة الصيارفة او الغاءها اصلا والعودة للنظام القديم . واثير ذلك في سياق الهجوم السياسية العنيفة على الوفد وقتها ورغم ثبوت عدم صحة هذا الزعم (٨٣ مكرر) .

التعليم :

ومن اهم ما اثير بشأن التفرقة الطائفية ، هو تعليم الديانة المسيحية للتلاميذ الاقباط في مدارس الحكومة ، والمدارس التي تشرف عليها مجالس المديرية ٠٠٠ ولم تكن المدارس الحكومية تعرف تعليم الديانة المسيحية للتلاميذ الاقباط ايام كان مستر دانلوب او يعقوب ارتين يشرف كل منهما على التعليم المصري . وقد طلب القبط من كل منهما تعليم المسيحية لابنائهم . اسوة بتعليم الاسلام للتلاميذ المسلمين ، فلم يستجيبا لهذا الطلب . فلما تولى سعد زغلول نظارة المعارف في ١٩٠٧ ، قرر ادخال هذه المادة بالمدارس الابتدائية قائلا « نريد ان يكون الاقباط وهم شركاؤنا في البلاد عاملين بمبادئ عقائدهم متمسكين بقواعد دينهم » ، فان الذي لادين له لا امان ولا ولاء له . » (٨٤) . ومن وقتها ادخل تعليم الديانة المسيحية بهذه المدارس ، يقوم به المدرسون الاقباط العاملون بكل مدرسة ، ووزع الانجيل على التلاميذ الاقباط في المدارس الابتدائية . ولم يكن يستثنى من هذا الا المدارس التي يقل عدد الاقباط فيها عن خمسة عشر تلميذا ، واضيف منهج تعليم مبادئ المسيحية في مدرسة المعلمين العليا ، ليستطيع الاقباط من خريجي هذه المدرسة تعليمها ايا كان تخصصهم . واستمر العمل كذلك حتى اواخر العشرينات . ثم اضطرب هذا النظام قليلا لما الغيت مدرسة المعلمين العليا . فقل المدرسون المؤهلون لتعليم المسيحية (٨٥) ، ولكن بقي تدريسيها قائما بالمدارس الابتدائية حيث تتوافر امكانيات التدريس . وفي اواخر مايو ١٩٢٨ في عهد حكومة الائتلاف ، صدر قانونا تنظيم المدارس الابتدائية والثانوية (رقما ٢٥ ، ٢٦ لسنة ١٩٢٨) ، فجريا على سابق نظامهما من ان تكون من مواد الدراسة ، مادة الدين عامه (اسلاما او مسيحية) ، دون ان يؤدي امتحان النجاح او النقل فيها ، مع التوصية بإجراء مباريات في الدين بدلا من الامتحان ، وتوزيع الجوائز على المتفوقين فيه (٨٦) . واستمر هذان القانونان حتى يناير ١٩٤٩ ، اذ صدر على عهد حكومة السعديين قانونان بديلان (رقما ١ ، ١٠ لسنة ١٩٤٩) ، وسارا في تدريس الدين على النمط

ذاته (٨٧) . وكان مفاد ذلك المساواة بين التلاميذ المسلمين والتلاميذ المسيحيين من جهة تعلم كل منهم ديانته تعليما لا يؤدي عنه امتحان، وان جرت بشأنه المسابقات والحوافز الرمزية .

والحاصل ان لم تنر مسألة ذات شأن في هذا المجال بالنسبة للمدارس الابتدائية والثانوية . ولم تثر المشكلة اساسا الا في مجال التعليم الاولى الا لزامي . وقد بدا التفكير في نشر هذا النوع من التعليم على نطاق المجتمع كله في ١٩١٧ ، اذ شكلت لجنة لهذا الغرض برئاسة عدلي يكن وزير المعارف وقتها ، ولكن اقتصر عملها على اعداد مشروع لتوسيع نطاق التعليم الاولى وايجاد المدارس انكافية لتعليم ٨٠٪ من الذكور و ٥٠٪ من الاناث . ثم اثير الموضوع نفسه من جديد في عام ١٩٢٥ ، عندما اعد على ماهر مشروع قانون للتعليم الالزامي في عهد وزارة احمد زيور ، على اساس تعميم هذا التعليم في مدى عشر سنوات ، بنفقه تصل الى مليونين ونصف من الجنيهات ، على ان يتقاسم الاشراف عليه وزارة المعارف ومجالس المديرية والمجالس البلدية والمحلية (٨٨) : وظهرت المدارس الاولية اولا بنشاط من مجالس المديرية والمحافظات ، وكانت تضم المسلمين والاقباط معا . كما كانت مجالس المديرية تنشئ مدارس ابتدائية في نطاق اقاليمها . والذي حدث ان بعضا من هذه المدارس كانت تقصر تعليم الديانة فيها على الاسلام وحده ، وفيها تلاميذ من القبط يحرمون من تعلم الدين . وفي انقرة التي اثارت فيها «صحيفة مصر» مسألة اضطهاد الموظفين الاقباط بادرارة الاموال المقرء سنة ١٩٢٨ ، بدأ تادرس شنوده الانقبادي صاحب الصحيفة ، وتوفيق حنين ، يثيران مسألة تعليم المسيحية للتلاميذ القبط في المدارس الاولية عامة ، وفي المدارس الابتدائية التي تنرف عليها مجالس المديرية .. (٨٩) . ونشرت رسالة تحمل اسماء اثنين واربعين من اقباط بلده « القبلي قمولا » بمديرية قنا ، تذكر ان مجلس المديرية راي عدم تدريس المسيحية للتلاميذ القبط رغم تدريس الاسلام لزملائهم المسلمين . ولم تذكر ان مديريات اخرى تتبع النهج ذاته وان اشير الظن بذلك . وحاول توفيق حنين ان يقنع الحكومة بالاهمية السياسية لتعليم الدين: باعتبارد الامان الوحيد لمصر «من خطر البولشفيه» ، وباعتبار ان هذا الخطر لا يخفف منه كون المحرومين من التعليم اقلية في حساب عدد السكان : « فكم من فرد قام بثورة فكرية في امة فقلب شكل انحياء (فيها) وفي غيرها رأسا على عقب . فاذا انت تركت الناشئة في مليون مصري تشب بلا دين غرست بعملك بذور الفوضى .. » ، وذكر انه ان تمسكت مجالس المديرية بهذه السياسة ، فلن يكون امام الاقباط الا الالتحاق بالمدارس الحكومية وهي محدودة ، او الالتحاق بالمدارس الاهلية، وهنا يجب على سنك المجالس ان تعين المدارس الاهلية وتمدها بالمال تحقيقا للمساواة ، وأثير العجب من مدرسة « قبلي قمولا » بالنداءات ، والتي أسسها اولا الفص افنديوس سعد ، فاذا بتدريس دنيائه المسيحية يمنع فيها بعد اشراف مجلس المديرية عليها (٩٠) .

وفي عهد وزارة اسماعيل صدقي الملكية سنة ١٩٣٠ . عمل صدقي ومن بعده عبد الفناح يحيى على توسيع نطاق التعليم الإلزامى ، وصدر في عهد صدقي القانون رقم ٤٦ في ١٩ يونيو ١٩٣٣ بالتعليم الأولي . جعل التعليم الأولي التاميا يبدأ من سن السابعة الى الثامنة عشرة ، ويكون إجباريا يعاقب مخالفا (الاب) بالفراشه ، ويطبق تدريجيا في المناطق التي يحددها وزير المعارف ، حسب خطة التوسع التي ترسمها الدولة طبقا للإمكانيات المادية المتاحة . ورغم الإلزام للمصريين كافة ، مسلمين وأقباطا ، فقد أكد القانون ذاته وجها من وجوه التفرقة بين الطائفتين ، فلم يجعل الدين عامة (اسلامه أو مسيحيه) مادة من مواد الدراسة ، ولكنه خص بذلك القرآن والديانة الإسلامية وحدها ، خصها بكونها مادة في المنهج ، وشرط لها مواعيد معينة ، وأنشأ فرقا لتحفيظ القرآن وتجويده في غير أوقات الدراسة . ثم نص « والأطفال غير المسلمين معفون من حضور هذه الدروس » (٩١) . واطرد في السنين التالية التوسع في مناطق تنفيذ القانون ، سيما في السنوات من ١٩٣٥ الى ١٩٤٠ ، حتى بلغ عدد تلاميذ الإلزامي في ١٩٤١ نحو مليون تلميذ منهم ١٣٨٤٢١ بمدارس وزارة المعارف ، و ٨٥٣٤١٤ بمدارس مجالس المديرية (٩٢) . وإذا كان اتساع نطاق التعليم الإلزامي يبنى تنمية لوجه من وجوه الإصلاح الاجتماعي الهامة ، فإن هذا الفارق في التعليم الديني بتلك المدارس كان مما يخلق مشكلة من مشاكل التفرقة الدينية ، وهو وجه من وجوه التخلف العامة . يتسع التعليم الإلزامي فينتسج للتفرقة الدينية . والشعور بالتفرقة الدينية يزيد مع كل مدرسة الزامية تنشأ . ويتلازم التقدم والتخلف في النمو والانتشار* .

هذا وستراد الإشارة في فصل لاحق ، الى ما كان من صراع بين الملك والقوى الديمقراطية حول تبعية بعض المدارس للأزهر ومنها مدرسة المعلمين الأولية ، وأنه في وزارة اسماعيل صدقي ومشيخة الظاهري انجلبت تلك المدارس للأزهر على نحو أو آخر ، ودخلت المهن المتاحة لخريجها بشكل أو آخر في نطاق « الدومين » شبه المخصص لطلبة المعاهد الدينية الإسلامية . ولعل ذلك كان من أسباب صياغة التعليم الأولي الإلزامي بهذه الصياغة

* مثال لبعض الكتابات التي علق بها أقباط على هذا الأمر ، ما كتبه من يسمي اسكندر عبد القدوس في الصحف « نصيحتي مي الهوض والاتفاق مع وزارة المعارف في تعيين شبان مسيحيين مدرسين بالمدارس التي بها عدد من أولاد الأقباط، ولا يخفى على حضراتكم أن المدارس الإلزامية الموجودة بالبلاد نزعها إسلامية ، أعني نصف التعليم اليومي أو كله قرآن وتجويد وصلاة وعبادة إسلامية ، وقليل جدا من الحساب واللغة العربية والخط والرسم . فهل بعد ذات يضعون أولادكم مستقبلهم . أسرعوا وانهبوا لمقاومة هذا المشروع وفكروا في أولادنا .. أيها القسب التامض أنهبس وتم وقد آثار لك المسيح وطالب بتعيين مدرسين أقباط بالمدارس وإنكاتب الإلزامية لتعليم أولادنا الديانة المسيحية ، التي حافظنا عليها قرونا وتحملنا المضايقات والاضطهاد . حتى التل وسفك الدماء في المحافظة على هذا الإيمان القديم .. » (نقلا عن صحيفة الضياء ، ٦ ديسمبر ١٩٣٦) .

الدينية الاسلامية وحدها . وايا كان السبب فقد صار من ردود فعل هذا الوضع . ان رأى الاقباط التعليم الالزامى يقتصر على الاكثرية دونهم ، مادام يمنع أبناءهم من تعلم مبادئ دينهم فى تلك المرحلة من السن ، التى يؤدى تعليم الدين فيها أهم آثاره التربوية . وطالبوا بالآخذ بأسباب المساواة التامة بين المتعلمين بتلك المدارس ، ليتلقى كل تلميذ مبادئ دينه الذى يتعبد به ، وان كونهم اقلية لا يبرر حرمانهم من تعلم دينهم ، مادامت الالتزامات المدنية واحدة على الجميع ، من حيث الالتزام بالتعليم واداء الضرائب وغير ذلك من الواجبات (٩٣) . وترتب على عدم الاستجابة لهذا الطلب ان انصرف كثير من القبط عن ارسال ابنائهم الى المدارس الالزامية ، وبدلوا يشجعون الجمعيات الخيرية القبطية على انشاء المدارس لتعليم اطفالهم . وقد دعى فى أكتوبر ١٩٣٤ الى عقد مؤتمر للجمعيات القبطية لدراسة هذا الامر، ولادخال مادتي تاريخ الكنيسة واللغة القبطية فى مناهج مدارس الجمعيات مع تعضيد الصحافة القبطية ، ومع المطالبة بادخال مادة الديانة المسيحية فى مناهج المدارس الالزامية بالنسبة للتلاميذ المسيحيين (٩٤) . وزاد هذا المطلب ترددا مع انتشار التعليم الالزامى ، فلما بلغت المدارس الالزامية نحو ثلاثة آلاف مدرسة فى ١٩٣٧ ، اصدر المجمع المقدس للكنيسة القبطية فى أواخر هذا العام ، بياناً عن مساهمته فى التعليم الالزامى وانشاء مدارس لابناء الاقباط فى جميع انحاء البلاد ، وظهرت المطالبة بان تستعين وزارة المعارف بخريجي المدرسة الكليريكية فى تدريس الديانة المسيحية فى المدارس ، وان تعاون الحكومة الاقباط فى سعيهم لا نشاء المدارس الخاصة بهم (٩٥) .

ويظهر من ذلك ان آثار قانون التعليم الالزامى لم تقف عند حد استياء الاقباط من حرمان ابنائهم من تعلم دينهم فى المدارس الالزامية ، بل تخطت ذلك الى ما ترتب عليه تشجيع انشاء المدارس الخاصة للتلاميذ الاقباط ، والى ما يتفرع عن ذلك من آثار تتعلق بانتشار هذه الفرقة فى التعليم ، بانعزال جمع من التلاميذ الاقباط عن بقية أبناء الشعب فى تلقى مناهج التعليم المدنية نفسها ، وما يرسبه ذلك فى تعميق الشعور بالانعزال والفرقة وعدم المساواة ، واشاعة الاحساس بقيام رابطة اجتماعية اساسها الدين بين الاقلية ، اى تعميق الشعور الطائفى . ولم تقف الآثار عند هذا الحد ، بل تعدته الى نتيجة واضحة الشرود ، اثارت كثيراً من السخط والخرج ، اذ كان قانون التعليم الالزامى يحتم على الاب ارسال ابنه الى المدرسة الالزامية والاعوقب بعقوبة الغرامة ، فلما نشطت الجمعيات القبطية فى انشاء المدارس الاهلية ، وركزت اهتمامها على انشاء المدارس الابتدائية ذات المستوى الأرقى من التعليم الالزامى ، كان قانون الالزام يمتد بعاقبته الى الآباء بسبب تخلف أبنائهم عن هذا التعليم . فظهر على نحو يبدو تلقائياً، كما لو كانت الحكومة تعمل على جبر هؤلاء التلاميذ على الالتحاق بمدارس لا تدرس اصول دينهم ، ويتلقى التلاميذ فيها نوع ثقافة ذا صلة بالدين

الاسلامى حتى فى المواد المدنية ، كنصوص المحفوظات وغيرها من فروع اللغة العربية (٩٦) .

بهذا صار التعليم الحر شبه ضروره دينيه للاقباط . والتعليم الحر هو التعليم فى المدارس الاهليه غير الحكومية وغير مدارس مجالس المديرىات : مما ينشأ بالمبادرات الفردية والخاصة ، والتعليم الحر فى جوهه وحسب الغالبية من مدرسه تعليم مدنى ، شأنه شأن مدارس الحكومة ، لايميزه عنيا الا مستوى الدراسة وجديتها وكفاية التلقين ، وباستثناء المدارس التى انشأتها البعثات التبشيرية ، كانت المدارس الحره تنشأ فى الاساس بسبب ان المدارس الحكومية اقل من ان تستجيب لطلب الراغبين فى التعليم جميعا ، وتنشأ غالبيتها بمناهج وزارة المعارف . ونمت تلك المدارس بسبب ان زياده الاقبال على التعليم فاقت الزيادة فى المدارس الحكومية ، ولان مصروفات المدارس الحره كانت اقل مما تقاضاه المدارس الحكومية من مصروفات ورسوم (٩٧) . وكانت مشكلة هذه المدارس ان بعضا منها نشأ بهدف الربح ، وانها لهذا السبب ، او لضعف امكانياتها المادية والتعليميه كانت اقل مستوى من مدارس الحكومة ، من جهة الظروف المادية كالمباني والفصول ، ومن جهة كفاية مدرسيها ونقص خبرتهم وتاهيلهم . وكانت وزارة المعارف تخصص اعانات لتلك المدارس ، نظمت بعدة قرارات وزارية . وكان شرط منح الاعانة المالية أن تخضع المدرسة الحره لاشراف الوزارة ، تفتيشا على مبانيها ومناهجها ومستوى التعليم بها . وفى عهد وزارة عبد الفتاح يحيى صدر القانون رقم ٤٠ فى ٢٨ يونيه ١٩٣٤ بالتعليم الحر ، نظم خضوع تلك المدارس لرقابة وزارة المعارف وتفتيشها ، وشرط للترخيص بفتح اية مدرسة حره شروطا ، يتعلق بعضها بموقع المدرسة ومدى بعده عن المستنقعات والاماكن الضارة بالصحة او الخطرة على الاخلاق ، ويرجع بعضها الى سلامة البناء وصلاحيته الصحية ، وبعضها الى ما يجب ان يتوافر فى النظار والمدرسين من مؤهلات ، وذلك فضلا عن مناهج الدراسة (المواد ٢ و ٣ من القانون) ، وشرط لمنح الاعانة المالية خضوع المدرسة لتفتيش الوزارة واشرافها على التعليم . ومن الطبيعى ان تشكل هذه الشروط اعباء على المدارس الحره ، ومنها ما انشأته الجمعيات القبطية والمطرايات ، سيما أن ما نشأ من تلك المدارس فى القرى والاقاليم ، تعبىضا عن المدارس الالزامية ، انما نشأ بتبرعات جمعت لم تكن تكفى للحصول على المباني الملائمة ، وقد لا تكون كافيه لتوفير مستوى التعليم المعتبر بالمدرسين ذوى الخبرة والتاهيل ، وكل ذلك مما لا يتفق مع شروط القانون للاعتراف بالمدرسة ومنحها الاعانات . واستشعر القائلون على تلك المدارس بأن القانون يعوق نشاطهم ، فتصدوا له بالهجوم . وليسست المشكلة هنا سوقف المدارس الحره من الخضوع لاشراف الحكومة ، ولكن المشكلة هنا فى هذا النوع من المدارس الذى نشأ عن رغبة من القبط لتلقين

أصول ديانتهم لأبنائهم: بسبب تخلى المدارس الإلزامية عن هذه المهمة ، فظهر وجه اتصال بين تلك المدارس وبين المسألة الدينية ، وهو اتصال يبدو أنه ما كان يقوم لولا الخطة التي استنتها التعليم الإلزامي . وقد انتقدت شروط القانون ، واعتبرت قبودا على التعليم الحر ترهق مالية المدارس وقد تؤدي بها الى الإفلاس . وقنح اشراف الوزارة مجال النقد لسوء التنفيذ واهمال الرقابة والتقص في استعمال سلطة تعضيل المدارس (٩٨) . وقد شرعت وزارة المعارف على عهد حكومة الوفد في ١٩٣٦ ، في تلاقى بعض هذه المثالب ، اذ بدأت في احصاء المسيحيين بمدارسها الاولى ، لتعيين من يعلم الدين المسيحي في كل مدرسة يزيد المسيحيون من تلامذتها عن عشرة . ولكن لا يبدو ان هذا الاجراء اذن له بالتعمام (٩٩) .

والظاهر ان كان من اسباب عدم تمام هذا الاجراء ، ان الوفد لما تولى الحكم ١٩٣٦ ، شرعت القوى السياسية الموالية للملك والاقليات الحزبية في الهجوم عليه ، فيما اعتبروه سياسة قبطية له . وذلك على طريقة ستجىء الاشارة اليها في مناسبتها . وقد قيل ان ازماع وزارة الوفد تعليم المسيحية للمسيحيين في التعليم الأول ، الذي ظل محافظا على صورته الظاهرة واسلاميته الكاملة « لهُ اجازة لتعليم « الكفر » رسميا في هذا الوسط الاسلامي » ثم هم يفترس عقائد الاطفال وميراثهم الديني افتراسا (٩٩ مكررا) . كما هوجم الوفد فيما اعتبر سياسة قبطية ايضا في توزيع الاعانات المدرسية على المدارس الحرة ومحاربة المدارس القبطية (١٠٠) . ومن ذلك ما اثير بشأن الاعانة التي منحت لكلية الاقباط بالخرطوم ، رغم ان المعونة قررت لهذه الكلية منذ حكومة عبد الفتاح يحيى في ١٩٣٤ ، واستمرت على عهدي توفيق نسيم وعلى ماهر ، ورغم ان هذه الكلية تتعلم فيها القبط والمسلمون جميعا ، وتمنح المجانية للفريقين على السواء كما قيل (١٠١) .

وقد شكل وزير المعارف الوفدي في سبتمبر ١٩٣٧ لجنة لوضع برنامج تعليم الديانة المسيحية للمسيحيين في مدارس الحكومة الابتدائية والثانوية ، ليتسنى تدريسها بطريقة منتظمة ضمن جدول الحصص العادية على غرار تدريس الديانة الاسلامية (١٠٢) . ولكن استغل هذا الامر في سياق موجة الخصومة السياسية الحادة ضد الوفد من جانب خصومة وعلى رأسهم السراي .

وشارك في هذه الحملة بطبيعة الحال الاخوان المسلمون . ومن الحق القول ان موقف الاخوان من مسألة التعليم الديني لم تكن محض سلاح وجهود ضد الوفد في عراك الخصومة السياسية الناشئة . انما كان موقفا مدنيًا تقتضيه منهم بالضرورة طبيعة الدعوة الاسلامية ، جنباً الى جنب مع مفهوم الجامعة السياسية الاسلامية ، ومع احلال الشريعة الاسلامية محل القوانين الوضعية . وقد كتب الشيخ البنا في صحيفة « الاخوان المسلمون » خمس مقالات نشرت في اعداد متتابعة في يوليو ١٩٣٥ بعنوان « في مناهج التعليم » ،

انتقد نحو المدارس من التعليم الدينى الاسلامى الا كنادة اخرافية ، وقلة العناية بالتاريخ الاسلامى وباللغة العربية التى طفت عليها اللغات الاجنبية . وتركز طلب الاخوان فى عريضة دعوا اهالى كل مركز وبلدة فى مصر الى توجيهها للملك ورجال الدولة ، تطالب بجعل القرآن والديانة الاسلامية مادة اساسية يؤدى عنها الامتحان . واستجاب لهذه الدعوة بعض من اعيان عدد محدود من المراكز والمديريات ، فقابلوا رئيس الديوان الملكى وكبير الأمناء بالسرائى والامير عمر طوسون ورئيس الوزراء توفيق نسيم ورئيس الوفد مصطفى النحاس وشيخ الازهر ووزير المعارف . وكان رايهم ان تدريس الديانة الاسلامية لا يمتد طبعاً الى التلاميذ غير المسلمين ، فلا اكراه فى الدين ، ولا يلزم غير المسلم بالامتحان فى هذه المادة (١٠٣) . وفى ١٩٣٨ وجه مكتب الارشاد مذكرة الى كل من شيخ الازهر ووزير المعارف ، ورد بها ان توحيد نظامى التعليم الدينى والمدنى فى المدارس الابتدائية والثانوية يتعين الا يكون على حساب الصبغة الاسلامية التى اتصفت بها المعاهد الازهرية والدينية ، ويتعين ان تمتد هذه الصبغة الى المدارس المدنية . كما طالب الشيخ البنا فى مذكرة وجهها الى رئيس الوزراء ، بتوحيد مناهج التعليم والتركيز على التاريخ الاسلامى والقومى والسيرة النبوية والتربية الوطنية وصيغها كلها بروح الاسلام . وقدم مشروع قانون الى البرلمان لتدريس العلوم الدينية بصورة اساسية (١٠٤) . وادى هذا الضغط الى ان وافقت لجنة المعارف بمجلس النواب على جعل التعليم الدينى مادة اساسية فى المدارس (١٠٥) . ولكن الامر وقف عند هذا الحد .

واذا كان لا تشرب على هذا الموقف من جهة عدم مساسه باوضاع الاقلية الدينية فى مصر . فان ما يستوجب النظر هو موقف الاخوان المسلمين الذى بدا معارضا لتدريس الديانة المسيحية للمسيحيين من تلاميذ المدارس . اذ اعتبروا تعليم الديانة المسيحية للمسيحيين فى المدارس الاولى ، نوعاً من النشاط التبشيرى ينطوى على خطر داهم للاسلام ، « فى المدارس الرسمية بيد الحكومة الاسلامية » واسموه تعليماً للكفر وان « الخطر هائل ، والامر جد ، والحقيقة مرة ، والظرف دقيق » (١٠٦) . وذلك رغم ان تعليم ذى دين اصول ديانته لا يمت الى التبشير بسبب قريب او بعيد . على ان موقف الجماعة هذا قد وجد صداه فى مقاومة عزم الوزارة الوقدية تعميم تدريس المسيحية للمسيحيين فى مدارس الحكومة . ووجد من خطباء المساجد ومن محررى العرائض وطلبة الجامعة المصرية من ينشط فى هذه المقاومة (١٠٧) .

واثيرت نقطة تبدو ثانوية ، ولكنها شغلت من الاهمية موضعاً دفع البطريرك نفسه الى توجيه خطاب الى وزير المعارف يستوضح فيه الامر . كانت المسألة تتعلق بمقرر المحفوظات فى المدارس الثانوية ، بالنسبة لما يشتمل عليه من آيات القرآن الكريم . اذ قيل بصدور منشور من الوزارة يوجب أداء امتحان المحفوظات فيما شمل من آيات القرآن الكريم وأرسل المنشور الى كلية

البنات القبطية بالعباسية : وأبدى البطريك نوع اعتراض على عدم استثناء الإقباط في هذه المسألة ، وهم لا يتعلمون القرآن بما يتعلمونه مع امتحانهم فيما لم يدرسوه . واستغل الغلاة من الجانبين هذه المسألة كموضوع للاثارة والتهيج (١٠٨) . ووجد من المعتدلين من يقترح الصيغة المناسبة ، بأن تكون النصوص الدينية الإسلامية اختيارية بالنسبة لغير المسلمين لا يلتزمون بحفظها . وكتب فخرى أسعد في صحيفة مدرس الفتاة «الضياء» ، «نحن أقلية في بلد إسلامية ... ليس هناك من شك في أننا يجب أن نحفظ بتقاليدنا الدينية (القبطية) . ولكن يجب مع ذلك أن تكون في حيز المعقول . هل بأنقسامنا مع إخواننا المسلمين نجني فائدة ... ، ثم طالب بالاتحاد والتآخي لصالح الجانبين (١٠٩) .

ولكن بقيت مشكلة عدم تعليم المسيحيين ديانتهم بالمدارس الحكومية ، أسوة بتعليم المسلمين إسلامهم ، بقيت قائمة . وقد وجد لها صدى واضح في انتخابات المجلس الملى لسنة ١٩٣٩ ، فكان من بين بنود البرامج التي تقدم بها المرشحون للانتخابات ، السعى لتعليم الدين المسيحي بالمدارس الحكومية والأعلى وبالمدارس الإلزامية ، مع تعيين وعاظ مسيحيين للقيام بإرشاد المرضى والمسجونين المسيحيين ، أسوة بزملائهم من المسلمين .

أحداث متفرقة :

ثمة جوانب أخرى أثارت أمر التفرقة الدينية ، وهي فيما يبدو لا تشكل قضايا أو مشاكل أساسية ، وإنما تتعلق بأحداث تظهر وتختفي . وصلتها بموضوع هذا الفصل ، أنها تتعلق بنشاط الإدارة الحكومية . وكان من الصعوبة حصر هذه الأحداث على مدى سنين طويلة ، إنما التقطت نماذجها فيما أمكن تتبعه تفصيلا من فترات هذا التاريخ . والملاحظ أنه كانت تظهر على عهد دستور صدقي ، إشارات عن حوادث اعتداءات قتل وسلب في أحد مراكز الصعيد « كانت كلها منصبة على فريق معلوم فيها دون أن يجد أصحاب الدم والمال أية عناية في ضبط المعتدين » . ويظهر من سياق الرواية أن ليست التفرقة الدينية هي مصدر الاعتداءات ، وأن ذلك مما يجري كثيرا في الصعيد ، ولكن أمر التفرقة الذي أثير يتعلق بتقاعص رجال البوليس والإدارة في تحقيق التهم وكشف المجرمين ، وإشير إلى اعتداء « رجال البوليس على الأصليين في كنيستهم وهم يصلون وجروا بعضهم جرا إلى النقطة على مسيرهم أميال .. » (١١٠) . وانتقدت أجهزة الإدارة في مركز الأقصر عن تقصيرها وتعمدها « التفرقة بين أبناء الأمة وبلد بذور الشقاق بينهم .. » ، وأن الفريقين (المسلمين والإقباط) قابلوا هذه المحاولات بالاحتقار والازدراء ولمسوا ما فيها من خطر على الأمن « لا يتفق مع وظيفة الإدارة وواجبات أفرادها .. » (١١١) . وفي ١٩٣٦ أثير إلى اضطراب الأمن وانتشار « زوچ

الرجعية « في بعض مراكز الاقاليم ، وان مسلك بعض الموظفين يتنافى مع روح الانسانية التي لا تعرف ديناً ولا مذهباً ، وقيل ذلك بمناسبة منع بوليس جرجا مرض فيلنم عن حياة المسيح ، رغم انه عرض كثيراً في غالب مدن مصر . وقيل ان مركز جرجا يسير على خطة دينية لا يعرف بها وطنياً الا اذا كان مسلماً ، واوصى بوجوب التدقيق في اختيار رجال البوليس والاداره (١١٢) . كما اشير الى اختلال الأمن في مركز: الأقصر وانتشار - الاعتداءات في الطرق العامة ، حتى بلغ الامر ضرب أحد رجال النيابة العامة (وكان من المسلمين) ، واهمال رجال بوليس في تنفيذ التعليمات وحراسة الآداب العامة اذ اعتدى أحد المستأجرين على مؤجره القبطي بالضرب ، وحكى قصة اعتداء بعض « الرعاع » في فرشوط على قبطى وسرقة حافظة نقوده واحتجاج جمعية الاقباط الارثوذكس في البلدة على ذلك . ولم يشر في تلك الاحداث الى نوع اتصال بينها وبين علاقة المسلمين بالقبط (١١٣) .

وفي ١٣ مارس ١٩٣٦ كتبت « المنارة المصرية » التي يصدرها القمص سرجيوس ، عما أسمته حادث اخميم ، اذ كانت الحكومة في ١٨٩٨ منحت اقباط اخميم والطوائف الأخرى المسيحية قطعة ارض لتكون جبانة ، ثم منحتهم في ١٩٠٠ قطعة أخرى ، واقام سياج عليها تهدم في ١٩٢٢ ، فلما شرع في إعادة بنائه تعرض بعض المسلمين لهم بدعوى تبعية جزء من الارض لأحد اوقاف المسلمين ، واستمر النزاع في هيئات التحكيم والمحاكم الشرعية والمدنية تتضارب فيه القرارات وتتهافت الخصومات (١١٤) . وفي فبراير ١٩٣٨ اتهم ان جمعا من أسرة عمدة « جهينة غرب » مركز أبو تيج هاجمت كنيسة الاقباط الارثوذكس وحاولوا هدمها وهدم المنازل المحيطة بها ، مما يملكه جماعة من الاقباط ونهبوا امتعة الكنيسة واوانئها . وبعد يومين صحت صحيفة مصر هذا الخبر نقلا عن اسقف أبو تيج ، اذ ظهر أصل الموضوع ان ناحية جهينة بها عدة كنائس منها كنيسة للاقباط وواحدة للكاتوليك وأخرى للانجليين . . الخ ، وبها عدد من الكهنة منهم القس يس جبرائيل الذي لم يقبله باقى الكهنة شريكا لهم في أى من الكنيستين ، فاتخذ من منزله كنيسة ، وهو منزل يقوم وسط منازل المسلمين ، فتقدمت شكاوى عن الشروع في بناء كنيسة بغير ترخيص ، ورفضت الحكومة الترخيص وأوقفت البناء ، فقدم انقس جبرائيل شكوى يتهم فيها بعض الكهنة بمساعدة المسلمين على هدم جزء من الحائط ، وأظهر تحقيق البوليس ان أساس الشكوى هو النزاع القائم بين هذا القس وبين القمص اقلاديوس وغيره (١١٥) . واثير على نطاق ضيق - فيما أمكن تتبعه من شواهد - ما يتعلق بأشهار شاب قبطى لاسلامه ، والمطالبة بمراجعة الدقة في عملية الاحصاء العام للسكان حتى « لا تحدث أخطاء تقلل من تعداد ابنائه وما يملكون » ، والمطالبة بأن يكون للاقباط نصيب في برامج الاذاعة اللاسلكية ، باذاعة الاغانى القبطية والصلوات وخاصة صلاة العيد (١١٦) .

وفي ١٦٥٠ نشر الدكتور زغيب ميخائيل كتابا بعنوان « فرق تسد .. الوحدة الوطنية والاخلاق القومية » ، جمع فيه حوادث ونصوص مقالات عن كل ما رأى انه يصدر عن التفرقة بين المسلمين والاقباط . وصدر الكتاب بمقدمة لسلامه موسى ، اوصى فيها القبط بقراءة الكتاب ونسيانه ، واوصى المسلمين بقراءته وحفظه في الذاكرة ، وذكر ان الاحتلال الانجليزى هو من ابد قصر بعض الوظائف على المسلمين دون القبط ، كوظائف المديرين والمأمورين ونظار المدارس ومعلمى اللغة العربية ، حتى تقوم الحزازات بين عنصرى الامة ، وان الحكومات « الديكتاتورية » هى من استبقى هذه التفرقة بعد ثورة ١٩١٩ ، لان مصالحها واهدافها كانت تتفق مع مصالح الاستعمار واهدافه ، وانه لولا ذلك لاستطاع الوفد والحكم الدستورى ازالة هذه التوارق ، وأشار الى انه فى فترات التسلط الديكتاتورى صدرت قوانين تعمل على التفرقة ، مثل قانون التعليم الإلزامى ، وحرمان القبط من وظائف المعلمين بهذه المدارس ، وهى ٣٥ ألف وظيفة ، ومثل مدرسة الصيارف ، ووظائف تدريس اللغة العربية التى صارت وقفا على المسلمين رغم انه لا ارتباط بين الدين واللغة .

اما الكتاب ذاته فقد أرجع وجود التفرقة بعد ثورة ١٩١٩ ، الى تقصير الوزارات الوفدية فى دعم الوحدة الوطنية بالاعمال الإيجابية ، والى وجود الحكومات غير الوفدية فى أغلب الاحيان ، وهى حكومات غير دستورية عملت على ارضاء الاكثرية باثارة النزاع الدينى لتحويل الانظار عن أعمالها السياسية ، والى نفشى الاغراض الشخصية والمحسوبة بحيث لم يجد بعض الرؤساء الا العاطفة الدينية يستغلونها لاشباع اغراضهم الشخصية ، والى قيام جماعة الاخوان المسلمين وما تتخلده دستورا لها من سياسة عداوية سافرة للاديان الأخرى . ثم مرج الكتاب الى ما يراه من مظاهر التفرقة فى كل وزارة ، منها فى وزارة المعارف منع القبط من وظائف النظار ، وتطبيق قانون التعليم الحر مما أدى الى غلق بعض المدارس أو حرمانها من الإعانات ، كالمدرسة الانجيلية ببور سعيد ومدرسة التوفيق بالقزايق والفرنسكان بأسسيوط ، والتقصير فى تعليم الديانة للتلاميذ المسيحيين ، وتعليم الدين الاسلامى لهم من خلال مادتى اللغة انعرية والتاريخ ، ومنها انه لم يتول قبطى فى الجامعة منصب المدير أو العميد أو وكيل الجامعة . ونفشى المحسوبة فى كلية الطب تعيينا للاقارب من خلال اثاره النعرة الدينية ، والتضييق على القبط فى البعثات التعليمية للخارج . وفى وزارة العدل حيث يشكل الاقباط الغالبية بين موظفيهما . وفى وزارة الصحة والأشغال والتموين حيث ذكر المؤلف حوادث وحالات فردية ، استدلل منها على وجود التفرقة . ثم تكلم عن تحريم عرض الأفلام الدينية وعدم اذاعة الصلوات المسيحية . ثم تكلم عن بناء الكنائس .

والحاصل بالنسبة لبناء الكنائس ، انه إبان تبعية مصر لندوة العثمانيه صدر خط همايوني في فبراير ١٨٥٦ ، يوجب أن يكون اشاء الخناسي بموجب ترخيص يصدر من الدولة . وبقي الخط انهمايوني نافذا بعد العمل بدستور ١٩٢٣ طبقا للنص الذي ادخله الملك فيه والذي يوجب بقاء العمل بالعادات والنظم المرعية في الشئون الدينية حتى يصدر قانون بتنظيمها (المادة ١٦٧) . وفي عهد العمل بدستور صدقي أصدرت وزارة الداخلية قرارات تضع القواعد المنظمة لتقديم طلبات الترخيص خناء الكنائس وصدر هذه التراخيص ، ووضع شروطا عشرة لذلك منها ما يتعلق بملكية الارض التي تشيد عليها الكنيسة وموقع البناء في بيئة ملائمة ، والا يكون موقعه سببا للاحتكاك بين الطوائف (١١٧) . وجرى نظام بناء الكنائس على هذا الوضع مما أعطى جهات البوليس والادارة سلطة هامة في تقرير بناء دور العبادة والاشراف على تنفيذ هذه الشروط ، من حيث منع اقامة الشعائر الدينية بقوة البوليس اذا لم يكن ثمة ترخيص سابق بانشاء الكنيسة ، وعلى الأمر على هذه الوثيرة ، فلا يجوز بناء كنيسة الا بترخيص تصدره وزارة الداخلية ، ولا يجوز اقامة الشعائر الدينية في مكان غير الكنيسة المرخص بها (١١٨) . مما أثار السخط في هذا الشأن . وفي ١٩٥٢ أصدر الدكتور عبد الرزاق أنسهوري رئيس مجلس الدولة حكما هاما كان من شأنه أن يخفف كثيرا من هذا القيد ، أصدره معتمدا على ما تضمنه الدستور ذاته من كفالة الحرية في اقامة الشعائر الدينية ، اذ فرق بين الاجتماع في مكان ما للصلاة ، وهو اجتماع ديني محض يكفل الدستور حمايته وحرية ممارسة الشعائر الدينية فيه بغير قيد ، مادام ليس ثمة ما يخل بالنظام العام والآداب ، فرق بين هذا الأمر وبين تغيير صفة هذا المكان من ملك خاص الى ملك عام مخصص للعبادة ، اذ يتعين لشرعية هذا التغيير والتخصيص أن تلتزم شروط الخط همايوني . وعلى وفق تلك التفرقة قضى الغاء قرار كانت أصدرته وزارة الداخلية بوقف اقامة الشعائر الدينية والاجتماعات الدينية في مكان خصصه ماله لذلك (١١٩) . على أن هذا القيد استمر من أسباب اثاره السخط بين جماهير من القبط .

من عوامل التفرقة :

لما أثير الحديث عن اضطهاد الموظفين الاقباط في ١٩٢٨ ، كتب محام من بنى سويف . « ٣٠٠٠ - هل علم صاحب جريدة مصر من اصحاب المهن الكبرى والصغرى الحرة من الاقباط ، ان الشعب يميز بين مسلم وقبطي ، وهل حدثه طبيب او محام . . بان المسلمين قاطعوا الاقباط - لا سمح الله - او فضلوا عليهم زملاءهم المسلمين . ٤ - ما الذي يعلمه حضرته من عامة الشعب في علاقاتهم التجارية والزراعية فيما بينهم وبين اخوانهم المسلمين ، وهل اشتتم من أحد وجود أثر ولو ضئيل للنصرة الدينية . الا أن شيئا مما

أسائل عنه ثم يقع مطلقا ولا زال الشعب المصرى كتلة واحدة .» (١٩٠)
ولا يعلم أن ناتبا آخر عرج الى هذه النواحي من النشاط الاجتماعى العام ،
ولعل السبب أنها لم تكن محلا لتكاثر ، ومن ثم لم تصبح محلا لاثبات . والحاصل
أنه لا تلاحظ تفرقة دينية فى أمر يتعلق بالعلاقات الاجتماعية أو الاقتصادية
بين الأماهى . ولم يمكن التقاط مشكلة أثرت أو حادث ورد ، فى هذا الجانب
من «العلاقات الاهلية» أى العلاقات الفردية والجماعية فى غير المجال الوظيفى
والحكومى . وقد ظهر عن قبل أن ما ذكرته « صحيفة مصر » عن حوادث
الاعتداءات فى واحد أو أكثر من مراكز الصعيد ، إنما ذكرته لا من حيث كونه
يحمل معنى الكراهية أو الخصومة الطائفية ، ولكن من جهة نشاط أجهزة
الإدارة وأهمالها تحقيق الحادث . ولا يعرف تقاطع مصدره الدين الا فى
العلاقات الزوجية لأنها ذات اتصال بالحل والتحريم فى الديانتين . ولا يكاد
يعرف فى مجال انشاء الجمعيات ونشاطها تفرقة أساسها الدين ، إلا بالنسبة
للجمعيات الدينية . وفى المدارس التى انشأتها الجمعيات القبطية لم يكن
فى الغالب يحظر على المسلمين الالتحاق بها ، وذلك باستثناء الحظر المتبادل
فى المعاهد الدينية للجانبين . وفى المجال الاقتصادى لا يعرف أن أرباب عمل
رفضوا استصناع عمال لاختلافهم معهم فى الدين ، ولا أن تجارا ومنتجين أو
مستهلكين تقاطعوا فى التعامل لهذا السبب ، ولا أن حرفيين أو مهنيين انحصروا
تعاملم مع عملاء من دينهم ، ولا أن أمرا من هذا حكم العلاقات المتبادلة بين
الفلاحين ملاكا ومستأجرين وعمالا زراعيين . كما لا يعرف أن تميزا اقتصاديا
سببه الدين ظهر فى التعامل ، ولا أن تفرقة فى الأجور تمت أساسها الدين .
ولا أن تشكيلا نقابيا أو مهنيا أو حرفيا أو اتحادا لتجار أو صناع ميز بين
أعضائه أو جمهوره على أساس من الدين وتلاحظ أهمية هذا الوضع عند
مقارنته بالمشاكل الطائفية ومشاكل الاقليات فى مجتمعات عديدة ، مما يولد
مشاعر جماهيرية من الازدراء أو الكراهية المتبادلة ، ومما يتخذ شكل المقاطعة
فى التعامل تصل حتى الى الفنادق والمطاعم وعربات النقل وأحياء السكنى ،
أو يولد تميزا اقتصاديا فى الأجور والخدمات وغيرها .

وينبغى التنبيه الى أن ثمة احتمالا غير مستبعد ، بأن تكون حالة من
حالات التمييز وجدت أو تشابك وجودها مع الأوضاع الاجتماعية الاسرية ،
سيما فى بعض نواحي الصعيد . ولكن ما يراد قوله هنا ، أنه لم يمكن التقاط
أمر كهذا من الشواهد المتاحة ، وأنه ان وجد فلا يشكل مشكلة عامة ولا أمرا
شغل رأيا عاما أو جماعة . لذلك يمكن القول بأن مظاهر التفرقة قاصرة فى
الأساس على الإدارة الحكومية ، من حيث التمييز فى بعض الوظائف ، ومن
حيث النشاط الحكومى فى بعض المجالات المحددة كتعليم الديانة وتراخيص
الكتائس . وهذا المجال هو ما ثارت بشأنه كل المشكلة . ومن المفهوم ان للإدارة
الحكومية أهميتها البالغة ، تكويننا ونشاطا ، وأن هذه الأهمية تزداد وضوحا
وأثرا فى مصر ، والتوظيف فى مصر هو المجال الرئيسى لعماله المتعلمين

المهنيين، والادارة الحكومية في مصر تشغل قوة سياسية واقتصادية بالغة ، ولها اثرها الكبير في مجالى الحياة العامة والخاصة . وهذا مما يبرر الاهتمام المركز بمسألة التوظف . والمقصود فقط هو تحديد وايضاح النطاق الفعلى لما يثور بشأنه امر التفرقة ، من غير أن يتداخل او يطغى على نطاق آخر من مجالات النشاط الاجتماعى المتعددة . والمقصود أيضا استخلاص النتيجة التى يكشف عنها هذا التحديد ، فحيث تتعامل الجماهير افرادا وجماعات مع بعضهم البعض فى مجالات النشاط الاجتماعى والاقتصادى لا تكاد تشور مشكلة . وهذا مما ساعد على البناء السريع للجامعة الوطنية السياسية ، سيما خلال ثورة ١٩١٩ . والظاهر ان هذه الثورة لم تنشئ الجامعة الوطنية بقدر ما اكتشفتها اكتشافا وخلصتها من الشوائب . وهذا أيضا مما ساعد الوقد بنشاطه السياسى الواعى فى أن يخلص معاركه الانتخابية وهيئاته البرلمانية من شوائب التفرقة الدينية ، وقبل ذلك أن يخلص نفسه كمؤسسة سياسية من هذه الشوائب . وكان نجاحه فى هذا النشاط أكثر حسبا مما نجح فيه فى تخليص الادارة الحكومية من شوائبها ، لأنه كان يعمل هنا فى مجال شعبى خالص . ويمكن القول عن نظمنا السياسية ومؤسساتها عبر التاريخ الحديث ، أنه حيث كان للمبادرة الشعبية اثرها الفعال فى نشاط الدولة او النشاط الاجتماعى العام ، انتفى التفرق أو كاد ، ولو استلضى جهدا لكان جهدا قليلا مؤثرا . وحيث كان لمبادرات الادارة - الحكومية اثرها الحاسم او هيمنتها الواسعة ، التوى بالسالكين السبيل .

ومن أهم مصادر التفرقة فى الادارة الحكومية ، سلطة السراى وخاصة على الجيش والبوليس ، واثرها البعيد فى وظائف الادارة العليا . وهى سلطة تفسر وجود التفرقة فى هذه المجالات . أما سبب انتهاج السراى هذه السياسة ، فمنه ان الاسرة المالكة المصرية ذات أصول تركية ، وهى تنتمى اجتماعيا فى مصر الى فئة ارسقراطية من الوافدين المتصرين ، وسمة هذه الفئة التركيز على الرباط الدينى الإسلامى باعتباره الرباط الوحيد الجامع بينها وبين غالبية الشعب المحكوم . وقد تولت الحكم ومارسته قرنا من الزمان فى النطاق الشرعى للدولة العثمانية ، التى قامت شرعيتها السياسية على أساس فكرة الخلافة الإسلامية كجامعة سياسية للشعوب المحكومة ، فاستقر للأسرة المالكة المصرية تقاليد الاستناد الى هذا المفهوم . هذا فضلا عما سبقت الاشارة اليه من أن السراى لا تجد سندا شرعيا للحكم الفردى المطلق غير ما علق بالدين من أفكار سياسية ترسبت فى القرون الوسطى ، والدين ليس ديننا عاما مجردا ، وهى لا تستخدم دعما لسلطاتها فكرة عامة من ديانة جامعة ، انما تركز على دين الاكثرية ودينها ، وبغير ما ترى السراى أنه رباط دينى ، تفقد ايا من أسباب الوصل بينها وبين المحكومين ، مادامت عقائد الجماهير السياسية صاوت الى المفاهيم الوطنية والديمقراطية تنكر بها سلطة السراى وتجعلها . واذا نشأ الوقد يناوىء سلطة الملك ويقوم على أساس من الجامعة

الوطنية ، فقد صار من الطبيعي ان يحاول الملك هدم هذه الجامعة التي اجتمعت عليه وعلى الاحتلال . ويقدر ما كان تملك من سلطان على اداء الحكم ، بعد ما وجدت التفرفة الدينية لدعم نفوذه وضرب الوند . وكان مسئلت السراى فى انتميز ضد القبط ، سلاحا سياسيا صرعا ، لم يصدر عن وازع الدين داته او ورع فى مآزره الاخوة الاسلاميه ، فقد عرفت السراى قدرا غير قليل مو الموظفين الاجانب وهم مسيحيون وكانوا من صفوة خلاء الملك فى غير الديوان الملكى .

ومن مصادر التفرقة فيما قامت فيه . ما اسفرت عنه عملية من التطور انشائيه لم يندمل . من مؤسسات الدولة . فلم تدن المؤسسات اعديمه باقية كلها ولا كانت قد فنيت وحل الجديد محلها كلها . والمشكلة ان التطور فى مصر فى بعض المجالات اسفر عن اردواج فى المؤسسات فلم تطور المؤسسات التقليدية لتصبح جديدة ولا استبدل بها الجديد ، ولكن قامت المؤسسات الجديدة بجانب القديم وترك للزمن وللتدرج ان يغذى الجديد النامى وان يضمحل معه القديم . فظل المجتمع يفرز القديم والجديد جنباً الى جنب يتصارعان ويتشابكان ، وتمثل ذلك اكثر ما تمثل فى القضاء والتعليم ، واليه اساسا ترد أسباب التفرقة فى هذين المجالين من حيث التعليم وامكانيات التوظيف ومجالاته . وقد عجب سلامة موسى مثلا من اقتصار وظائف تعليم اللغة العربية على المسلمين . وراى فى ذلك خلطا بين الدين واللغة ، وراى فى هذا الخلط خطرا على المفهوم القومى . ولكن يظهر ان المسألة لم تكن ناشئة عن عوار شاب مفهوم الجامعة الوطنية ، انما نشأت فى الأساس عن الصراع حول مجالات التوظيف بالنسبة لخريجى المعاهد الدينية على ما سترد الاشارة فى فصل لاحق .

ومن مصادر التفرقة ايضا فيما قامت فيه ، قيام المنافسة على الوظائف ، فى ظروف يحمل فيها المجتمع ، وتحمل الادارة الحكومية عنه ، آثار العلاقات الاجتماعية الشخصية ، على ما سلفت الاشارة فى بدايات هذا الفصل . واذا كان ثمة مجالات وظيفية شبه مغلقة على المسلمين كتدريس اللغة العربية - فقد كان هناك مجالات وظيفية شبه مغلقة على الاقباط كالصيارف ، واخرى كان للاقباط فيها الغلبة كمصلحتى البريد والسكة الحديد . وكان جهد بناء الديمقراطية وبناء الادارة الحكومية الحديثة ، ألا يؤثر الدين فى شروط الاختيار فى كل مجال ، وكان ذلك يجد مقاومة المصالح الذاتية او المهنية . وقد ترد الاشارة الى التنافس والتباغض الذى شب بين دار العلوم وكاية اللغة العربية بالأزهر ، وكلهم مسلمون . ولكن المنافسة بلغت بينهم مبلغ انتظام والاضراب . فلم يثن الدين ولا التمييز الدينى هو الأساس ، وبالمثل تلحظ المقاومة فى مجال الضيقة دفاعا عن المصالح المهنية على ما يظهر من ردود فعل صحيفة مصر . كل ذلك نشأ لاسباب تاريخية ، ثم عملت المصالح الذاتية على محاولة تأكيد استمراره . وكان له ما يتصور

أن يكون من ردود الفعل المتبادلة وما يتولد عنها من سوء التأويل :. وإذا كان عرف تمييز جد محدود ضد القبط في بعض المجالات الوظيفية ، فقد صاحب رد الفعل لهذا الأمر ، قدر من الحساسية من جانب المدافعين عن مصالح القبط ومطالبهم . وهي حساسية بلغت أحيانا حد الإفراط في تأويل الأحداث تأويلا طائفيًا بغير مستند ظاهر من منطق أو واقع ، وذلك على ما يلحظ في بعض ما كانت تنشره « صحيفة مصر » وما ركزه كتاب « فرق تسد » .

المراجع

- (١) — Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, p. 333-336, 342-345.
- (٢) — From Max Weber, *Essays in Sociology*, edited by H.H. Gerth, C. Wright Mills, p. 196-339.
- (٣) — W. Hardy Wickwar, *Modernization of Administration in the Near East*, p. 138-139.
- (٤) — Morroe Berger, *Bureaucracy and Society in Modern Egypt*, p. 126... etc.
- (٥) — M. Berger المرجع السابق P. 9.
- (٦) — M. Berger, op. cit., p. 16-18.
- (٧) — M. Berger, op. cit., p. 16-18. 114-118.
- (٨) — M. Berger, op. cit., p. 37-47.
- (٩) — M. Berger, op. cit., p. 58-59.
- (١٠) — M. Berger, op. cit., p. 147-148.
- (١١) — M. Berger, op. cit., p. 124-128.
- (١٢) — M. Berger, op. cit., p. 85.
- (١٣) — M. Berger, op. cit., p. 59, 114-115, 124.
- (١٤) — على هامش السياسة • الدكتور حافظ عفيفي. ص ١٢٤ ، ١٢٧ .
- (١٥) — مبادئ في السياسة المصرية • محمد علي علوية ص ١٣٤ ، ١٤١ ، ١٤٣ - ١٤٤ .
- (١٦) — عيوب الحكم في مصر • حسن الجداوي ص ٩٧ . الخ .
- (١٧) — الأداة الحكومية • ابراهيم مذكور ومريت غالي ص ٢٤٣ ، ٢٤٦ ، ٢٤٨ .
- (١٨) — M. Berger, op. cit., p. 30.
- (١٩) — دستور ١٢٦٣ ، صراع حول السلطة • طارق البشري • مجلة الطليعة أغسطس ١٩٧٢
- (٢٠) — M. Berger, op. cit., p. 13, 33.
- (٢١) — Harold Lasky, *A Grammar of Politics*, p. 397-398.
- (٢٢) — محمد علي علوية • المرجع السابق ص ١٣٤ - ١٣٥ ، ١٤٠ .
- (٢٣) — M. Berger, op. cit., p. 33.
- (٢٤) — يهود البلاد العربية • دراسات فلسطينية (٨٢) • دكتور علي ابراهيم عبده وخيرية قاسية • ص ١٧٦ - ١٧٧ .
- (٢٥) — صحيفة المنارة المصرية ١٤ فبراير ١٩٢٦ .
- (٢٦) — صحيفة المنارة المصرية ١٤ فبراير ١٩٢٦ .

(٢٧) فرق .. تمد ، الوحده الوطنية .. والأخلاق القومية .. الدكتور وغيث ميخائيل
ص ١٣ ، اذ ذكر المؤلف أن سعد زغلول هو أول وزير للمعارف أقسم على تمييز نظام من الاقتباط
للمدارس الأميرية .

(٢٨) صحيفة مصر ١٥ يناير ١٩٢٨ .

(٢٩) حويات مصر السياسية . أحمد شفيق . الحولية الرابعة ١٩٢٧ ص ٥١٣ - ٥١٤ ،
٥٩٢ - الحولية الخامسة ١٩٢٨ ص ٨٨ .

(٣٠) الادارة العامة وتنظيمها . الدكتور عثمان خليل عثمان . الطبعة الثانية . ١٩٤٧ ،
ص ٣٣٢ - ٣٣٤ .

(٣١) صحيفة مصر ١٢ ، ١٣ ديسمبر ١٩٢٤ .

(٣٢) صحيفة مصر ١٦ ، ٢٩ نوفمبر ، ١٩٢٧ ، صحيفة للناوة المصرية ٢١ فبراير ١٩٢٦ .

(٣٣) صحيفة مصر ١٦ نوفمبر ١٩٢٧ .

(٣٤) صحيفة مصر ٧ فبراير ١٩٢٨ .

M. Berger, op. cit., p. 63-66.

(٣٥)

Lord Lloyd, Egypt since Cromer, p. 77, 105.

(٣٦)

Lord Lloyd, op. cit., p. 105.

(٣٧)

(٣٨) حويات مصر السياسية أحمد شفيق . الحولية الثانية ١٩٢٥ ، ص ٢٢٧ - ٢٢٩ .

(٣٩) صحيفة مصر ١٣ نوفمبر ١٩٢٣ .

(٤٠) حويات مصر السياسية . أحمد شفيق . الحولية الرابعة ١٩٢٧ ص ٢٧ - ٢٨ ،

٨٥ ٨٦

(٤١) حويات مصر السياسية . أحمد شفيق . الحولية الرابعة ١٩٢٧ ص ٨٦ .

(٤٢) الصحف اليومية ١٠ - ١٣ نوفمبر ١٩٢٣ وخاصة صحيفة مصر .

(٤٣) صحيفة مصر ١٥ ، ٢٩ نوفمبر ١٩٢٣ .

(٤٤) صحيفة مصر ١٤ نوفمبر ١٩٢٣ .

(٤٥) صحيفة مصر ١٩ ، ٢٧ ، ٣٠ نوفمبر ، ٦ ديسمبر ١٩٢٣ .

(٤٦) صحيفة مصر ٢٢ ديسمبر ١٩٢٣ .

(٤٧) صحيفة الأهرام ٢٥ يناير ١٩٢٨ ، صحيفة البلاغ ٢٦ ، ٢٩ ، ٣٠ يناير ١٩٢٨ .

وقد أكد هذه الأرقام محمد محمود باشا وزير المالية في بيان القاء بمجلس النواب في ٣١ يناير
١٩٢٨ ونشر بالأهرام في اليوم لتلال .

(٤٨) صحيفة البلاغ ٧ فبراير ١٩٢٨

(٤٩) يلاحظ أن مجلد صحيفة مصر بدار الكتب ، الخاص بالفترة من يناير الى مارس

١٩٢٨ ، سقطت منه أعداد يناير كلها ، رغم أن الصحيفة كانت تصدر حسبما يظهر من اشارات

الصحف الأخرى . والأعداد الموجودة بهذا المجلد تبدأ من ٢ فبراير ، ثم سقط من المجلد أيضا

الأعداد من ٨ - ١٣ فبراير . وقد أمكن رصد كثير مما أثارته الصحيفة في الأعداد غير الموجودة

من تعليقات الصحف الأخرى .

(٥٠) صحيفة مصر ١٣ ، ١٤ فبراير ١٩٢٨

(٥١) صحيفة مصر ٢ - ٤ فبراير ١٩٢٨

(٥٢) صحيفة مصر ٦ فبراير ١٩٢٨ .

(٥٣) صحيفة مصر ٨ فبراير ١٩٢٨ .

(٥٤) صحيفة مصر ٧ فبراير ١٩٢٨ .

- (٥٥) صحيفة مصر ٢ ، ٨ فبراير ١٩٢٨ .
- (٥٦) صحيفتي مصر ، كوكب الشرق ١٩ ، ٢٠ فبراير ١٩٢٨ .
- (٥٧) حوليات مصر السياسية . أحمد شفيق . الحولية الخامسة ١٩٢٨ ص ٨٦ .
- (٥٨) صحيفة كوكب الشرق ٢٨ يناير ١٩٢٨
- (٥٩) نقلا عن صحيفة البلاغ ١٠ فبراير ١٩٢٨ ، من مقال لمباس محمود العقاد .
- (٦٠) صحيفة كوكب الشرق ١٩ يناير ١٩٢٨ .
- (٦١) صحيفة كوكب الشرق ١ ، ٦ ، ٨ ، ١٠ ، ١٦ فبراير ١٩٢٨ .
- (٦٢) صحيفة البلاغ ٣٦ ، ٢٩ يناير ١٩٢٨ .
- (٦٣) صحيفة البلاغ ٣١ يناير ، ٢ فبراير ١٩٢٨ ، مقال لزكي عبد السيد يمدد الصحيفة نفسها ٧ فبراير ١٩٢٨ .
- (٦٤) صحيفة البلاغ ١٠ فبراير ١٩٢٨ .
- (٦٥) صحيفة كوكب الشرق ٣١ يناير ١٩٢٨ ، صحيفتي الأهرام ٦ فبراير والبلاغ ٧ فبراير ١٩٢٨ وفيها نص حديث مكرم عبيد وقد حاجت صحيفة مصر مكرم عبيد بالعدد ٧ فبراير ، ووردت مقال سكتيون حنا بصحيفة البلاغ ١٣ فبراير ١٩٢٨ ، ويلاحظ أن سينوت أعطى مقال رقم (٣٤) وهو رقم مسلسل لكل ما كتب تحت عنوان « الوطنية ديننا والاستقلال حياتنا » منذ ثورة ١٩١٩ . يرجع أيضا الى صحيفة البلاغ ٣٠ يناير ١٩٢٨ .
- (٦٦) صحيفة روز اليوسف نقلا عن صحيفة مصر ٦ فبراير ١٩٢٨ .
- (٦٧) صحيفة البلاغ ٢١ فبراير ١٩٢٨ ، صحيفة كوكب الشرق ٢٢ فبراير ١٩٢٨ .
- (٦٨) صحيفة مصر ١٤ ، ١٥ ، ١٧ ، ١٨ ، ٢٢ ، ٢٥ ، ٢٧ فبراير ١٩٢٨ . وذكر كوكب الشرق في ١٨ فبراير ١٩٢٨ تعليقاً على الكلمات التي ألقاها موظفون أقباط في حفل تكريم محمود الفلكي أنهم يتكرونها دعوى الظلم أو الاضطهاد .
- (٦٩) صحيفة مصر أول مارس ١٩٢٨ .
- (٧٠) صحيفة مصر ٢٩ فبراير ، ٢ ، ٥ ، ١٤ مارس ١٩٢٨ .
- (٧١) صحيفة مصر ٢٨ فبراير ١٩٢٨ .
- (٧٢) صحيفة مصر ٦ يناير ١٩٣٠ .
- (٧٣) صحيفة مصر ١٣ ، ٢٣ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٠ يناير ، ٦ فبراير ١٩٣٠ .
- (٧٤) صحيفة مصر ١٤ يناير ١٩٣٠ .
- (٧٥) صحيفة مصر ١٨ يناير ١٩٣٠ .
- (٧٦) صحيفة مصر ١٦ نوفمبر ١٩٢٣ ، ٢٧ فبراير ١٩٣٠ .
- (٧٧) كتاب التعليمات لخدمة الأموال المقررة ١٩٣٠ (طبع ١٩٢٩) مادة ٢٨٦ ، صحيفة مصر ٢٧ فبراير ١٩٣٠ .
- (٧٨) صحيفة مصر ٧ مارس ١٩٣٠ .
- (٧٩) كتاب التعليمات ، المرجع السابق مادة ٣١٦ ، ٣٣٩ ، ٣٤٠ ، ٣٤٣ . صحيفة مصر ٢٧ فبراير ، ١٢ مارس ١٩٣٠ .
- (٨٠) صحيفة مصر ٢٥ يناير ، ٢١ مارس ١٩٣٠ .
- (٨١) صحيفة مصر ١٠ يناير ١٩٣٠ مقال بتوقيع قانوني وقدي . صحيفة مصر ٢٧ فبراير ١٩٣٠

- (٨٢) صحيفة مصر ١٩ ، ٢١ مارس ١٩٣٠ .
 (٨٣) صحيفة مصر ٦ ، ٧ مارس ١٩٣٠ وغيرها من الاعداد اللاحقة .
 (٨٤) مكرز) صحيفة الضياء ٣ يناير ١٩٣٧ . صحيفة البلاغ ١٧ فبراير ١٩٣٨ .
 صحيفة مصر ١٧ ديسمبر ١٩٣٧ .
 (٨٥) صحيفة مصر ٢٧ فبراير ١٩٣٨ . ١٦ ديسمبر ١٩٣٩ .
 (٨٥) صحيفة مصر ١٦ ديسمبر ١٩٣٩ .
 (٨٦) القانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٣٨ المواد ٩ ، ١٦ ، ١٨ ، ٢٦ ، القانون رقم ٢٦ لسنة ١٩٣٨ المواد ١١ ، ٢١ ، ٢٨ .
 (٨٧) القانون رقم ١ لسنة ١٩٤٩ المواد ٦ ، ١١ ، ١٤ ، ١٧ ، ٢٢ ، القانون رقم ١٠ لسنة ١٩٤٩ المواد ٨ ، ١٣ ، ١٦ ، ٢٣ .
 (٨٨) على هامش السياسة ، حافظ عفيفى ص ٦٠ ، ٩٣ ، ٩٤ .
 (٨٩) صحيفة مصر ٢٧ فبراير ١٩٣٨ .
 (٩٠) صحيفة مصر ٢٣ فبراير ٨ مارس ١٩٣٨ .
 (٩١) القانون ٤٦ لسنة ١٩٣٩ المادة ١١ .
 (٩٢) مبادئ فن السياسة المصرية ، محمد على علوية ص ١٧٨ .
 (٩٣) صحيفة مصر ٥ ، ٨ ، ٢٦ ، ٢٩ ديسمبر ١٩٣٤ .
 (٩٤) صحيفة مصر ١٦ أكتوبر ١٩٣٤ .
 (٩٥) صحيفة مصر ١٤ أكتوبر ١٩٣٧ .
 (٩٦) صحيفة مصر ٢١ أكتوبر ١٩٣٧ مقال لسلامة موسى .
 (٩٧) حافظ عفيفى ، المرجع السابق ص ٩٠ .
 (٩٨) صحيفة مصر أو ، ٢١ ، ٢٢ ديسمبر ١٩٣٤ ، ١٤ يولية ، أول سبتمبر ١٩٣٦ .
 (٩٩ ، ٩٩ مكرز) صحيفة « الإخوان المسلمون » ١٢ ربيع أول سنة ١٣٥٥ (٢ يولية ١٩٣٦) .
 (١٠٠) صحيفة مصر ١٢ أكتوبر ١٩٣٧ .
 (١٠١) صحيفة مصر ١١ يولية ١٩٣٦ ، ٣ نوفمبر ١٩٣٧ .
 (١٠٢) صحيفة البلاغ ٢١ ، ٢٥ سبتمبر ١٩٣٧ .
 (١٠٣) صحيفة الإخوان المسلمون ، ١٠ سبتمبر ١٩٣٥ .
 (١٠٤) صحيفة النذير ، ١٤ ، ٢١ ربيع الثانى ١٣٥٧ .
 (١٠٥) صحيفة النذير ، ٨ جمادى الأولى ١٣٥٨ .
 (١٠٦) صحيفة « الإخوان المسلمون » ١٢ ربيع أول ١٣٥٥ ، (٢ يولية ١٩٣٦) .
 (١٠٧) صحيفة مصر ٣٠ أكتوبر ١٩٣٧ ، مقال لسلامة موسى ، ٤ نوفمبر ١٩٣٧ مقال بامضاء ابراهيم محمد بيازيد .
 (١٠٨ ، ١٠٩) صحيفة الضياء ٣ ، ١٠ ، ١٤ فبراير ١٩٣٧ . خاصة مقالات عبد الحيد صلتى .
 (١١٠) صحيفة مصر ١٥ ديسمبر ١٩٣٤ .
 (١١١) صحيفة مصر ٢ أكتوبر ١٩٣٤ .
 (١١٢) صحيفة مصر ٤ يولية ، ١٠ أغسطس ١٩٣٦ .

حيفة مصر ٢٣ ، ٢٧ يولية ، ١٤ ، ١٥ ، ٢٠ أغسطس ، ٢ ، ٧ سبتمبر
١٤ أكتوبر ١٩٢٧ . وبالسنبة لموضوع فرشوط فهو أن مستاجرا يستأجر قطعة
الخواجة عبد الملاك وانه اعتدى بالضرب على هذا المالك ، صحيفة مصر ١٣ أغسطس

جمع أيضا صحيفة مصر ١٦ يولية ١٩٣٦ .

حيفة مصر ١٩ ، ٢١ فبراير ١٩٢٨ .

نيقة مصر ٢ نوفمبر ١٩٣٤ ، ٢١ يولية ١٩٣٦ ، ١٧ مارس .

موعة أحكام محكمة القضاء الادارى ، السنة السابعة من ١٥٨٤ ، حيثيات الحكم
٢٥١ المحكوم فيها بجلسة ١٦ يولية سنة ١٩٥٣ .

وعة فتاوى قسم الراى بجللس القولة ، السنوات الثلاث الأولى ١٩٤٦ - ١٩٤٩ ،
١٨٦ .

موعة أحكام محكمة القضاء الادارى ، السنة السابعة من ١٤٧ ، حيثيات الحكم
٦١٥ المحكوم فيها بجلسة ١٦ ديسمبر ١٩٥٢ .

ليواقيم غريال ، صحيفة البلاغ ٢٩ يناير ١٩٢٨ .

الملك وأخلاقه الإسلامية

الملك والخلافة الإسلامية

أقبل عام ١٩٢٤ على مصر بدستور جديد يحد من سلطات الملك واستبداده ، وبانتخابات جديدة انتصر فيها الوفد حزب الحركة الديمقراطية الوطنية وحزب ثورة ١٩١٩ ، وبمجلس نواب ديمقراطى يشارك فى السلطة ، وبوزارة جديدة كونها وفقا للدستور حزب الثورة . وبدأ فى الاتفاق أن القبضة الاستبدادية للحكم الفردى آذنة بالارتقاء ، وأن الحكم المطلق الذى يستمد أصوله من العصور الوسطى آذن بالانحسار لصالح المؤسسات الديمقراطية المتصلة بالشعب . وأن جذور الدولة الوطنية التى تمهدها ثورة ١٩١٩ آخذة فى الرسوخ باعتبارها الأمر الأساسى اللازم لدعم النظام الديمقراطى . ولم تكن الهزيمة والنصر هنا أمرا حاسما بقدر ماكان ارهاصا باستمرار المعركة السياسية لتحاول قوى الاستبداد استرداد سلطانها المهدد .

وفى خضم هذا الصراع وردت الاخبار بأن مصطفى كمال أتاتورك قد ألغى الخلافة الإسلامية فى تركيا . وعلى الفور فرضت مسألة الخلافة نفسها على الحياة السياسية المصرية . كان الكماليون قد عزلوا سلطان تركيا محمد وحيد الدين وفصلوا الدين عن الدولة وأعلنوا تأسيس الجمهورية ، وولى الخلافة ولى العهد عبد المجيد كخليفة مجرد من السلطة الزمنية يقيم فى الاستانة ، مع نقل عاصمة الحكم الى انقرة مركز حركة مصطفى كمال . ثم استشعر الكماليون انه حتى مع تجريد الخلافة من السلطة الزمنية فان بقاؤها يشكل مركزا للتآمر ضدهم ، فآلفوا الخلافة جملة فى ٣ مارس ١٩٢٤ ، مع نفى الخليفة المخلوع واسرته تخلصا من ممكن للخطر يتهدد ثورتهم .

واهم ما يلاحظ فى هذا الأمر فى سياق التاريخ المصرى ، أن مسألة الخلافة الإسلامية لم تكن تعنى لدى المصريين سلطة زمنية محددة ولا نفوذا سياسيا مباشرا . وفى العصر الوسيط استقلت مصر كثيرا من الناحية السياسية عن

الخلافة العباسية . حدث ذلك أيام الطولونيين ومن خلفهم من الدول . فلما انهارت الخلافة العباسية . وكان ذلك في بداية الحكم المملوكي لمصر ، تقب الظاهر بيبرس عن واحد من سلالة العباسيين نصبه خليفة في مصر ، وبقي الخليفة بمصر على عهد دولتي المماليك أقرب الى الرسوم والزخارف التي تحيط عرش السلطان المملوكي دون أن يكون للخلافة أية سلطة سياسية فعلية (١) . ثم التأم السلطة السياسية مع الخلافة على عهد العثمانيين حتى تولى محمد علي حكم مصر في أوائل القرن التاسع عشر ، فانفصلت مصر عمليا في حكمها الداخلي عن دولة الخلافة . ولم يعد العثمانيون ودولتهم قابضين مباشرة على أئنة السلطة المصرية ، سياسة وتنظيما لأوضاع المجتمع المصري . بل ان النفوذ السياسي الذي مارسه الدول الأوروبية واثرت به على تطور الأوضاع المصرية كان يفوق اثر العثمانيين . ومؤدى هذا ان مصر وان بقيت تابعة لدولة الخلافة من حيث الشكل ، فلم تكن محكومة حكما مباشرا ولا خاضعة خضبا مباشرا للسلطة السياسية للخليفة . وأن الولاء للخلافة الإسلامية في مصر كان ولاء دينيا شبه مفرغ من الارتباط السياسي بها . وفرمان تعيين ولاية مصر وخديويها كان أقرب الى الشروط الشكلية . فلما احتل الانجليز مصر زاد الانفصال السياسي عن دولة الخلافة . وعرفت الحياة السياسية في مصر مع بداية القرن العشرين ، تيار حزب الأمة الذي ينادى بالاستقلال عن تركيا ، كما عرفت تيار الحزب الوطني الذي يستمسك بالعلاقة بها ، لا إيمانا بالولاء السياسي لدولة الخلافة بقدر ما هو محاولة للاستفادة من هذه العلاقة الشكلية للضغط اجلاء للاحتلال البريطاني . فلما فصلت مصر عن دولة الخلافة وأعلنت الحماية البريطانية عليها ، تركز اهم سخط المصريين في الحماية المفروضة لا في الانفصال الحادث ، ثم هبت ثورة ١٩١٩ كحركة للاستقلال الوطني تبنى على أساس الجامعة الوطنية لا الجامعة الدينية .

لذلك لم يبد جمهور المصريين معارضة ما عند خلع السلطان محمد وحيد الدين وأعلن فصل الدين عن الدولة في تركيا ، وتجريد الخلافة من سلطانها الزمني . يذكر الدكتور محمد حسين أن كثرة الناس في مصر أبدت مصطفى كمال في هذه الخطوة ، ورجت من ورائه الخير للمسلمين واستبشرت بظهور الجمهورية هناك (٢) . واستمرت نفقات الإعجاب تصدح في الساحة المصرية بمصطفى كمال ، لما حقق من انتصارات ضد الفزو الغربي ولخلعه محمد وحيد الدين الذي احتفى بالانجليز . فلما فر الى مصر شيخ الاسلام التركي مصطفى صبري وهاجم الكماليين ، انبرى الكثيرون مهاجمين له انتصارا للكماليين هجوما «تجاوز في كثير من الأحيان كل حدود الأدب» (٣) . ومن الجدير بالذكر أن شيخا سلفيا كالشيخ محمد شاکر كتب في «الأهرام» في ٥ ديسمبر ١٩٢٢ ينتصر للكماليين الذين أعزوا الاسلام ، ويؤيد تجريد الخليفة من السلطة ، لأنه لا يمكن الرضاء بأن يظل العالم الاسلامي مرهونا بإرادة

فرد ، ولأن الخليفة لا يبدو أن يكون مظهرًا لارادة العالم الاسلامى كله لا منبعا لها .

لم تكن مسألة ابقاء السلطة السياسية فى يد الخليفة محل اهتمام المصريين . بل على العكس رحب جمهورهم بتجريدته منها ، وكان غالب رجال الدين من بين المرحبين بذلك . انما الأمر الذى اهتز له الوجدان الدينى فى مصر ، هو الفاء الخلافة ذاتها كمنصب دينى أو كرمز لتجميع الافطار الاسلامية . والذى يبدو من مطالعة الآثار المكتوبة عما أحدثته الفاء الخلافة وقتها من ردود الفعل ، أن غالبية هذه الردود كانت تتعلق بالخلافة كمركز دينى ومركز لتجمع الشعوب ، مما لم يثر بشأنه جديا أمر السلطة السياسية فأمين الرافعى يهاجم طرد الخليفة كأمر يتعارض مع معانى الاخلاق والانسانية ، ومحمد البتانونى يقول أن الخلافة ليست ملكا للاتراك وحدهم حتى بلغونها وحدهم لانها خلافة المسلمين (٤) . وهذا احتجاج لا يصدر الا عن من ينظر للخلافة كرابطة دينية فحسب لا تتعلق بسلطة الدولة ، وهو احتجاج يفصل بين الخلافة الواحدة وبين التعدد الحاصل للوحدات السياسية للبلدان التى تدين شعوبها بالاسلام . وصحيفة الاهرام التى ايدت فصل الخلافة عن سلطة الدولة فى ٢٨ نوفمبر ١٩٢٢ ، نعت الفاء الخلافة فى ٤ ، ٨ مارس ١٩٢٤ وهاجمت هذه الخطوة الاخيرة . ولم يظهر وجه للتناقض بين الموقفين . وكذلك كان الشأن فيما ملا الصحافة من كتابات رجال الدين وغيرهم (٥) . وصحيفة «النظام» التى شنت أعنف هجوم على الفاء الخلافة ، كانت تستند فى هجومها على انه يكفى تجريد الخلافة من السلطة الزمنية وبقاء السلطة الدينية للخليفة ، وأنه لا يجب الفاء الخلافة بعد أن أصبحت سلطة روحية لا دخل لها بالسلطة الزمنية ولا هى عقبة فى سبيلها . وكذلك كان الشأن فى صحيفة « السياسة » المعبرة عن الاحرار الدستوريين ، و « البلاغ » المعبرة عن الوفديين (٦) .

وما كان لأحد أن يسوق منطقًا متسقًا فى هذا الشأن يدافع به عن سلطة لا تتعلق بالحكم فى بلده . ان انفصال مصر عن سلطة الخلافة حاصل من قديم . انما انحصر أمر الخلافة عندهم فى زاوية ماهو مشترك بين مسلمى مصر ومسلمى العالم وهو المركز الدينى . وما كتب عن لزوم البيعة التى تمت لعبد المجيد فى أعناق المسلمين وعدم شرعية خلعه (٧) ، انما انحصر فى المعنى الدينى للبيعة ، نفريعا على سابقة الاعتراف بانفصال السلطة الزمنية فى مصر عن السلطة فى تركيا . وكان أول مناقش به مفكرو الاحرار الدستوريين أمر الخلافة اللغوية ، هو اعترافهم بحق السيادة التركية فى تقرير نصل الدين عن الدولة وصياغة أشكال هذا الفصل ، وأشاروا الى سابق تجربة مصر فى هذا الشأن ، اذ جرت تجربتها التاريخية على التوفيق الدائم «بين موجبات العصر ومقتضيات الدين» ، اذ نشأت المحاكم النظامية بجوار المحاكم الدينية ،

ومعاهد التعليم الحديث بجوار التعليم الدينى . . . ولكن الاحرار نقدوا القرار التربى من زاويتين : الاولى ان تركيا «نسك الان مسلك الثورة فى طب انظمها الاجتماعيه . . .» بينما مصر «تندرج الى الغايات التى يعتضيه زماننا بدون ان يكون هناك فاصل محسوس فى التصور بين اى هينه مديه وهينه دينيه » ، والزاوية الثانية ان الخلافة امر مشترك بين المسلمين والترك : والامم الاسلاميه تتمسك باهداب الخلافة بصرف النظر عن ذات الخليعه (٨) .

صدى الفناء الخلافة :

ولمصر البند المخمل المطالب بالاستقلال والتحرر والطامح الى النهوض ، ادراك قوى - رغم الاحتلال والتأخر - بما تنطوى عليه من قدرات حضارية كامنه او متحركة ، وماتمميز به تجاه الشعوب المحيطة . ولديها دائما احساس بأنها رابطة عفا وما ومركز لشيء ما ، وبان تمة «رسالة» او «دورا» موكول لها . وهى تلتقط من الحاضر القائم ما يدعم دعواها ، فان لم تجد فيه تشيرا مسعفا وجدت فى تاريخها رصيذا لا ينفد فى افئاع المصريين على الاقل بذلك . وتتصارع التيارات السياسية والفكرية فى مصر ، ولكنها تصدر جميعا عن هذا الاحساس المشترك الذى لا يبدو ان احدا فيها أنكره أو أهمله . والسلفيون فيها يرونها مركز البعث السلفى ، والتقدميون يرونها مركز التقدم المامول . واذا اختلف المختلفون فى تحديد محيط الدائرة فهم متفقون تقريبا على كونها مركزا لدائرة ما .

وقد تسبب الفناء الخلافة فى توهج الوجدان العاطفى الدينى . واضطربت المواقف فلم تتبلور سريعا . ووجد من يؤكد ان الفناء الخلافة باطل ، ومن يقول ان خلع عبد المجيد باطل كذلك وبيعته ملزمة باقية . واعلن بعض رجال الدين فى بيان أصدره ان خلع عبد المجيد غير شرعى وبيعته لا تزال فى الأعناق (٩) . وسجلت ذلك النظام وغيرها من الصحف بما كانت تنشره من مقالات ورسائل (١٠) . ثم وردت الاخبار ان ملك الحجاز الهاشمى حسين ابن على يدعى الخلافة ويأخذ البيعة لنفسه فى فلسطين وشرق الاردن ، فاستفز هذا الزعم جماع المشاعر الوطنية والدينية لدى المصريين ، ولم تكن ذكرى تعاون حسين مع الانجليز اثناء الحرب بعيدة عن الالذهان . ثم رشحت الشائعات سلطان مراكش لها ، ووجد من يدعى أحقية ملك الافغان فيها وهكذا (١١) . فتلاطمت تيارات الراى العام بين الخلافة الملفية والدعاوى المزعومة . ولم ينس أحمد شوقى فى رثائه إبحار الخلافة ان يشير الى ادعاء النبوة بعد موت الرسول فيقول :

فلتسمعن بكل أرض داعيا يدعو الى الكذاب أو لسنجاح

لذلك لم تمض أيام معدودة حتى ظهرت المطالبة بأن يعقد مؤتمر إسلامي للخلافة في مصر ، وإن يترشح ملك مصر خليفة للمسلمين . نوب استيخ سخم حسين وئيل الأزهر السابق يقول إن الأمة المصرية هي أهل للخلافة وأحق بها من غيرها . فإن فيها من علماء الدين وطلاب العلم الوفا عده وفيها الأزهر الشريف . . (١٢) . وكتبت «السياسة» نقول إن صحف أوروبا «تحدث عن الاحتمال الكبير . بانتقال ذلك الامتياز الديني الرفيع إلى مصر برضاء الشعوب الإسلامية» وإن ثلاثمائة مليون مسلم يرحبون بقبول الملك فؤاد خليفة للمسلمين» لأن مصر سراج الدكاء الإسلامي» (١٣) . ثم قالت إن أفضل مكان لانعقاد المؤتمر الإسلامي هو القاهرة ، لأن الدعوة إليه تصدر عن مصر ، ولأن مركزها الجغرافي يسهل عقده فيها ، ولأن لغتها لغة العربان وفيها الأزهر (١٤) . وكتبت «الأهرام» «علينا ألا ندع علم الخلافة يسقط ونرجو الملك إن يقبلها .» وأن فد سقطت بيعة عبد المجيد . (١٥) . ونشرت صحيفه «مصر» مقالا لمحمد عبد الهادي عمار يقول «لتكن الخلافة في مصر وفي بيت محمد علي باشا مخرج مصر والشرق .» (١٦) . وبذلك ظهر اسم الملك فؤاد كمرشح للخلافة حتى لا يخرج مركزها السامي من مصر . وظهرت مصر كمكان انعقاد مؤتمر الخلافة لأنها أكبر دولة دينها الرسمي الاسلام بنص الدستور (١٧) .

وبهذا يلاحظ أن مجمل الاتجاه العام المؤيد لأن تقوم مصر بدور خاص في امر الخلافة ، عقدا للمؤتمر الداعي لها واختيارا للخليفة ، كان هذا الاتجاه في الايام الاولى يصدر عن أن الخلافة مفهوم ديني لا يرتبط بسلطة سياسية . ومصر مؤهلة للقيام بهذا الدور لمركزها الديني الممتاز ، بحكم كونها بلد الأزهر اكبر جامعات الاسلام وبحكم ماتضم من اعداد كبيرة من رجال الدين . وقد شاركت صحف الوفد في نشر مايتعلق بهذه الدعوة في هذا النطاق (١٨) .

الملك والخلافة :

لاشك أنه في شهر مارس على التحديد ، كان الملك يبحث عن سلاح يفل به سلاح الوفد ، ويفك به الحصار الذي فرضه عليه الدستور الجديد والبرلمان والوزارة الجديدة ، وكان أكثر مايزيغ البصر لديه - فيما يبدو - وببعت المرأة أن يضطر إلى أن يدعو بنفسه خصومه السياسيين لتتولى الوزارة ومشاركته السلطة . وأصل البلاء عنده كما اظهرت ثورة ١٩١٩ هو التكوين الوطني المصري للجماعة السياسية التي استندت عليه الثورة والتبني الديمقراطي الذي نادى به . ومبعث البلاء هو تأييد الشعب في هذين الأمرين للوفد .

في هذا الوقت بالتحديد القى الاتراك برودة الخلافة طريحة على الارض ، تحوطها عواطف المسلمين وانظارهم بالتوقير ، والخلافة ملقاة تنتظر من يمسكها . وهى طريق لا بأس به الى عواطف الجماهير بعد ان انقطع السبيل بين الملك وبينهم . وهى مؤسسة تعلق بها الكثير من تقاليد نظم الحكم في العصر الوسيط . المدينة الفاضلة للحكم الفردي المطلق . هى المؤسسة القادرة على اكساب الملك شيئا من النأييد الشعبى ، وعلى محاربة دستور ١٩٢٣ . واذا لم يكن فؤاد ذا ملكات تميزه عن غيره من الملوك والامراء ، فان لديه مصر ذات الثقل بين الشعوب الاسلامية ، ولديه الأزهر ذو المكانة التاريخية ، وذو المنزلة التى زادت كثيرا بعد الغاء الخلافة من تركيا في نظر شعوب الاسلام . ومصر والأزهر كفيلا بانجاح مسعاه . وكان الانجليز وراءه في هذا المسعى ضمانا لوجود الخلافة ذات النفوذ الكبير في أرض يحتلونها ومع ملك يرتبط بهم (١٩) .

وجد فؤاد في البردة الملقاة ضالته ، ولكنه في هذا الوقت بالتحديد ايضا ، لم يكن مطلق اليد والارادة . اذ تقف على أبوابه وزارة ثورة ١٩١٩ ، برئاسة سعد زغلول خصمه السياسى والمعروف «منذ بداية حياته السياسية» . معارضا للجامعة الاسلامية . وكان سعد زعيما للثورة والشعب ذا سيطرة كبيرة على الراى العام قادرا على حمل الناس على الاسترابة في كل مايصدر عن القصر من مشاريع (٢٠) . اخفى الملك رغبته لم يكشفها على الملأ ، وكان طريقه الى الخلافة يبدأ بالأزهر ، فاستعان بكبار رجاله .

وفي ١٩ مارس اجتمع عدد من علماء الأزهر وطلبته ، الفوا لجنة تدعو هيئة كبار العلماء والامراء وغيرهم من قادة الراى للبحث في أمر الخلافة . واستندت رئاسة اللجنة الى الشيخ يوسف نصر الدجوى من هيئة كبار العلماء (٢١) . وفي ٢٥ مارس اجتمع بالادارة العامة للمعاهد الدينية بالأزهر مسمى «الهيئة العلمية الدينية الاسلامية الكبرى» فكان اسمها تصفيقا لكل مايمكن ان يجتمع من الألفاظ الباعثة على التوقير والاحترام . اجتمعت برئاسة شيخ الأزهر أبو الفضل الجيزاوى وعضوية كثيرين منهم محمد مصطفى المراغى رئيس المحكمة العليا الشرعية وعبد الرحمن قراعة ومحمد على الببلاوى ، وعبد الحميد البكرى شيخ مشايخ الطرق الصوفية ووكيل الأزهر السابقين محمد حسنين ومحمد شاكر ، وفيها مديرو المعاهد الدينية ومشايخ الاقسام بالأزهر وغيرهم . وفيها من المدنيين أمين سامى وأحمد تيمور من أعضاء مجلس الشيوخ ، وأحمد خشبة وكيل مجلس النواب ، وعبد الحليم الببلى وغيره من أعضاء مجلس النواب ، وفيهم محمد وحيد الأيوبى والسيد رشيد رضا . وتولى السكرتارية الشيخ حسين والى مفتش المعاهد الدينية .

طلعت الهيئة في اليوم ذاته ببيان غابة في الأهمية ، اذ ردت مفهوم الخلافة الى أصل وضعه إمام السلطة العثمانية ، وقررت صراحة أن الخلافة «رياسة

عامة في الدين والدنيا .. والامام نائب عن صاحب الشريعة صلى الله عليه وسلم في حماية الدين وتنفيذ احكامه ، وفي تدبير شئون الخلق الدنيوية على مفتضى النظر الشرعى ..» وان الامام يتولى الحكم بالبيعة من «اهل الحل والعقد» او باستخلاف امام قبله ، او بطريق التغلب وحده . وبهذا لم ترد الهيئة مفهوم الخلافة الى معناه السلفى القديم فحسب ، ولكنها سكبت فيه ماء السياسة قراحا . ولم تفرق في شرعية تولي الامام ، بين بيعة تجريبيا «الصفوة» وبين الحكم الوراثي وبين التغلب والقهر ، وان استبعدت أسلوب الانتخاب العام .

اما سلطة الامام الدنيوية فقد حددها البيان (لما كان الامام صاحب التصرف التام في شئون الرعية ، وجب أن تكون جميع الولايات مستمدة منه وصادرة عنه كولاية الوزراء وكولاية أمراء الاقاليم وولاية القضاة وولاية نقباء الجيش وحماة الثغور ..) وهى سلطات كاملة على الادارة والجيش بجانب الفكر السياسى الذى انبنى عليه دستور ١٩٢٣ ، فيما قرره من أن جميع السلطات مصدرها الامة وأن الحكومة برلمانية نيابية .

ثم عرجت الهيئة الى توضيح ما ينحل به عقد الامامة ، اى خلع الخليفة . فهو ينحل بزوال المقصود من الامامة كالأسر والعجز عن تدبير مصالح الامة ؛ او متى وجد من الامام مايجب اختلال احوال المسلمين .. ومهدت بهذه المقدمة لتقرير شرعية خلو منصب الخلافة ، اسقاطا للدعوى بقاء انشغال الخلافة بعبد المجيد . وقالت انه اذا كان الاتراك قد احدثوا بدعة ، فلم تكن خلافة عبد المجيد خلافة شرعية اصلا ، لانها كانت مجردة عن السلطة الزمنية منذ توليته ، والدين لايعرف هذا التجريد . وحتى اذا صحت البيعة له فلم يتم لهذه البيعة نفوذ فى الحكم (الصحة والنفاذ من اصطلاحات الفقه الاسلامى القانونى) . ولو كانت صحيحة نافذة فقد انحلت الخلافة عن عبد المجيد بعجزه عن القيام بتدبير امور الدين والدنيا . والنتيجة أن ليست له بيعة فى أعناق المسلمين . وخلصت الهيئة من كل ذلك الى السند الرابع عشر من بيانها الذى يعلن الدعوة لعقد مؤتمر اسلامى بالقاهرة تحت رئاسة شيخ الازهر يحضره ممثلون لجميع الامم الاسلامية «ليبحث فى من يجب أن تسند اليه الخلافة الاسلامية ..» وحدد للاجتماع شهر مارس ١٩٢٥ (٢٢) . وشكلت الهيئة مجلسا اداريا للمؤتمر وسكرتارية عامة له أشرف عليها الشيخ حسين والى . ثم بدا تكوين لجان فرعية للخلافة فى المدن والاقاليم ، فظهر بذلك أن ثمة «تنظيما» جديدا يعمل على الانتشار وتكوين الفروع له ، وهو تنظيم دينى سياسى وفقا للمفهوم الذى اكده بيان الهيئة عن الخلافة .

كان حسن نشأت وكيل وزارة الأوقاف وعلى اتصال وثيق بالملك . ثم صار وكيلًا للديوان الملكى .. وقد أكثر نشأت من الطواف بالأقاليم للدعوة للمؤتمر وتكوين لجانه واجتمع «بعلماء الدين فى طنطا والاسكندرية وتتابع

اتصاله بلجان الخلافة في هذه المدن ..» (٢٣) . ويحكي عن الشيخ الطواهرى انه رنى تأليف لجان الخلافة في انحاء مصر لتروج للمؤتمر وتنتقد قراراته فيما بعد ، كما رنى أن يكون «الذين يدعون لتأليف هذه اللجان هم رجال الدين انفسهم . ببارهم قبل صفارهم . بل فلتعم ادارة الازهر ذاتها بهذه المهمة فيكون شيخ الازهر وشيوخ المعاهد وكبار العلماء هم رؤساء اللجان التى تقع في مناطقتهم ..» وكان الطواهرى شيخا لمعهد اسينوط فالتقيت اليه مهمه تأليف لجان الصعيد من بنى سويف الى أسوان . وكان له وكلاء في كل مديرية يعاونونه في تأليف اللجان ومنهم القاضيان الشرعيان ابراهيم حمروش وعبد الرحمن حسن . (٢٤) وامتد نشاط الدعوة حتى وجدت لجان فرعية في القرى على ماسجلات الصحف وقتها ، حتى قرى مركزى دسوق ونقر الشيخ في شمال الدلتا (٢٥) .

ثم أصدرت الهيئة مجلة شهرية باسم «مجلة المؤتمر الاسلامى العام للخلافة في مصر» يرأس تحريرها الشيخ محمد فراج المنياوى رئيس جمعية تضامن العلماء وسكرنير شيخ الازهر ودو الاتصال الوثيق بحسن نشأت على ما دلت عليه صحيفة «السياسة» (٢٦) . وظهر اول اعداد المجلة في اكتوبر ١٩٢٤ ، افتتح بمقال للسيد رشيد رضا قال فيه ان غاية المؤتمر وضع « قواعد حكمه اسلامية مدنيه واختيار خليفة وامام للمسلمين » . واطرد صدور المجلة شهريا حتى العدد الرابع ، ثم صدر منها خمسة اعداد اخرى خلال عامى ١٩٢٥ - ١٩٢٦ . وانحصر كتابها تقريبا في رشيد رضا والمنياوى ووالى وعبد العزيز الاشرافى وعبد الباقي سرور نعيم .

بهذا ظهرت فكرة الخلافة على يد الملك فؤاد كفكرة سياسية ترمى الى اعادة صياغة الدولة المصرية على نحو يتعارض مع دستور ١٩٢٣ . وكان بيان «الهيئة العلمية ..» بمثابة المنهاج السياسى المستهدف فكرا وعملا . وكان تأليف اللجان استهدافا لبناء تنظيم سياسى بمستويات متصلة من المجلس الادارى للهيئة الى المديريات والمراكز والقرى فضلا عن المدن ، لتنظيم ما يمكن من الجماهير تحت سيطرة الملك المرشح للخلافة ، وكان اصدار المجلة مؤكدا للدلالة السياسية للهدف المرجو .

حكومة الوفد والخلافة :

منذ ظهر بيان « الهيئة العلمية .. » بمفهومه السياسى عن الخلافة بدا الراى العام يتشكل في اتجاهات شبه محددة . وظهر وقتها بين رجال الدين من ينتقد بيان الهيئة في زعمها شرعية خلع عبد المجيد (٢٧) . كما ظهر من قبل من يدعو للترث في تنفيذ مثل هذه الدعوة . لأن الانجليز مهتمون بايجاد الخلافة على ارض يسيطرون عليها ، وإن الواجب عدم التسرع في

الاقدام على أمر قد يتعارض مع المصالح المصرية «ان مركزنا دقيق في كل شيء حتى في مسائلنا الداخلية ..» (٢٨) . كما ظهر من ينادى باهمال فكرة الخلافة أصلاً بقوله «الله .. لا خلافة .. ولا خليفة ..» (٢٩) . على ان هذه المعارضة لم تتخذ علانية شكل الهجوم المركز . ويبدو ان كان ثمة نوع من التهيؤ بما صنعت الهيئة ، فقد تكونت ممن أسمتهم «السياسة» فيما بعد بموظفي المعاهد والأوقاف ، وكان فيها من أيدوا من قبل فصل تركيا للسلطة الزمنية عن الخلافة ، وبدأ الأمر للبعض كأنه نعمة من النعم ماثلث ان تدوى (٣٠) .

وبالنسبة الوفد . فقد لقي الغاء الخلافة لدى جماهيره الصدى نفسه الذي لقيه لدى جماهير الرأي العام . وذلك في الايام الاولى . ويبدو ان الأمر اعتبر وقتها فورة عاطفية لاثبت ان تهدأ ، وأنها أمر ديني يصعب ان ينتج عنه امر سياسى . والحاصل انه في الايام الاولى . لم تكن المواقف السياسية قد تحددت حول هذه المسألة . وقد لقي بالخلافة في الساحة المصرية في أيام انتصار تاريخى حققه الوفد والشعب في الانتخابات وتولى الوزارة . وكانت الساحة شبه خالصة لقضايا المسألة الوطنية الديمقراطية . التي ساد فيها الوفد وشاد . فاشترك كتاب الوفد وصحفه في نعي الخلافة على الطريقة المنتشرة . وعرفت «البلاغ» الوفدية مقالات الشيخ محمد شاكر وغيره دفاعاً عن الخلافة (٣١) .

ويبدو ايضا ان الوفد - رغم وهج الانتصار - لم تعش عيناه عن رؤية مايمكن ان يكون بصيصاً من الخطر ينمو في المستقبل . وهو حزب يعلم جيداً ان مصدر قوته الوحيد هو جماهيرته التي صعدت به الى الحكم . وقد ولى الحكم بممدود البصر والساعد الى مفاتيح السيطرة عليه . قوى الرجاء في ذلك بفضل هذه الشعبية . على انه لم تكن الصيغة الجديدة للصراع بينه وبين الملك حول هذه السلطة قد اتضحت معالمها بعد في اطار الوضع الجديد الذي لم تمضي عليه اسابيع . في هذا الاطار يمكن ابداء الملاحظات الآتية عن موقف الوفد :

أولاً : ساهم كثير من كتاب الوفد في النعمة السائدة عن استنكار الغاء الخلافة ، وأيدوا نشاط كبار العلماء في اعلان خلو منصب الخليفة وسقوطبيعة عبد المجيد والدعوة للمؤتمر ووجوب بقاء الخلافة ، مع مهاجمة الملك حسين وغيره من الملوك الطامعين فيها (٣٢) . وبدأ ان الأمر يعالج بحس وطنى مصرى . فلا مصلحة لوطنى ينادى بالاستقلال ويكافح من اجله في ان تقوم علاقة بين شعبه وبين مؤسسة تنتمى لدولة أجنبية بغير أن تقوم حركة شعبية تحدد مضمون هذه العلاقة ووظيفتها الجهادية ، وهى علاقة تتضمن نوعاً من الولاء ، ولو كان في شأن غير سياسى . وقد جمع الوفد منذ ١٩١٩ تقاليد الكفاح الوطنى بشقيها ، اى معارضة الاحتلال البريطانى ومعارضة التبعية الرسمية للدولة العثمانية معا . ويصدق على الوفد هنا ما ذكره الدكتور محمد

حسين عن سعد زغلول من اعلاء شعار الجامعة الوطنية . لذلك يكون من المنطقي تماما أن يعارض الوفد - أو بالأقل يمتنع - من قيام الخلافة في خارج مصر . حتى ولو قامت كمؤسسة دينية خالصة .

ونظر الوفد الى نشاط «الهيئة العلمية ..» باعتباره يساهم في تحقيق نظرته السابقة . وهو نشاط يصدر عن رجال لهم مراكز رسمية في الدولة امسك الوفد اعنتها أخيرا ، وهو قادر من خلال الدولة على توجيه نشاط هؤلاء ، او التأثير فيه دفعا ومنعا . ثبت «البلاغ» تقول «ان مسألة الخلافة بمصر هي في أيدي أوليائها الطبيعيين ..» (٣٣) ، وذكرت انها مسألة دينية دقيقة لا مفر من الرجوع فيها الى احكام الشريعة ، والمعدة في ذلك هيئة كبار العلماء بما لها من احترام ورفعة مقام ، وبما هي اهل له من الثقة في اخلاصها ونزاهتها .

واذا كان الوفد لم يجد غضاضة من نشاط رجال رسميين له عليهم نفوذ مأمول من خلال أجهزة الحكم ، فقد نظر رجاله بعين الريبة لنشاط جماعة الشيخ أبي العزائم ، لانه نشاط غير متصل الروابط به ، دولة او حزبا ، وهو نشاط تنظيمي له اتصاله بالاحزاب المعادية للوفد ويدعو لاقامة الخلافة خارج مصر ، على ما استجىء الاشارة اليه فيما بعد (٣٤) .

ثانيا : لم يفقد الوفد حذره تجاه الملك ، ولا تجاه مساعي الأمير عمر طوسون المناوئ للوفد منذ ١٩١٩ . ويظهر أن الحزب لم يشأ أن يتعجل الامور باتخاذ موقف فاطع في الامر . وعلاقة الوفد بالملك في اطار السلطة الجديدة لاتزال جديدة ، ومسألة الخلافة لاتزال هامة . فترك الامر على سياقه لمنابره غير الرسمية تتعدد فيها وجهات النظر وتتنوع ، دون أن تدلى قيادة الوفد ولا رئاسة الوزارة ببيان واحد في الامر ، ودون أن تتخذ موقفا قاطعا بشأنه . وقد عمد الاحرار الدستوريون خصوم الوفد الى وخز الوزارة لتتخذ موقفا صريحا في امر الخلافة والدعوة لمؤتمرها في مصر ، قبل أن يصدر بيان «الهيئة العلمية ..» ، «ان الحكومة المصرية لم تبد رأيا الى اليوم ، وقد كان حقا عليها أن تبدى رأيا غداة صدر قرار انقره ..» وهي «لاتزال في حيرة : ..» (٣٥) ، فلم يؤثر هذا الوخز في الوفد وورارته .

ثم كان ان اتجهت انظار كثيرة الى الأمير عمر طوسون تستحثه للنشاط فيما فيه حماية للاسلام ، كجمعية تضامن العلماء ولجان أبي العزائم (٣٦) . وبدأ نشاط الأمير ، وأراد هو بما له من نفوذ الامارة ، أن يحاول وخز الحكومة الوفدية ايضا ، عساه ينجح فيما فشل فيه الاحرار . فأرسل خطابا رسميا الى سعد زغلول في ١٥ مارس يشير فيه الى اقتراح بعقد مؤتمر اسلامي ينظر مسألة الخلافة ، وان هذا الاقتراح يصادف ارتياحا «فما هو رأي الحكومة في ذلك وهل توافق على عقد هذا المؤتمر في مصر» . فرد عليه سعد في ١٨ مارس بجواب اشبه بالصمت يقول «اتشرف بأن أبدى اني عرضته على جلالة الملك

الملك لاختصاصه بمسألة الخلافة التي لها علاقة بشخصه الكريم ، وسأبلغ سموه ما اتلقاه من جلالاته في هذا الشأن» . وقد أذيع نص الخطابين من جانب دائرة الأمير (٣٧) . لأن الحكومة لم تحاول حتى نشرهما . ومما يستنبط من هذا الجواب الصامت ، وعى سعد بأن حركة الخلافة لن تبدأ الا من القصر وأنه لا يزال في دور المراقب . وعيناً حاول البعض حمل هذا الجواب على أن أمر المؤتمر في ذمة الحكومة و «عناية زعيم الأمة» (٣٨) . على أن محمود عزمى قد علق على جواب سعد محذراً إياه من أن أمر الخلافة لا يتعلق بشخص الملك وحده ، ولكنه يتعلق بسياسة البلاد ، وبالدستور الذى تحظر المادة ٤٧ منه على الملك أن يتولى أمراً بجوار ملك مصر بغير رضاء البرلمان ، وسأل سعدا «هل يرى رئيس الحكومة أن الخلافة بهذا تصبح مسألة سياسية مضرية» (٣٩) ، وسكت سعد هنا أيضاً سكتة الانتظار .

وما يكشف موقف سعد غير المعلن ، هو ما حكاه أحمد رمزي عضو مجلس النواب ، اذ أدرك الحاكي أن نشاط العلماء لعقد المؤتمر لا يعود بفائدة على الدستور ولا على الاستقلال ، فقدم سؤالاً لسعد في مجلس النواب في ١٤ ابريل يطلب اليه به النصح بالابتعاد عن هذا السعى ، فأجابه سعد جواباً خاصاً (في غير الجلسة العلنية) بمحضر من أعضاء الهيئة الوفدية والوزراء ، بأن قرار العلماء بتحديد موعد المؤتمر بالقاهرة بعد عام فيه «مايكفل تجنب الصدام مع شعور بعض أفراد الأمة ، ويكفل اهمال هذه الفكرة» (٤٠) .

ثالثاً : لم يطل الانتظار والترقب . فقد واجهت الوزارة في سعيها للسيطرة على أجهزة الدولة عقبات كثيرة . واشتد الصراع بينها وبين الملك المؤيد من الاحتلال البريطاني . وليس هنا مجال التفصيل في هذا الشأن (٤١) ، ولكن تكفى الإشارة الى أن هذا الصراع قد تصاعد وتشابكت خيوطه حتى انتهى بخروج الوفد من الحكم في أواخر ١٩٢٤ بعد مقتل السردار . ومما تفيد الإشارة اليه في هذا المجال ، أن الوفد خلال فترة حكمه لم يستطيع أن يقيض على كثير من اعنة السلطة . ويحكى أن سعداً لما سافر الى لندن لمفاوضة مكدونالد في صيف ١٩٢٤ ، وجد نفسه محاطاً بنطاق من جواسيس الملك (٣٢) ، وأن كثيراً من أجهزة السلطة ورجال الإدارة كان على علاقة مباشرة بالسراى ، وأن الملك أحكم علاقته بكبار رجال الأزهر ، واستطاع رجاله أن يحركوا طلبة الأزهر في مظاهرات ضد حكومة الوفد في خريف ١٩٢٤ . وبهذا كان محركو الدعوة للمؤتمر الاسلامى للخلافة على علاقة مباشرة بالسراى رغم كتمان هذا الأمر (٤٣) . وأن حكومة الوفد لم تكن تملك أزماءها شيئاً جدياً .

وضمن هذا السياق ، ظهر للوزارة أن مسألة الدعوة للخلافة ، ليست مجرد هيئة رسمية أصدرت بيانها ، وليست مجرد مؤتمر يرجا انعقاده أو لا يرجا ، ولكنه كما يحكى عبدالقادر حمزة صاحب البلاغ «وجد في البلاد فجأة

شيء سمي (لجان الخلافة) وعرف أن هذه اللجان تجد تعصيذاً من بعض الدوائر. (يقصد الملك). رأت بعض الموظفين يؤيدونها بغير أن يكون للحكومة علم بها . . . (٤٥) . أدرك الوفد إذا أن الأمر أمر تنظيم سياسي تبنيه السراي لحسابها لتواجه به الرفد في صراعهما على السلطة . والخطورة أنه تنظيم سياسي يبنى باسم الدين وساهم فيه بعض من رجال الأزهر .

وكان سعد - في البداية قبل تشكيل اللجان - قد قابل الملك وسأله راية في نقل الخلافة إلى مصر . وذلك على ما ذكر سعد في جوابه لعمر طوسون في ١٨ مارس : فادعى الملك العزوف عنها حسيماً حكى لأحمد رمزي جواباً على سؤاله في ١٤ أبريل (٤٦) . فلما رأى سعد لجان الخلافة تتكون واستشعر خطرها السياسي ، لجأ إلى حنكته المعروفة ليتخذ في الأمر إجراء يشل به فاعلية الملك . ويقطع من صلاته بموظفي الإدارة الذين يعاونوه على تأليف اللجان . واستغل حرص الملك على إخفاء طمعه في الخلافة وسابقة حديثهما معاً . أعاد سعد سؤال الملك فأبدى الأخير كراهته لأن يكون خليفة ، فسأله سعد عن تأليف لجان الخلافة باسمه في أنحاء البلاد يشجعها رجال مقربون من السراي «ويوزعون لرؤساء الأزهر بتأييدها والاختصاص بها . . فقال جلالتة أنه لا يعرف لجان الخلافة ولم يغير رأيه الأول » . فأصدر وزير الداخلية بأمر سعد منشوراً لموظفي الأقاليم ينهاهم عن الاتصال بتلك اللجان . يذكر عبد القادر خمزة «ومن الحق أن المنشور فعل فعله ، ولكن من الحق أيضاً أن يقال إن المساعي الخفية فعلت فعلها هي أيضاً من جهة أخرى ، لأنها اجتهدت في أن تمرق لمفعول المنشور وتوصلت إلى ذلك في بعض الأحوال . . » (٤٧) . وقد اعترف خصوم الوفد السياسيين بموقف حكومة الوفد من لجان الخلافة ، إذ تذكر «السياسة» أن حكومة الوفد رفضت أن تجعل اللجان صلة بالإدارة ، فبدلت بذلك على أنها لا تريد أن تكون لها أية صفة سياسية (٤٨) .

وكان الوفد ذا رؤية ناصعة الوضوح في إدراك المرامي القريبة والبعيدة لهذه المحاولة . ، وبتعبير عبد القادر خمزة «منذ ذلك الحين شعرت الوزارة ، بأن هناك يداً تحاول أن تنازعها السلطة ، وتجتهد في أن تعد المعدات للوقوف في وجهها لاسقاطها واسقاط الحكم النيابي يوماً من الأيام . . » ، ثم أشار إلى دور نشأت باشا الذي كان وقتها وكيلًا للأوقاف ومحرراً لمن ينشطون في تكوين اللجان ولمن يشيرون طلبية الأزهر على الحكومة . فلما أدرك الملك كشف الوزارة لهذا الدور نقل نشأت إلى وكالة الديوان الملكي مع إعطائه لقب (رئيس بالنيابة) . وأقضى هذا الأمر إلى نزاع دستوري بين الملك وسعد ، عمل سعد على تصعيده بتقديم استقالته مصرحاً بأن هناك «دسائس وأيدي خفية» تريد العبث بالدستور ، وانطلقت مظاهرات الوفديين تهتف مهدة الملك «سعد أو الثورة» فترجع الملك معترفاً بحق الوزارة الدستوري في الموافقة على تعيين موظفي السراي . واكتفى سعد بهذا الاعتراف فصدق على تعيين نشأت .

- والخلاصة أن الوفد نظر الى فكرة الخلافة والى بيان «الهيئة...» كقبوارة لاتبث ان تهدا . ولكن كان حذرا من جهة الملك : وكان حديد البصر تجاه قيام تنظيم يؤيد الفكرة ويرتبط بالملك او يتصل بغيره من القوى السياسية كحركة ابي العزائم . «فالمعنى الذى كانت تنظر الوزارة السعدية اليه فى لجان الخلافة وفى غيرها هو قيام قوة خفية يؤيدها مقربون من القصر وموظفون فيه . وهذه القوة اذا وجدت قد تكون يوما من الايام خطرا على سلطة الأمة اى على الوزارة والبرلمان ، وقد دلت التجربة بعد ذلك على صحة هذا الحساب . » (٤٩) .

حزب الملك والاحرار :

مع نهاية ١٩٢٤ سقطت وزارة الوفد . واتت وزارة «ملكية» يرأسها أحمد زيور وبحركها اسماعيل صدقى وزير الداخلية بها ، ويؤيدها الاحرار الدستوريون كراهة للوفد ، ويقف وراءها الانجليز . وكان الفوران العاطفى الذى نجم من الغاء الخلافة قد هذا وبدا ينحسر ، ثم تركز اهتمام الراى العام فى الاحداث السياسية الكبيرة التى نجمت عن مقتل السردار وسقوط حكومة الوفد ، وتأجيل مجلس النواب الوفدى ثم حله اعلانا عن اجراء انتخابات اخرى ، والانشغال بالمعركة الانتخابية . وتركز اهتمام الملك والاقليات الحاكمة فى هذه الانتخابات وفى دعم سيطرتهم على الدولة والحياة السياسية وضرب الوفد ، وتحطيم الدستور من داخله بالعبث بالانتخابات تزويفا واکراها للناخبين واضطهادا لانصار الوفد . وبدا ان هذه هى المهام العاجلة ، وان مسألة الخلافة تحتاج الى وقت قد يطول نسبيا ، بسبب كونها مسألة تشترك فيها الشعوب والحكومات الاسلامية الاخرى التى ابدى الكثير منها التلكؤ او الامتناع من بنية قواد . والخلافة بالنسبة للملك لم تكن مبدءا ولا عقيدة ، ولكنها سلاح رآى فيه امكانية تفجير الحكم الدستورى النيابى . وقد امده مقتل السردار بسلاح ثان . لذلك لم يحل عام ١٩٢٥ حتى اجتمع المجلس الادارى «للهيئة العلمية الدينية الإسلامية الكبرى» وقرر فى ١٧ يناير تأجيل عقد المؤتمر عاما ، وبرر التأجيل بما يشغل مصر من امر الانتخابات وبما شب من خرب فى الحجاز بين الملكين سعود وحسين لايعلم متى تنتهى (٥٠) .

وجرت الاحداث المصرية فى سياقها المعروف ، فجرت الانتخابات واجتمع البرلمان فى ٢٢ مارس وانتشفت الحكومة ان اقلية النواب الجدد من الوفد : اذ انجحوا سعد زغلول لرئاسة مجلس النواب ضد عبد الخالق ثروت مرشح الحكومة والاحرار للرئاسة . فصدر مرسوم ملكى بخل المجلس الجديد فى يوم انعقاده على خلاف الدستور ، وعطل البرلمان وعطلت الحياة النيابية من الناحية العملية . وكان الاحرار الدستوريون قد اشتركوا فى وزارة زيور :

اذ دخلها فى ١٢ مارس عبد العزيز فهمى رئيس الحزب وزيرا للحقانية ومحمد على علوبه وتوفيق دوس من اعضاء الحزب . واستمر التحالف بين «الملكيين» والاحرار فى الوزارة بعد تعطيل الحياة النيابية . على انه لم يمض وقت طويل حتى بدا الضعف يظهر فى داخل التحالف بين الملكييين والاحرار ، بسبب حرص الملك على تركيز السلطة فى يديه وحده . والملك كركيزة للحكم الاستبدادى وكمؤسسة راسخة الجذور فى الايمان بالحكم الفردى المطلق لايقبل تحالفا دائما مع احد ولا مشاركة من احد له فى السلطة . فبدا يحاصر الاحرار حزبا ووزراء .

يذكر الاستاذ الرافعى انه فى هذه الفترة «استغل نفوذ السراى فى التعيينات للوظائف ، فصارت التعيينات فى جميع دوائر الحكومة ..» وان السلطة قد تلفقتها السراى والوصوليون من طلاب الحكم ، وأطلقت يد الادارة فى العسف والتنكيل .. (٥١) وقد ذكر عبد العزيز فهمى بعد خروجه من الوزارة «لم يمض الا اقل من شهر حتى كان ماكنت أخشاه ، وظهر لى أننا لسنا وزراء بل اناسا يراد سوقنا عند الاقتضاء الى مالا يود الرجل الشريف» (٥٢) ، وهكذا ظهر للاحرار فى اقل من شهر انهم ليسوا مشاركين فى السلطة، وان مآلهم تحالفا فى الوزارة قد تحول الى تبعية .

ومن جهة اخرى ، فان الملك عمل على مايشبه تصفية القاعدة السياسية للاحرار . اذ وجد ان الحكم من خلال الدستور يستوجب ان يضمن لنفسه اقلية مؤيدة فى مجلس النواب . ولن يتحقق له هذا الضمان الا من خلال حزب ينصره . وحزب الاحرار وان اتفق معه ضد الوفد ، فهو قوة متميزة عن الملك ليست تابعة له ، مما يحتمل ان تنافسه فيما بعد على حصة اكبر مما يريد فى السلطة . لذلك عمل على تكوين حزب له هو «الاتحاد» ، الذى ظهر فى تلك الايام برئاسة يحيى ابراهيم ، قصد به كما يذكر الدكتور هيكل ان يكون حزب موازنة لمصلحة القصر فى البرلمان . وبدا تكوين الحزب بواسطة حسن نشأت - محرك لجان الخلافة ، وكان تكوينه بالطريقة عينها التى عرفها تكوين تلك اللجان ، اى بالطريق الادارى ، بجذب بعض الرؤوس من رجال السياسة ، وبأن ينوط بالجهاز الادارى فى المدن والاقاليم اجراء الضغط والاستمالة لتجنيد الاعيان فيه . وكان نشأت «يتصل برجال الجيش المتقاعدين وبرجال الدين للانضمام الى الحزب وتعزيزه .» (٥٣) . وصدرت للحزب صحيفة يومية باسم «الاتحاد» . واذا كان الاحرار قد قابلوا تكوين الحزب الجديد بغير امعاض ، وعاونوا على تكوينه كما يذكر الدكتور هيكل . فلم يحفظ لهم الملك هذا الجميل ، بل عمل على تكوينه على حسابهم بضم من يستطيع ضمه اليه من رجال الاحرار . وبدا للاحرار ان الملك يستقل بالسلطة من دونهم ، وانه يدعم حزبه ليرث به عصبيتهم فى الاقاليم ، توطئة لانتخابات يكون فيها صاحب الغلبة .. ولم يكن طمعه فى الخلافة واضفاء طابع الدين على حكمه أمرا بعيدا عن الاهدان ، ولم تكن صلته بكبار رجال الأزهر

وشيوخه مما لاثير انحذر والحساسية . ووجد الاحرار انفسهم قد تفادوا «طغيان» البرلمان (الذى يمثل الوفد) ليقعوا فى طغيان آخر شر منه (٥٤) . يتصلون به او كما تذكر «البلاغ» يخشون مايسمونه بالوطنية المتطرفة والاستبداد الملكى وانهم اوعزوا الى من يتصلون به من مراسلى الصحف البريطانية ، بنقد الملك وان حالة الفجر الملكى قد صارت كحالاته ايام الخديف اسماعيل (٥٥) .

فى هذا الوقت ظهر كتاب الشيخ على عبدالرازق عن « الاسلام واصول الحكم » فى ابريل ١٩٢٥ . ولم يكن الكتاب هو بداية الخلاف بين الملك والاحرار كما يصور الامر الدكتور هيكل فى مذكراته ، فان سياق الاحداث ينبىء عن ان الخلاف بدا قبل نشر الكتاب ، خلافا حول نصيب كل منهما فى الحكم ، وحذرا من نوايا الملك اسباغ طابع الدين على حكمه الذى يريده فرديا خالصا . انما الاكثر صحة ان الكتاب فجر الخلاف القائم وارتفع به تصعيدا . ويفهم من حديث الدكتور هيكل ان الاحرار هالهم رد الفعل العنيف من جانب الملك ، وانه من جانبه استغل الكتاب لضرب الاحرار وتصفيتهم كشريك له فى الحكم وقد فهم بتهمة الالحاد . فكانت محاكمة الشيخ عبد الرزاق واخراجه من زمرة رجال الدين ، ثم كانت اقالة عبد العزيز فهمى لما تلقا «دون ان يصرح بالرقض» فى تنفيذ قرار المحاكمة بطرد الشيخ من القضاء الشرعى ، وذلك فى سبتمبر ١٩٢٥ . وانقسم التحالف بين الملك والاحرار .

اما عن موقف الانجليز ، فقد عرف عنهم فى الأساس انهم يؤيدون الاحرار الدستوريين ، اتباعا للسياسة التى تبناها اللورد اللينى والتى انتجت تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢ . ولكن فشل الاحرار فى انتخابات ١٩٢٤ وما جر من تجربة الحكم الوفدى ، قد أدت بالانجليز الى أن يميلوا الى جانب الملك اكثر بالنظر الى دوره الدستورى فى الحكم كرئيس للدولة فافسحوا له فى العمل . واسهم فى ذلك انهم كانوا يقفون وراءه فى مشروع الخلافة . ثم بعد ان نجح الوفد ثانية فى انتخابات ١٩٢٥ ، سحب الحكومة البريطانية اللورد اللينى من مصر فاستقال فى مايو ١٩٢٥ وترك مصر فى منتصف يونية ، ولم يحضر خلفه اللورد لويد الا فى اكتوبر ، ووجد الملك الفرصة سانحة من جراء هذا التغيير ليقوى على حساب الاحرار . ثم كان كتاب الشيخ عبد الرزاق فرصة سانحة للاسراع بالاجهاز على الاحرار فى الحكم ، بسبب لا يستطيع الانجليز أن يقفوا ضده أو يجادلوا فيه لحساسيته الدينية الواضحة . وكان موقف الاحرار الدستوريين من مسألة الخلافة فور الفاء الاتراك لها فى مارس ١٩٢٤ ، ارتبط لديهم بموقفهم السياسى العام ، الذى تتخلص وقتها فى عدائهم للوفد وهزيمتهم امامه فى الانتخابات وتولى خصمهم الحكم طبقا للدستور الذى ساهموا فى صياغته . وكان الاحرار وقتها يتلمسون السبل لاعادة صياغة موقفهم السياسى بعد أن غدر بهم الدستور ،

ففتح مغاليق الحكم لخصومهم الوفديين فى هزيمة لهم استشعروها هزيمة
تكرء .

ولم يعض على الغاء الخلافة يوم واحد حتى التقطوا هذا الخيط عسى
ان يكون لهم منه فائدة ، فبادرت « السياسة » بمهاجمة قرار الغاء الخلافة
هجوماً منها على « مسلك الثورة فى قلب الانظمة الاجتماعية » . واكدت ان
حق المسلمين فى الخلافة مفتوح بعد ان اسقط الاتراك حقهم فيها ، وان
ما يخشى منه هو تنافس الطامعين فيها ، وطالبت بتشاور المسلمين لينعقد منهم
مؤتمر قريب ، وان يبادر زعماء الاسلام فى كل قطر بتأليف هيئات غير رسمية
تولى الاستعداد للمؤتمر ثم يتفقون على موعده ومكانه . ثم خطت خطوة اخرى
باقتراح عقد المؤتمر فى مصر بدعوة رسمية توجه له .

ولا يظفر من ذلك كله ما يشير الى ان الاحرار كانوا يقترحون امراً لمصلحة
السراى واطماعها ، وفد كانت معظم المنابر تنعى الخلافة باعتبارها مؤسسة
دينية ورمزا للجماعة الاسلامية ، ولكن المهم ان الاحرار ، بهذه المبادرات :
كانوا بعيدين نوعاً ما عن الموقف الذى اتخذه بعد ذلك نعام عندما نشر كتاب
الشيخ عبد الرازق وبعد فشل تحالفهم مع الملك . والمهم ايضا انهم فى هذه
الفترة الاولى ، اقتربوا من الامساك بالعنصر السياسى للخلافة فيما يتعلق
بصراعهم مع الوفد حزبا وحكومة . فبعد ان اقترحوا تأليف الوفود غير الرسمية
لينعقد بها المؤتمر ، اقترحوا تدخل الحكومة المصرية فى الامر لأنها حكومة
اسلامية دينها الرسمى الاسلام ، وذلك فى صدد تأييد سعد زغلول على
سكوته تجاه هذا الامر ومحاولة لظهاره بمظهر المقصر فيه . وحاولوا ان
يستفيدوا من رصيد السخط لمصطفى كمال وتوجهه الى سعد الذى كان
يتمتع بثقة جماهيرية كبيرة « لعل اكبر درس نتعظ به هو انسياق الشعب
فى الثقة بفرد من افراده واعلائه مرتبة متى وصلت اليها الطبيعة البشرية قل .
ان تقدر على ضبط حواسها . » (٥٦) .

كتاب على عبد الرزاق :

للدكتور محمد عماره دراسة وافية عن كتاب « الاسلام واصول الحكم »
والعركة التى فجرها على المستوين الفكرى والسياسى (٥٧) ، مما لا وجه
معه لتكرار تفصيلها الان فى نطاق ما يمس « حركة الخلافة » المروضة .
والكتاب ، مستويان من التأثير ، المستوى الفكرى المتعلق بعلمانية الدولة
والمجتمع وفصل الدين عن نظم الحكم الزمنية ، والمستوى السياسى المتعلق
بمقاومة استبداد الملك فؤاد وافساد سعيه لتولى الخلافة . وكان تأثيره خطيراً
على المستوين جميعاً . وقد كتب ايلي خادورى فى دراسته عن « مصر والخلافة
١٩١٥ - ١٩٥٢ » (٥٨) ، ينكر على الكتاب اى دافع فكرى ويحمله

الى مجرد سلاح وقتي في معركة الاحرار ضد الملك . والحقي ان الكتاب كان سلاحا في هذه المعركة ، ولكنه لم يكن كذلك فحسب . وتقرير ذلك لا يكون يكشف الدوافع الوقتية ووصله بسياق الاحداث اليومية فقط . ولكن يكون ايضا باستشراف الانز الفكرى الخطير الذى رسخه الكتاب في اجيال من المصريين ، تجد فيه رغبة من اهم ركائز فكرها المستمر . وكشف الدلالات « المعاصرة » لاثرا ، ليس من شأنه ان يتعارض مع نفوذه الفكرى العام . وكان يمكن محاربة الملك بغير هذا السلاح ذى الأثر بعيد المدى ، وكان يمكن محاربته على طريقة الشيخ أبى العرائم اعترافا بالخلافة وانكارا لحق الملك فؤاد فيها . وماينفى منطق خادورى في هذا الشأن ، ان حكم فؤاد والنظام الملكى وحزب الاحرار كل ذلك قد انتهى ، ولكن لايزال كتاب الشيخ حيا بين الناس ، ولايزال يدور في الرؤوس ، مؤيدة ومعارضة له .

يدور الكتاب فى الأساس على محورين ، المحور السياسى المباشر وهو ما اكسب الكتاب مذاقا حادقا ، اذ وجه سهام القول فى شجاعة كبيرة ضد النظام الملكى الاستبدادى وضد ذلك « الذى يسمى عرشا لا يرتفع الا على رؤوس البشر ، ولايستقر الا فوق اعناقهم .. » ووصف الملك بالوحش السفاح والشيطان المارد اذا ظفر بمن يحاول الخروج على طاعته .. الخ . والمحور الثانى هو الفكر الهادف الى فصل الدين الاسلامى عن أنظمة الحكم . وقد لاحظ الاستاذ عمارة انه رغم الأهمية الكبيرة للكتاب ، فقد شابه تناقض فى التصميم الفكرى له ، من ناحية محاولته انكار ان النظام الذى وجد فى عهد الرسول كان نظاما سياسيا مع الاعتراف بما كان للرسول من سلطان ، ويرجع الباحث هذا التناقض الى ان المنهج التاريخى العلمى قد افتقد بما يعنيه من « حرص على ادراك علاقات الظواهر بعضها ببعض والصلات التى تربط الأبنية الفكرية والروحية والمعنوية فى المجتمع بعضها ببعض وتجعل منها جميعا مع قاعدته المادية كلا واحدا .. » (٥٩) .

وقد كانت مشكلة الكتاب من الناحية الفقهية ، انه بيان لفكرة الخلافة ليست من صميم الدين والشريعة ، وهذا يقتضى بحث هذه المسألة لا فى ضوء السياق التاريخى ، ولكن فى ضوء المصادر الأساسية للشريعة الاسلامية ، وهى القرآن والسنة والاجماع . وقد تصدى الكتاب لهذا الأمر . فالقرآن الكريم « لا تجد فيه ذكرا لتلك الامامة العامة و الخلافة » والنصوص التى تساق لا تفيد بالزوم وجوب نصب الامام (٦٠) . والسنة (وهى كل ما ثبت عن الرسول من قول أو فعل أو تقرير مقصود به التشريع والاقتداء) لم تتعرض للخلافة ولا امكن للعلماء ان يستدلوا منها فى هذا الباب على شاطيء ، والأحاديث التى تساق عن البيعة والامامة لا تفيد وجوب « الامامة العظمى » بمعنى النيابة عن الرسول والقيام مقامه بين المسلمين ، ولا تفيد كون الامامة عقيدة شرعية وحكما دينيا ، والتحدث عن شيء ، لا يفيد التزاما به (٦١) .

وأما الإجماع (وهو اتفاق مجتهدي الأمة في عصر ما على حكم) فقد شك الشيخ في انعقاد إجماع على وجوب نصب الخليفة ، إذ عارض ذلك قوم من المعتزلة والخوارج ، واذ لا يكاد التاريخ الإسلامي يعرف خليفة إلا وعليه خارج ، فالمعارضة للخلافة نشأت مع نشأة الخلافة ، وحتى لو استفيد حصول إجماع صريح أو سكوتي ، فيصعب أن يعتبر إجماعاً صحيحاً باعتباره ما يمكن أن يكون حدث من إكراه يعيب الرضاء ويخل بالإجماع ، والخلافة قامت على القوة المسادية المسلحة ولم يحط مقام الخليفة إلا الرماح والسيوف (٦٢) .

فلما بدا الكتاب الحديث عن نظام الحكم في عصر النبوة ، لوحظ فيه التهيب الشديد (٦٣) . ودار بين مسارب الرأي والتوى بالبرهان والتف به الدليل . فقال أنه لم تكن ثمة حكومة أيام النبوة إنما وجدت زعامة الرسالة فقط ، ولقائهما سلطان الملك ، وقد أنشأ الرسول وحدة دينية لا سياسية ، وإن كان ثمة ما يشبه مظاهر الحكومة السياسية فلم تكن كذلك في الحقيقة ، والفرآن يشير للنبوة دون الملك . والقضاء الذي هو من مظاهر الحكم لم يعرف نظامه ، ومن ولاهم الرسول القضاء ثلاثة اختلف في صحة الرواية عن توليهم ، وكانوا دعاة . والحاصل أن الكتاب إذ تعرض لهذا الأمر فقد استغرق في الجانب الفقهي منه على حساب الجانب التاريخي ، وتحولت بذلك الأحداث من مادة تاريخية إلى مادة فقهية مجردة من ملاسات الواقع وتربط سياقه ، فصرف جهده لا للاستدلال التاريخي من الوقائع ولكن لتأويل الأحداث تأويلاً فقهياً . فانكر حقيقة ساطعة هي أن ما وجد على عهد الرسول عليه السلام كان نظاماً سياسياً .

والحاصل أن الكتاب يحاول أن ينفي كون الحاكم نائباً عن الرسول يقوم مقامه ، وهو ما تدعيه فكرة « الخلافة » وتوجب بقاءه ، كما أنه يحاول أن ينفي وجوب بقاء أسلوب الحكم الذي ارتبط تاريخياً بفكرة « الخلافة » ، وهو الحكم الفردي المطلق ، فقال أنه إذا كان ما رواه الفقهاء عن الإمامة ، هو ما يريده علماء السياسة بالحكومة - من أن إصلاح الرعية يتوقف عليها - كان صحيحاً ما يقولون ، ولكنه لا يصح إلا بالمعنى المطلق للحكومة في أي صورة « مطلقة أو مقيدة ، فردية أو جمهورية ، استبدادية أو دستورية أو شوروية ، ديمقراطية أو اشتراكية .. » أما إذا أرادوا بالخلافة ذلك النوع الخاص من الحكم الذي يعرفون دليلهم أقصر من دعوهم وحجتهم غير ناهضة .. (٦٤) . ولكن الكتاب لم يوضح بدقة ما يقصده من مصطلح « الخلافة » ، هل يقصد فقط نظاماً للحكم يتيح للحاكم سلطاناً فردياً ، أم يقصد نظاماً للحكم يتقيد بالشريعة الإسلامية ، أم يقصد الجامعة السياسية للمسلمين عامة . أي الجماعة السياسية التي تقوم الدولة في نطاقها . فإن كان يقصرها على المعنى الأول فهو لم يوضح ، وإن كان يقصد كل معانيها فقد كان دليله أقصر من دعواه .

وقد ووجه الكتاب بعاصفة من النقد ، كانت أهم وثائقه كتاب الشيخ محمد بخيت « حقيقة الاسلام واصول الحكم » ، وكتاب الشيخ محمد الخضر حسين « نقد الاسلام واصول الحكم » : وحيثيات حكم هيئة كبار العلماء باخراج الشيخ عبد الرازق من زمرة علماء الدين (٦٥) ، فضلا عما امتلأت به الصحف والدوريات التي هاجمت الشيخ (٦٦) . وأهم الردود ذات الدلالة في سياق هذا البحث ، كتاب الشيخ بخيت من حيث ان الشيخ كان واحدا من أنشط الدعاة لمؤتمر الخلافة في مصر وقتها . ولف الكتاب ونشر فيما لا يزيد عن سبعة أشهر من ظهور كتاب الشيخ عبد الرازق : فبلغ نحو ٥٠ صفحة ، وكان يعارض كتاب عبد الرازق سطرا بسطر تقريبا .

ويظهر انه لا يكاد يكون خلاف بين الكتابين في وجوب وجود الحكومة كضرورة للعمران ، فضلا عما يوجد من نصوص شرعية وما يمكن تأويله من آى القرآن وأحاديث الرسول . ولكن جوهر الخلاف هو في هذا النمط من الحكم الذى اصطلح على تسميته تاريخيا « بالخلافة » ، وهو الحكم الفردى الذى يتقيد بأحكام الشريعة ، ولكنه طليق من قيد مشاركة المؤسسات ورقابتها . وقد لاحظت صحيفة « كوكب اشرق » ، فى ١٢ سبتمبر ان الخلاف بين الشيخ عبد الرازق ومن عارضه من الأزهرين - يكمن في انه يرى ان يختار الشعب الحاكم بمحض رغبته وان للشعب حق الرقابة التامة عليه وخلعه ، بينما يرى معارضوه ان حكومة الاسلام يجب ان تكون فردية فى نظامها وانها ان بدأت بالانتخاب فليس بعده الا الطاعة والتسليم الكامل له .

يقول الشيخ بخيت « لابد للامة الاسلامية من حكومة يرأسها حاكم ، وكونه واحدا يدل عليه أحاديث كثيرة .. » ، « فلا تصح اقامة الدين الا بالاسناد الى واحد او الى أكثر من واحد ، فاذن لابد من أحد هذين الوجهين ، فان الاثنين فصاعدا بينهما او بينهم ما ذكرنا (أى الاختلاف) فلا يتم أمر البتة ، فلم يبق وجه تتم به الأمور الا الاسناد الى واحد فاضل عالم حسن سياسته قوى على الانفاذ ، الا أنه وان كان بخلاف ما ذكرنا فالظلم والاهمال منه اقل منه مع الاثنين فصاعدا .. » ، « والبلاد التى لم يقم فيها حكم الواحد قد ذهب الدين فى أكثرها (٦٧) . ثم يؤول نصوص القرآن التى توحى بعدم التفرق والاعتصام بحبل الله ، يؤونها مؤكدا هذا القصد ، « الحاكم الذى وجب على الأمة أن ينصبوه ليقوم نائبها عنها فى أمور دينهم ودنياهم واحد لا أكثر » . فبزج بهذا بين وحدة الجماعة أو وحدة الدولة وبين ما يراه من فردية الحكم ، رغم عدم التلازم . ثم اطلب فى ايراد الأدلة العقلية التى « تدل على أن الخليفة لابد ان يكون واحدا » ، « وأن الأحاديث دلت على أن الحاكم لا يكون الا واحدا » . وهى أحاديث تتعلق بوجوب قيام الحاكم بغير دلالة على لزوم كونه فردا . « تل حكومة فى الدنيا لا يكون لها الا رئيس واحد والا اختل نظامها » . ويحدد نظام الحكم فى الخلافة بقوله « حكومة يختار رئيسها من الأمة وهو الامام العام

والخليفة الأعظم وتمتعيه السلطة التنفيذية الكاملة الكافية الكافلة لمصالح الأمة الدينية والدنيوية ويفرض الله تعالى قوانينها السياسية ..» (٦٨) .

وقد أثر عين هذا الفهم السياسي للخلافة من جانب الداعين المؤتمر ، لا في مواجهة من ينكر الخلافة أصلا كالشيخ عبد الرزاق ، ولكن في مواجهة كل من كان يقر الخلافة ولكنه يحاول صياغتها كهؤسسة سياسية بأسلوب نيابي ديمقراطي ، فكانوا يهتمون بأنهم يستعيرون بذلك نظاما أوروبيا غريبا عن الاسلام (٦٩) .

ولم يقف الشيخ عبد الرزاق ساكنا تجاه هذه الأعاصير ، فكان يكتب في « السياسة » يدنح عن موقفه الفكري الهجوم ، ويدود عن نفسه تهمة المروق من الدين ، وتهمة الهجوم الصريح على الملك فؤاد . وكان حديثه هادئا بسيطا مربكا لمعارضيه . وقد وقف الأحرار بداهة مع الشيخ في معركته هذه ، سيما بعد ما صنع الملك معهم باخراجهم من الوزارة وانهاء التحالف بينهما . واندفع مثقفو الأحرار ومفكروهم في مساندة الشيخ بما يملكون من الثقافة وما يملكون من أدوات الجدل والمنطق (٧٠) .

الوفد والكتاب :

أما الوفد ، فقد كان يعاني منذ خروجه من الحكم من عسف السلطة أيام الانتخابات الأخيرة ثم تعطيل الحياة النيابية ، مع الهجوم السياسي المركز عليه ، ومع تقديم بعض من اخلص قادته الى المحاكمة في قضية الاغتيالات الكبرى . وكان يراقب الصراع بين الملك والأحرار داخل الحكم ، وكل منهما خصم له فلا بأس أن يشتد الصراع بينهما ، ولم يقم تحالفهما الا على ضربه ، وتهديد الدستور ووقف الحياة النيابية . وقد نشأ الأحرار أصلا كانشقاق على الوفد ، وهذا يكسب خصومتها حدة خاصة ، فضلا عن كون الأحرار حزبا يناقض الوفد على السلطة .

ولم يشأ الوفد مع بداية ظهور « الاسلام وأصول الحكم » أن يدخل معركة سياسية الى جانب أعدائه التقليديين الأحرار ، ولو كانت المعركة ضد الملك عدوه الأحرار . وجراح الوفد من طعنات الأحرار له منذ انشقاقهم لا تزال تنزف . والحق انهم ضربوا فيه بكل سلاح وبغير تورع ، واشتد ذلك منهم ابان حكم الوفد وبعد خروجه . ووصل الأمر في بداية حكم الوفد الى حد أنهم داعبوا الجانب السياسي للخلافة ، وهي القضية ذاتها التي تثور اليوم . ثم أن اسراع الوفد بتأييد الأحرار مما يحتمل معه تراجع الملك عنهم فيفوز الأحرار تجاه الملك بغير عائد يمسود على الوفد . والراجح أن مصلحة الوفد كانت في تصاعد الصراع بين الملك والأحرار ، ليضعف كل من

المتصارعين صاحبه وليضعف احتمال رآب الصدع بينهما . على انه كانت للوفد اشارات يبدو منها أن بابه تجاه الاحرار ليس محكم الايصاد . وان ثمة املا لديه في تغارب يتم منهم اليه . على اساس احترام الدستور والعود . للحياة النيابية . ومع كل الاحتمالات لم يكن للوفد صالح في ان يفر موقف الأحرار على أنه استشهاد لهم على أيدي الاستبداد ذقاعا عن الحريات . فضلا عن كون ذلك في نظر الوفد غير صحيح . ويجب ان تكون الحصيلة لصالحه لا لصالحهم .

ومن جهة ثانية ، لم يرد الوفد أن يدخل معركة « الاسلام واصول الحكم » على المستوى الفكرى الدينى لها ، وكان ثابت العزم في عدم التورط في صراع له بالدين وجه اتصال ، حذرا في تفادى موقف يثير بينه وبين خصومه أيا من قضايا الدين ، أو يستخدم فيه الدين ضده أو يحول الى هذا الميدان . والوفد مؤسسة سياسية ذات أهداف سياسية محددة ، فهو يلتقط من أية مسألة جانبها السياسى وحده ، ويفرز خيوط السياسة بدقة ليجدل منها موقفا سياسيا خالصا . وكان في ذلك حريصا ألا يكون بينه وبين جماهيره رباط غير رباط السياسة . وبهذا التقط الوفد من مسألة «الاسلام واصول الحكم » جانب الدفاع عن الحريات ، حرية الفكر والنشر ، وركز على ناحية الحقوق الدستورية في هذه المسألة . واذا كان الشيخ عبد الرازق قد دعا الى تمييز الدين عن قضايا السياسة ، فقد كان ملك الوفد العملى يصدر عن الالتزام بهذا الذى دعا اليه الشيخ . ومراعاة للجانبين سالفى الذكر يمكن تتبع موقف الوفد .

فقد عرفت صحف الوفد أولا - قبل محاكمة الشيخ - بعض هجوم على الكتاب وما اثار من مسائل دينية يجب الا تمس ، وبلغ الهجوم أحيانا قليلة الى حد وصف الكتاب بأنه طعن على الاسلام والصحابة (٧١) . ومن ذلك هجوم « البلاغ » على الاحرار لأنهم يحاولون اساءة سمعة الحكومة المصرية فى العالم الاسلامى افسادا لأمل الملك فى الخلافة ، قائلين ان الدستور المصرى يبيح الردة وان النقوانين تجيز الربا وتعاطى المسكرات (٧٢) . مع نشر هجوم الشيخ الدجوى على على عبد الرازق لأنه يزيد الامة انقساماً « ويوجب تطلع بعض الناس الى تغيير الانظمة والخروج على المألوف المعروف » (٧٣) .

واثارت هذه النغمة بعضا من الوفديين والعاطفيين عليه من المثقفين . ومن هؤلاء مثلا عزيز ميرهم ، الذى نشرت له « كوكب الشرق » رسالة يعنف فيها رئيس تحرير الصحيفة أحمد حافظ عوض على نقده للشيخ عبدالرازق ، وقال ميرهم ان الخصومة السياسية لا تبرر انتقاد القول البرى ، فكتاب الشيخ صادر عن اقتناع وشجاعة ، والشيخ رغم الخصومة خير من بعض انصار الوفد الذين تركوا حزبهم تحت ضغط « الاتحاديين » ، ونبه ميرهم الى ان القضية ليست في خطأ الشيخ أو صوابه ، ولكن في حرية الرأى التى يجب الا تمتن باسم النظام ولا باسم الدين . ثم نبه الى وجه آخر للمسألة

قائلا « هذه سبع سنوات لم أنفك في بحرهما من مناضلة رجال الدين المسيحي مناضلة شاقة فيما يدعونه على الفكر من سلطان ، وفيما يدعونه لأنفسهم في اموال الشعب من ولاية اسرفوا فيها كل الاسراف . وكان يقويني في جهادى هذا ما اراد في الدين الاسلامى الخفيف من حرية وسماحة » ثم نبه الى خطورة محاكمة الشيخ امام « جهة دينية وسمية اشبه بالمجلس الاكثريكي .. والذي يدخل الريب في القلب من تدخل الرجال الرسميين للدين ما نراه عادة من الجبود ازاء مسائل اشد خطرا على الأمة والدين من هذا الكتاب او من الاعتداء على الدستور .. » ثم عاد يقول ان كل اعتداء على الحرية باطل .

ورد احمد حافظ عوض في ذات العدد على ميرهم ، قال ان علماء الأزهر هم المختصون بمناقشة الكتاب دون علماء القانون والاجتماع ، وان للحرية حدا ان جاوزته كانت شرا على نفسها ، فاذا كان الشيخ مخطئا فللعلماء مناقشته ، واذا كان شجاعا في الخروج على الاجماع فان الوتر الدينى حساس ، وانتقد اظهار الكتاب في وقت التهيؤ لعقد المؤتمر الاسلامى واختيار الاصلح للخلافة . وفي اليوم التالى نشرت الصحيفة مقالا يتهم الاحرار بالالحاد . على أن ميرهم لم يسكت ، انما عاد يعلن اولا خشيته من الحديث فى امر قد يقال فيه ان غير مسلم ينصر مسلما على مسلمين « وفي هذا الامر من غضاضة لا تطيقه النفس الابية » . ولكنه لا يتكلم فى مسألة الدين ، انما فى مسألة حرية الفكر والنشر يدافع عنهما فى شخص الشيخ . ثم اشار الى الموقف السياسى العام ، والى ان « اقلية » استحلت وقف الدستور وتحالف مع « اقلية ثانية » فتحت هذه الأخيرة لتهدد الاولى وتسير بالبلاد القهقري ، فصارت الاقلية المهددة (الاحرار) تخشى على الدستور » . وقال اذا كان كتاب الشيخ شرا ، فهل يبيح ذلك ارتكاب شر منه بالضغط على الفكر . ثم عاد ينبه الى خطورة ان تعقد هيئة كبار العلماء محاكمة للشيخ ، فهذا عدوان على الحريات وهو نظام لم يرزا به الاسلام من قبل « اللهم انت المسئول ان تحفظ المسلمين من نظام يئن منه المسيحيون » (٧٤) .

اثرت هذه المساجلة فى التنبيه الى « قضية الحريات » فى موضوع الشيخ ، وخطورة تشكيل الهيئات الرسمية الدينية لمحاكمة الناس على افكارهم . وكان شيوع امر ازماع محاكمة الشيخ ، هو ما عدل سريعا بنقاد الشيخ من الوفدين عن النقد ، لأن المحاكمة نقلت كتاب الشيخ من ميدان الدين وجدله ، الى ميدان الحريات والحقوق الدستورية ، اى الميدان السياسى وقد افسحت « كوكب الشرق » ذاتها لوجهات النظر العاطفة على الشيخ المدافعة عنه . كتب حسين عامر الحامى انه لا فائدة من الاستقلال السياسى الا ان يكون وسيلة للاستقلال العلمى والاقتصادى ، وهاجم تشكيل مجلس رسمى يحجر على الفكر والقول وهما اول اركان النهضة ، ثم قال أن الكتاب

نفيس وقد جاء في وقته المناسب (٧٥) . وكتب محمد كامل الحماصى انه ليس غريبا أن يحتدم الجدل حول كتاب يبدو كأنه مذهب في الدين . ولكن الغريب أن يقدم مؤلفه لمحاكمة دينية رسمية ، وحتى لو كان الكتاب بدعة وضلالة فلا يجوز أن يحرق مؤلفه (٧٦) . ثم هاجم احد علماء الازهر «احمد على المعذوب» الشيخ محمد شاكر الذى يستعدى الحكومة على مؤلف الكتاب قائلًا انه يدعو الى قلب نظام الحكم . وكثرت الكتابات في هذا الخط (٧٧) .

فلما أصدرت هيئة كبار العلماء حكمها ضد المؤلف ، اجتمع عدد من كبار رجال الصحافة والفكر واعدوا عريضة للملك تهييب به الا يستباح الدستور « في اقدس ما كفل وصالن وهى حرية الفكر » ، ونددت بمحاكمة هيئة تصطبغ بالصبغة الدينية لعالم بسبب فكره . وكان ممن وقع العريضة احمد حافظ عوض « كوكب الشرق الوفدية » ، عباس العقاد « البلاغ الوفدية » ، ومحمد صبرى أبو علم من رجال الوفد ، ومحمود عزمى « السياسة » ومنصور فهمى . وكذلك احمد شفيق وصالح جودت المحامى ، من أعضاء الرابطة الشرقية ، وقد ترتب على تقديم العريضة ان استقال من الرابطة الشيخان محمد بخيت ويوسف الدجوى احتجاجا . ثم كتب احمد حافظ عوض يقول ان الهيئة التى حاكمته قد انزلته منزلة المصلح الاسلامى ، وأيا كان الراى فى حكمها ورايها فقد اخطأت فى تصرفها (٧٨) . وأشار الى وجوب أن تتأزر الأحزاب دفاعا عن الدستور . وكتب حسن نافع الوفدى يهنئ على عبد الرازق « بما استهدفتم له من بسالة وبطولة .. وسلاما على الدستور فى سجنه » (٧٩) . وكتب العقاد ينبه الى ان الخلاف بين الشرق والغرب خلاف مصالح وليس خلافا دينيا ، وان المسألة وطنية فى الأساس وليست مسألة دينية ، وان الدين اتخذ أحيانا شعارا للمصالح ، ولكنه ييقين ليس هو الدافع أو المحرك فى هذا الشأن (٨٠) .

ولم ينس الوفد فى هذا الموقف أن يفعل الأحرار الدستوريين ، منها اياهم الى أنه كان من الممكن استغلال الكتاب فى توريط مؤلفه والأحرار وكشف عدم ولائهم للتمصر ، اذ الكتاب ينتقد الخلافة « من الوجهة الملكية المحضة » ، واذ يبدو منه مقت للملكية يبلغ من الحدة مبلغ السعى لهدم فكرة الخلافة . وكان من الممكن أن يستغل الكتاب فى ذلك كما كان ينتظر ان يفعل الأحرار لو كان الشيخ عبد الرازق وفديا . ولكن القضية تتعلق بحرية الراى التى يقف الوفد فيها موقفا مبدئيا (٨١) . وكانت مثل هذه الاشارات مما يساهم فى تصعيد الصراع بين الأحرار والملك ، ويشير الى الأحرار بالتهمة التى رفعوها هم ضد الوفد منذ شهور قليلة ، وهى تهمة عدم الولاء للملك .

والذى يلاحظ ، كما سبقت الإشارة ، ان الكتاب يقف على محورين ، الخلافة وما يمسه من تراث يرتبط بالفكر الدينى ، والملك وما يمسه من مبادئ الشرعية والدستورية . وكان الملك يرئد أن يستتر وراء الدين تقوية

لحكمه الديني ويثير موضوع الخلافة ضد الأحرار وغيرهم على أساس كونه دينيا . . وكان الوفد على العكس يترك هذا المجال برمته ويكشف الجانب الديني في دعوى الخلافة من خلال المواقف العملية المحددة (تشكيل اللجان أو اجراء المحاكمة) ، كما يكشف الجانب الديني في كتاب « الاسلام وأصول الحكم » الذي يستتر وراء الدين كذلك ، وهو موقف المعارضة للملك ، ويحاول بذلك ان يورط الأحرار او يضبطهم في موقف الخروج على العرش ، وليحاول نقل المسألة كلها من مجال الدين الى ميدان السياسة ومبادئ الدستور ، ولي مواقف القوى المختلفة ازاء هذه القضايا ، ويقف مدافعا عن المؤلف من جهة الحريات . اما الاحرار فقد واجهوا سلاح الوفد ضدهم « تهمة الخروج على العرش » بأن يرسل الشيخ - عبد الرازق الى صحيفة الكوكب يقول انه لا شأن له بالسياسة وهو بعيد عن ميدانها ، وكتابه يتعلق بالناحية العلمية وحدها « اي الجانب الديني والأبحاث المتصلة به » (٨٢) . ولكنهم في مواجهة دعاوى الملك ورجاله ضدهم يثرون في صحيفتهم الامر من الناحية الدستورية والسياسية . واذا كان الشيخ عبد الرازق قد قصد الفصل بين الدين والدولة « السياسية » ، فقد شغل الاحرار سلاح السياسة لرفع بردة الدين عن كاهل الملك ، واستمسكوا بالجدل الديني لتفطية ما يريد الوفد كشفه من اهدافهم السياسية .

اتتلاف الوفد والأحرار :

عظم الصدع بين الملك والاحرار منذ اخراجهم من الوزارة . ولكن استمر هجوم الوفد عليهم حينما ، هجوم يتخذ شكل الزجر الشديد جلبا لهم لا طردا ، حتى يأتوا اليه ضعفاء ، وقد وضح شيء من ذلك فيما سبقت الإشارة اليه ، وكان استقبال الوفدين لاجراج عبد العزيز فهمي بعبارات مثل « آساء دخولا وآساء خروجا . . وهكذا يفعل السفهاء » . وان الاحرار ماتوا كفارا بالدستور اذا اخرجوا من الوزارة بعد انتهاكه (٨٣) . واضطر هذا الموقف الاحرار الى الزهم بأن الوفد يتقرب من الاتحاديين . ولكن الوفد استمر في تركيز الهجوم على الاتحاديين ووزرائهم ، ولم يبد في الاتفاق ان ثمة تقاربا من هذا النوع ، وكانت الوزارة تعد قانونا جديدا للانتخاب يحاصر فرص الكسب على الوفدين (٨٤) . ولم يخل الامر من اشتباكات بين الوفدين والبوليس تسيل فيها الدماء على باب النادي السعدي ، كما حدث عندما حاولت الحكومة تنفيذ منع احتفال الوفد بعيد الجهاد في ١٣ نوفمبر .

على انه من وجهة ثانية ، كان ثمة ادراك بما يتهدد الوفد والدستور والحريات نتيجة أستفحال نفوذ السراي . ومنذ يولييه ١٩٢٥ بدأ الوفد رغم هجومه على الاحرار يرفع شعار « عند الخطر تلتئم الصفوف » ويصحب

هذا الشعار بالهجوم على الأحرار مع « مواربة » الباب للائتلاف معهم . فمن أراد من الوفديين ان يلتمس عدرا للأحرار قال انهم « آلات مغلولة » ثم طالب بالتضامن والعودة الى روح اواخر ١٩١٨ اى قبل انشقاق الأحرار عن الوفد . وتكرر رفع هذا الشعار فى مواجهة قانون تشديد العقوبات على الجرائم الصحفية وجرائم الراى . واستمر اياما متتالية حتى صار اشبه بالباب الثابت فى الصحف . وكان « للسياسة » مقال طالبت فيه بتنفيذ أحكام الدستور رجب به الوفديون (٨٥) . واستمر هذا الوضع هجوما وجلبا بعد خروج الأحرار من وزارة زبور الملكية .

وجاءت نقطة التحول فى خطاب عبد العزيز فهمى فى ٢٠ اكتوبر . الذى أعلن فيه خطاه فى الاشتراك فى الحكم مع زبور ، ودعا لوجوب التمسك بالدستور (٨٦) . فكف الوفد عن الهجوم عليهم . ثم جاء اقتراح امين الرافعى بعقد البرلمان المطول فى موعد انعقاده الدستوري فى اواخر نوفمبر لبطلان حله دستوريا . وجرى التعبئة المشتركة من الوفد والأحرار والحزب الوطنى لهذا الأمر ، وانعقد البرلمان فعلا فى فندق الكونتنتال فى ٢١ نوفمبر معلنا عدم الثقة بالحكومة . فكان لطة شديدة وجهت للملك . وكان اللورد لويد المندوب السامى الجديد قد حضر الى مصر ، وتدخل للحد من نفوذ الملك المتزايد تسكيما للأوضاع التى أفسدها شيق الملك للانفراد بالسلطة : فأخرج حسن نشأت من الديوان الملكى بعد ذهاب لويد للرأى يومى ٨ ، ٩ ديسمبر (٨٧) . ثم حدث الائتلاف بين الوفد والأحرار والحزب الوطنى ، انقذا للدستور كما ذكر سعد زغلول بالحفل الذى اقامه للمؤتلفين فى ١١ ديسمبر . واستمر الائتلاف حتى اضطرت وزارة زبور للاستقالة مع اجراء الانتخابات فى مايو ١٩٢٦ . وانتصر المؤتلفون فى الانتخابات وشكل عدلى يكن الوزارة ورأس سعد مجس النواب . وكل ذلك يتم حصرا لسلطة الملك وتقليصا ، باعتبار ان الائتلاف « خير الوسائل التى تستطيع امة مهتدة بالميل الاستبدادية فى الداخل والاعتداء الاستعماري من الخارج ان تحفظ بها النظام النيابى .. (٨٧) » .

عودة الملك للخلافة :

عندما ظهر ان نفوذ الملك يتقلص بهجوم الوفد عليه ومعاداة الأحرار له ، وحذر الانجليز من سياسته الطائشة التى قلبت الأحرار ضده وهدمت التوازن القائم ، عندما ظهر ذلك بدا الملك يركز من جديد على مسألة الخلافة ومؤتمرها ليكسب بها ما يعوض ضعفه ، ولكن هذا الضعف نفسه كان من أهم أسباب فشله فى هذه المسألة أيضا . لأن أعداء الاستبداد المجرد من الغطاء المعنوى لن يقبلوا استبدادا مستترا بهذا الغطاء . وقد جاء الهجوم

على مسعى الملك في ميدان السياسة من الوفد والأحرار ، وفي ميدان الدين من بعض رجال الأزهر وجماعة الشيخ أبي العزائم والجماعات الإسلامية خارج مصر .

ففى ٣ فبراير ١٩٢٦ عقدت «الهيئة العلمية الدينية الإسلامية الكبرى» اجتماعا قررت فيه عقد مؤتمر الخلافة فى ١٣ مايو ، واصطحب تحديد الموعد ببيان برنامج عمل المؤتمر ، وهو النظر فى مسألة الخلافة ومن يصح أن تسند اليه ، واهاب بالشعوب التى تغار على دينها أن تختار ممثليها لحضوره (٨٨). وصرح شيخ الأزهر بأن المؤتمر دينى لا دخل للسياسة فيه ، وأنه سيبحث فى مدى وجوب الخلافة ثم فيمن يكون خليفة ، وكذلك اتجه حديث الشيخين محمد بخيت وحسين والى تحديد المهمة للمؤتمر (٨٩) . وكان ثلاثتهم انشط العناصر فى هذه الدعوة .

اصطحبت الدعوة بحملة تعبئة كبيرة للمؤتمر ، تنبه الى تأثير الخلافة فى الحياة للمسلمين ومنزلتها منذ كانت ايام الصحابة ، والى ما يلحق كرامة لمسلمين من الاهانة بالغائتها وما يكسبون من شباب من أحيائها (٩٠) . وكان الملك حريضا ان يعقد المؤتمر قبل انتخابات مجلس النواب ، حتى يواجه تنصار اعدائه المتوقع بقوة المؤتمر الإسلامى العام وأمله فى الخلافة (٩١) . كشف مع هذه الحملة ايضا عما يعتبر مذهبيا سياسيا متكاملا يصاغ به نظام الحكم أن استقرت الخلافة لملك مصر . وهو مذهب يناقض أساس دستور ١٩٢٣ . كتب مراسل الدبلى نيوز لصحيفته (٩٢) ، يقول ان الملك لامج الى الخلافة ، وان كبار رجال الدين هم موظفون لا يشك فى علاقتهم لحكومة . ثم قال : هناك تيار قوى فى العالم الإسلامى لاعادة الخلافة مع مديها تعديلا جوهريا طبقا للأراء العصرية الحديثة ، وهو أن تكون الخلافة هيئة نيابية تقوم بوظيفتها بواسطة مجلس دائم يمثل العالم الإسلامى ، ويكون خليفه هو رئيس المجلس . فرد الشيخ محمد فراج المنيأوى (رئيس جمعية ناسن العلماء والداعية النشيط للمؤتمر منذ ١٩٢٥ وسكرتير شيخ الأزهر) نول « ما وضع الخلافة فى هيئة نيابية تعمل بواسطة مجلس دائم تحت باسة خليفة ضرورى لا يملك من معنى الخلافة الا اسمها ، فهو نظام أوروبى ييب على الإسلام تؤيده الحكومات الجمهورية أو الشعوب الصالحة للحكم جمهورى ، وينكره التاريخ الإسلامى من عهد خلافة الخلفاء الراشدين الى لد الدولة العثمانية ، ولأنه نظام أقرب شيها بالنظام الاوروبى الذى أعطته ئيسة الكاثوليكية أو التعاليم المسيحية الى البابا .. » . ثم حدد تصويره ، النظام السياسى للخلافة بقوله « يجب أن يملك الخليفة جميع حقوقه نرعية باعتباره نائبا من صاحب الشريعة فى حراسة الدين وسياسة الدنيا ، جب أن يكون مقيدا بالشورى فيما لم يرد فيه نص من كتاب أو سنة ، سشهر العالم الإسلامى بواسطة مجلس عرش الخلافة (٩٣) » . فالنظام

المقترح باسم الدين هو حكم الفرد الواحد مع وجود مجلس استشارى من العالم الاسلامى ، وهو ذات النظر الذى اوضحه الشيخ بخيت فى كتابه .

وفى مواجهة هذا الاتجاه ، كانت الحساسيات السياسية بين الوفد والاحرار قد زالت بالائتلاف . فتكاتفوا فى طعن حركة الملك ودعواه . واستنكروا جميعا عقد المؤتمر منبهين الى حرج موقف مصر اذا اختير ملكها خليفة للمسلمين . واذا كانت الخلافة دينية مدنية تؤيدها القوة والسلطة ؛ فهل ستكون مصر مسئولة عن مسائل الدفاع عن الأمم الأخرى ، وهل تصبح الخلافة فى مصر كقناة السويس فيها مصدرا آخر لطمع الدول الكبرى فيها واستمساك الانجليز بها ، وهل فى ذلك ما يؤلب الدول انسيحية على مصر ، ثم ما هو اثر الخلافة فى الحقوق الدستورية التى ظفرت بها الأمة ، واذا كان الدين يخلى الخليفة من التبعية فكيف يكون حاكما بغير تبعة ولا مسئولية . وذكرت « البلاغ » انه اذا كانت الخلافة تثير كل هذه المسائل ، فكيف ينص رجال الأزهر أن من حقهم وحدهم الفصل فيها جميعا ، هم ومن يدعونهم من « شعوب الأمم الأجنبية » (٩٤) .

ومن جهة أخرى ، اذا كانت مسألة الخلافة سياسية وليست شرعية فقط ، فالواجب أن يترك علماء الدين هذا الأمر لرجال السياسة . واختيار ملك خليفة يثير مشاكل يتعدى معها على الخليفة أن يقوم بواجباته الشرعية ، ويتعرض معها الدستور للخطر وعلاقات مصر الخارجية للاضطراب ، واذا لم يختار ملك مصر خليفة فان ذلك يمس كرامة الدولة المصرية . وترشيح الملك للخلافة لا يكفى فيه موقف رجال الدين ، انما يقتضى موافقة البرلمان المصرى طبقا للمادة ٤٧ من الدستور . وقالت السياسة « ربما كانت مصلحة مصر السياسية ومصلحة ملكها الا تثار مناقشة برلمانية فى مثل هذا الموضوع .. » وذكرت أن قيام العلماء بالدعوة لهذا المؤتمر واختيار الخليفة معناه « قيام سلطة الى جانب الحكومة قد ترى غير رأى الحكومة .. » ووجود السلطين يثير الفوضى والتضارب . كما بررت « السياسة » دعوتها الى المؤتمر فى ١٩٢٤ بأن الحكم وقتها كان فى يد حكومة نيابية ، اما الآن فان الظروف قد تغيرت (٩٥) . وقد ذكرت الدبلى نيوز أن حركة عنيفة تقوم فى مصر خوفا من احتمال أن تسند الخلافة للملك فؤاد (٩٦) .

رجال الدين والخلافة :

انبعث الهجوم على مسعى الملك ايضا ، من داخل الأزهر ومن بين رجال الدين . وقد عرف أن أربعين من علماء الأزهر وقعوا عريضة ذكروا فيها أن مصر لا تصلح فى الوقت الحاضر دأرا للخلافة (٩٧) . وهى لا تزال محتلة

بدولة أجنبية . والحكم فيها لا يزال بأيدي غير ابنائها ، وحكومتها اباحت المحرمات من خمر وبغاء وميسر قانونا (١٨) . واهتم الملك بهذه الدعوة لقيامها من الازهر ، ودار التحقيق فى سرية مع الموقعين على العريضة . ثم علمت الحكومة على اسطناع عريضة مضادة دارت تضغط على الشيوخ المذكورين للتوقيع عليها (١٩) . ويذكر الدكتور محمد حسين ان تكتم الحكومة لخبر هذه العريضة كما يدل التكذيب الرسمى الذى نشر فى الصحف عنها ، كان حرصا من الحكومة الا يذيع الامر فيشجع الآخرين على المعارضة ، ولكن هذا التكتم لم ينف شيئا عن اتساع نطاق هذه المعارضة (١٠٠) .

وقد كان الشيخ محمد ماضى أبو العزائم ، شيخا للطريقة العزائمية وشخصية دينية معروفة ، وصاحب قلم يدور فى كثير من الصحف عن مسائل الدين والأخلاق . وكان يتميز طول حياته بحس سياسى واضح واهتمام بقضايا السياسة كبير، عرفت له مواقف وكتابات عن حقوق الأمة والاستقلال والجلء عن وادى النيل (١٠١) . وهو من الجيل الذى تفتح مع الثلث الأخير من القرن الماضى ومع الاحتلال البريطانى ، وله « دعاء الغوث » وهو يدل على ذوق سياسى طريف « اللهم باسمك العظيم الأعظم ، وبجاء المصطفى صلى الله عليه وسلم ، وباسم اسمائك الحسنى ما علمنا منها وما لم نعلم ، ان تعجل بالانتقام ممن ظلم ، وأن توقع الظالمين فى الظالمين والكافرين فى الكافرين ، وأن يخرج المسلمون من بينهم سالفين غانمين يا رب العالمين » . وهو يعكس فى منطقته نفسية نهايات القرن الماضى فى مصر . عندما لم يكن المصريون استشعروا قوتهم الذاتية بعد ، فأنحصر رجاء المظلوم لا فى أن يقوى بنفسه ، ولكن فى أن يفلت فى القهر بتضارب الأقوياء . وهو نظر تكمن فيه فكرة الاستفادة من صراعات القوى الكبرى .

وما أن الفيت الخلافة فى ١٩٢٤ ، حتى بادر الشيخ بالحديث فى هذا الأمر ، فقال ان الحكومة الوطنية القائمة منشغلة فى طلب الاستقلال التام ، ولا ينبغى صرفها عن هذا المطلب لآخر ولا أن يسمح باستغلال العدو الفرصة ليقهر النواب الجدد ، ثم طالب أن تذهب بعثة الى انقرة تستكشف الحقائق ، وأعلن عن مؤتمر اسلامى يعقد بمنزله يوم ٢٠ مارس ١٩٢٤ (١٠٢) .

كانت وجهة نظر أبى العزائم أن مصر لا تصلح للخلافة لقيام الاحتلال والنفوذ الأجنبى بها . وانه يجب العمل على ابقاء الخلافة فى تركيا وتقويتها، فإذا لم يمكن ابقاؤها هناك ، وجب انتخاب خليفة من دولة اسلامية لا تخضع للاحتلال ولا للنفوذ الأجنبى . وانه يجب ابعاد الملك فؤاد عن هذا الأمر . ويعتبر عبد المجيد لا يزال خليفة حتى يختار غيره . وكان هذا أيضا رأى جماعة الخلافة بالهند بزعماء محمد وشوكت على ، فالتقى أبى العزائم معهما فى العمل ، وصاغ هذا الموقف دعوتهم بطابع معاد للانجليز (١٠٣) .

وكان الأمير خالد حفيد عبد القادر الجزائري مقيما بالاسكندرية وعلى اتصال وثيق بأبي العزائم (١٠٤) . وقد كتب يقول انه يود بقاء البيعة لعبد المجيد جمعا لثقات المسلمين ولما يتصف به من مكارم الاخلاق ، فاذا كانت ارادة تركيا قد نفذت بخلعه ، واذا كان كثير من الملوك طامعين في الخلافة رغم كونهم واقعين تحت السيطرة الاجنبية ، واذا كانت فكرة عقد المؤتمر لاحتاج الى وقت طويل ولا يؤمن نجاحها ، فيجب التسارعة في حسم مسألة الخلافة ببيعة الملك الاسلامي الوحيد الجامع لشروط الخلافة وهو الملك أمان الله ملك الافغان . واطردت كتاباته مؤيدا فكرته هذه ، وقال ان الاجانب سيسيطرون على مصر وفلسطين والهند وشمال افريقيا وجزيرة العرب وسوريا ولا يبقى الا افغانستان (١٠٥) .

انعقد مؤتمر أبي العزائم في موعده ، وأسفر عن تشكيلات اوضحت نوعا من علاقاته السياسية ، وعن قرارات اوضحت اهدافه . اما التشكيلات فاهمها انتخاب لجنة تنفيذية تدعو لمؤتمر اسلامي عام انتخب أبو العزائم رئيسا لها وعلى فهمي كامل نائبا للرئيس ، وهو شقيق مصطفى كامل واحد اقرباء الحزب الوطنى ، مع ترشيح الأمير عمر طوسون لرئاسة اللجنة العامة . والمعروف ان كان للامير عمر طوسون في هذه الفترة علاقة بالحزب الوطنى . اما عن اهداف المؤتمر فهي تكوين مؤتمر اسلامي عام ، وتكوين لجان فرعية في انحاء البلاد المصرية للدعوة للمؤتمر . وقد اجتمعت اللجنة التحضير له في ٢٣ مارس ، وقررت تأليف اللجان والاتصال بالهيئات الاسلامية في الخارج وعقد الاجتماعات الدورية . وتقرر انه بعد ان تتم اللجنة العليا عملها بدعوة المؤتمر فانها «لا تحل ولا تنتهى مهمتها بانتهاء العمل بل تستمر في وادى النيل باسم جماعة الخلافة الاسلامية ..» . ثم وضع قانون للجماعة يتضمن مبادئ كثيرة منها الطاعة التامة للخليفة والدفاع عن النظام الشورى ونشر الفضائل .. الخ ، مع مجادلة غير المسلمين بالتى هى احسن واحترام حرية الابدان . كما نص قانون الجماعة على شروط عضويتها وواجبات الرئيس الذى لا يتغير مدة حياته الا اذا استقال او اقالته الاغلبية ، ونص على المستويات التنظيمية للجماعة ، وهى الجمعية العمومية التى تتكون بالانتخاب وتجتمع دوريا ، واللجنة التحضيرية واللجنة الشرعية ولجنة السكرتارية وامانة الصندوق . واللجان الفرعية التى تؤلف في المدن والقرى ، ولكل منها رئيس ووكيل وسكرتير وامين صندوق ، وان يكون للجماعة صف .. الخ (١٠٦) .

وعلى الفور نشطت الجماعة في تكوين اللجان مبتدئة باحياء القاهرة (١٠٧) . وحرص أبو العزائم ان يبتعد عن اثاره حذر الوفد منه ، واكد انه لولا انشغال الحكومة بشئون التحرير لكانت هى الاولى للدعوة للمؤتمر . فلما سئل عن رايه في الحالة الحاضرة قال مؤيدا للحكومة «بصفتى مصرياً ابراني والحمد لله في مجتمع كنت اتمنى ان أعيش فيه منذ اكثر من أربعين

سنة ١٠٨٠ . ثم طالب الازهر ان يكون لجنة فرعية تنضم اليه بدل ان يشكل هيئة اخرى لدعوة المؤتمر (١٠٩) .

والحاصل انه بعد ظهور « الهيئة العلمية . . » بدا لدى كثير من اقسام الراى العام ، التركيز على هذه الحركة الرسمية باعتبارها الاصل الذى ينضم اليه غيره . (١١٠) . ووجه ابو العزائم بهجوم رجال الملك عليه ناظرين الى حركته كحركة مناوئة لمساعى فؤاد (١١١) . وبالنسبة للوفد فقد اثار حذره ان جماعة ابي العزائم اوجدت تنظيما ذا مستويات واجتماعات دورية واشتراكات يجمعها من اعضائه فضلا عن التبرعات ، وهو يتكون على اتصال بالحزب الوطنى وبالامير عمر طوسون المناوئين للوفد ، ويعلم ان من مبادئه الطاعة التامة للخليفة والا يكون الخليفة مصريا مما يوزع ولاء المصريين . وقالت كوكب الشرق ان هذه الدعوة تشيع البلبلة وتثير الشبهة ، ونشرت ابلاغ للشيخ المنيأوى ان الحركة العزائمية اصبحت عرضة لتلاعب الاحزاب فى مناوئة العرش والحكومة الحاضرة ، وان الشيخ يكثر من التردد على نوادى بعض الاحزاب ، وان خالد الحسينى رئيس لجنة الاسكندرية يخدم اغراضا اجنبية ، على علم من ابي العزائم (١١٢) .

وبعد سقوط حكومة الوفد وتولى زيور الحكم ، ومع اشتداد رغبة الملك فى الخلافة زاد تعرض الادارة للجان العزائمية ، وكانت صحافة الملك تستعدى عليها السلطة ، وجرى القبض على بعض اعضاء اللجان فى الاقاليم ومصادرة محاضر الجلسات ومجلة «المدينة المنورة» ، مع تفتيش دار ابي العزائم ومنعه من السفر للحج . (١١٣) على ان عمر طوسون وقف من البداية مع الجامعة يدعمها ويدافع عن دعوتها (١١٤) .

واذا كانت الحركة لم تفز الى شىء ذى بال ، الا اشتراكها فى المؤتمر الاسلامى الذى انعقد بمكة فى ٩ يونية ١٩٢٦ وصرفه الملك ابن سعود عن النظر فى مسألة الخلافة اصلا ، فان الحركة قد ساهمت فى اضعاف حركة الملك ، اذ كانت حركة مناوئة له تولدت داخل فكرة الخلافة ، وقد عارضته بشدة وافسدت عليه بعض سعيه وافسدت على دعوى ان رجال الدين يناصرونه .

وينضاف الى المساهمة فى اضعاف حركة الملك ، مواقف الدول الاسلامية وشعوبها التى عارضت فؤاد . واجتمعت المعارضة على فؤاد من اتجاهات ثلاثة : اتجاه ملوك الدول الاسلامية الطامعين فى الخلافة كالمملك حسين الهاشمى الذى تأثرت بموقفه الهيئات الدينية الرسمية فى شرق الاردن والعراق ، وكملك الافغان ، وكذلك الملوك غير الطامعين فيها ولكنهم يعارضون اسناد الخلافة لاحد ما كالمملك ابن سعود بالحجاز وامام اليمن . واتجاه البلاد الواقعة تحت الاستعمار غير البريطانى كاليهيات الرسمية التى تأثرت

بموقف الاستعمار الفرنسى ، واتجاه الشعوب الاسلامية وهيئاتها غير الرسمية المتصلة بالحركة الوطنية والذين عارضوا قيام الخلافة واسنادها للملك يخضع للانجليز ، كلجنة العلماء ولجنة الخلافة المركزية بالهند وبعض هيئات سوريا . اما فارس (ايران) فقد استمسكت بكونها بلدا شيعيا لاشان لها بالامر . واما تركيا فقد الفت الخلافة ولايعقل ان تلتفى الخلافة من عندها وتؤيدها في بلد آخر .

مؤتمر الخلافة :

حوصرت دعوة الخلافة على المستويات المختلفة ، سياسيا ودينيا . داخليا وخارجيا ، وظهر خلال الاشهر الثلاثة بين تحديد موعد المؤتمر وانعقاده ، ان الامر تحيطه عوامل الفشل ، وادى هذا برجال الملك ان يفكروا في التراجع الهادى . فتنصلوا اولاً من ان ثمة رغبة لفؤاد في الخلافة (١١٥) . ثم أعادوا صياغة برنامج المؤتمر على نحو يجنبهم الهجوم . ذكرت «الاتحاد» ان التراجع عن عقد المؤتمر مستحيل بعد ان اقترب مواعده ، وازاء ذلك فلا مانع من ان يقتصر على دراسة مسألة الخلافة وأن يكون بمثابة تمهيد لاجتماع آخر يعقد في موعد آخر وفى بلاد غير مصر لاختبار الخليفة (١١٦) ، واجتمع مجلس ادارة المؤتمر برئاسة شيخ الازهر في ٢٥ ابريل لوضع لائحة المؤتمر وتحديد برنامج ، وحصر البرنامج في ست مواد ليس فيها اختيار الخليفة ، وهى ، بحث حقيقة الخلافة وشروط الخليفة ، ومدى وجوب الخلافة ، وبم تنعقد ، وهل يمكن ايجاد الخلافة المنجّمة للشروط ، واذا لم يمكن فما هو الحل ، واذا امكن فما يجب ان يتخذ لنصب الخليفة . وقد ادى هذا التراجع الى احتدام الخلاف داخل مجلس الادارة ، اذ عارض الشيخ محمد شاكر بحدّة عدول المجلس عن البند ١٤ من بيان ١٩٢٤ الخاص باختيار الخليفة (١١٧) .

انعقد المؤتمر في ١٢ مايو برئاسة شيخ الازهر ، وحضره نحو ٢٥ مندوباً . منهم مفتى الموصل وحيفا والقدس ومحام شرعى من عكا ومفتى بولندا واثنان من جاوه وواحد من الهند وواحد من الترنسفال . وحضره من مصر ستة أعضاء أربعة منهم فقط كانوا من بين الاثنين وعشرين عضواً بمجلس ١٩٢٤ . وكان انعقاده بشارع نور الظلام في حراسة جمع من طلبة الازهر ورجال البوليس لئلا يدخل المؤتمر الا ذوو البطاقات . وقرضت السرية على اعماله . وما ان انتهت مراسيم الافتتاح وخطبة شيخ الازهر الذى دعا لعودة الخلافة تجميعاً للمسلمين ، حتى ظهرت الخلافات على الفور بين الجمعيتين . فاستنكر بعض الاعضاء سرية الجلسات ومنع الصحفيين من شهوده ، وزاد هذا الاستنكار لما لوحظ ان مندوب صحيفة «المقطم» ذات البول الانجليزية يحضر وحده الجلسات ، ويتكرر اتصال سكرتير المؤتمر الشيخ والى به . ثم اختلفوا

حول طريقة اختيار وكيل المؤتمر اذ رأى البعض وجوب انتخابه اكتفاء بتعيين الرئيس . ثم ثار كثيرون لما لاحظوه من ان كلماتهم لاتدون كاملة بمضابط الجلسات ، وتبدلت في هذا الشأن اقوال عنيفة . وطالب الاعضاء العرب ان يرسل المؤتمر احتجاجا على مذابح الفرنسيين في دمشق فعارضهم الاعضاء المصريون . يحكى الشيخ الظواهري «كان انعقادا مشوها مبتورا ..» وان شيخ الازهر لما خشي على مقام مصر من لهجة الوفود دعم الوفد المصرى بأعضاء جدد من ذوى السياسة والكياسة منهم الظواهري وأحمد تيمور ووحيد الايوبى (١١٨) .

اما عن أعمال المؤتمر (١١٩) ، فقد كون يجلسه الثانية لجنيتين ، تبحث كل منهما مواد ثلاثة من مواد البرنامج الست وأعدت كل منها تقريرا . فأكدت اللجنة الاولى تعريف الخلافة بأنها رئاسة للدين والدنيا لاتنفصلان . وأن شروط الخليفة هى البلوغ والعقل والحرية والذكورة وسلامة السمع والبصر والنطق ، مع القدرة على اقامة الحدود وتنفيذ الاحكام وحماية بيعة المسلمين ، وان يكون ذا رأى وبصر بتدبير مصالح المسلمين ، وذكرت أن شرط القرشية (اى ان يكون الخليفة من قرشي) فيه قولان أحدهما انها لاتشترط ، وقال الشيخ بخيت وحتى ولو اشترط فانه يتعذر توافرها الآن مع استيفاء الشروط الاخرى ، وذكرت أن الخلافة تنعقد باستخلاف الامام السابق أو بيعة أهل الحل والعقد او بالتغلب والقهر من مسلم تتحقق فيه الشروط . وذكر مندوب الهند أن الخلافة خلافة اقوام لا خلافة فرد وطالب بارجاء البت في المسألة .

اما اللجنة الثانية فقد انتهى بحثها الى ماينفى قيام المؤتمر ، اذ ذكرت أن مركز الخلافة «لايمكن البت فيه الآن» . وذكرت ما مفاده استحالة قيام الخلافة بعد نشوء الحكومات الوطنية ، وانه لو فرض وتوافر الاستقلال للشعوب الاسلامية وعدم تبعية حكوماتهم لغيرهم ، فان «أهم الشروط في الخليفة ان يكون له من النفوذ مايستطيع معه تنفيذ أحكامه وأوامره وأن يدافع عن بيضة الاسلام وحوزة المسلمين طبق أحكام الدين ، هل من الممكن الآن قيام الخلافة الاسلامية على هذا النحو ..» . وذكرت أن الخلافة قامت في صدر الاسلام لما كان للمسلمين من وحدة الكلمة «أما وقد تنافر عقد هذا الاجتماع واصبحت ممالك وامما متفرقة بعضها من بعض في حكوماتها واداراتها وسياستها ، وكثير من بنيتها تملكه نزعة قومية تأبى على أحدهم أن يكون تابعا للآخر ..» ثم قالت «اذا فرض واقيم خليفة عام للمسلمين فلايكون له النفوذ الشرعى المطلوب ، ولاتكون الخلافة التى يتصف بها خلافة شرعية بمعناها الحقيقى ، بل تصبح وهمية ليس لها من النفوذ قليل ولا كثير ..» وبهذا كان مفاد رأى اللجنة انه بعد نشأة القوميات في العالم الاسلامى لم تعد ثمة امكانية لقيام الخلافة ، وأن مايقام متخذ اسم الخلافة في هذه الظروف هو

أمر وهمي ليس له من حقيقتها شيء . وهو حكم من اللجنة بانتهاء دورها التاريخي مادامت التوميات ظهرت .

انتهى المؤتمر بالجلسة الرابعة ، اذ لوحظ ان الأمر بلغ مبلغ الخلاف بين المجتمعين ، فقام وحيد الايوبى يقترح «حل المؤتمر العام على ان يضرب المجلس أجل انعقاده بعد » . فووفق على رايه بالاجماع ، ويبدو ان كان هذا هو الاجماع الوحيد الذى انعقد فى المؤتمر . وقام الشيخ الظواهري بمرر ذلك تجنباً للفشل الصريح بقوله ان المؤتمر غير قادر بتشكيله الضيق هذا على اجراء البيعة وانه ينبغي تفادى الخلاف . ثم غلبه على امره واقع فشل المؤتمر فقال ناعياً «أرى من العسر على وعلى اخوانى والاسف يملأ قلبى والحزن الشديد يشملنى ان نعلن أننا اجتمعنا لنقول ان المسلمين قد فقدوا كل حول وقوة . ولنقول ان المسلمين أصبحوا متفرقين فى الأرض طوائف يستحيل اجتماعها . . وإذا كنا لسنا أهلاً لأن نبت فى مسألة الخلافة فكيف تكون أهلاً لأن نبت فى اء المسلمين قد فقدوا كل حول وقوة ..» (١٢٠) .

وهكذا وصل المؤتمر الى تقيض ماكان يسعى اليه ، وبدلاً من ان يسجل وجوب الخلافة سجل بعمله العكس . وكان نص القرار الختامى للمؤتمر محاولة لحفظ الشكل وأن الخلافة ممكنة ، ويحيل فى ذلك الى اجتماع ينعقد فى مكان غير مصر لم يحصل ، والى زمان لم يحل بعد ذلك ، لانه كان مضى من قبل حسبما صرحت اللجنة الثانية من لجان المؤتمر . وابلغت قرارات مؤتمر القاهرة لمؤتمر مكة الذى اسقط فكرة الخلافة كلها من برنامجه . وكانت العقدة كلها ان من دعا للخلافة من الملوك ، انما دعا اليها كنظام للحكم يدعم به سلطته الفردية ، وليست كتجميع للمسلمين ضد الاستعمار ، ولو كان نظر المؤتمر للخلافة من هذه الزاوية الاخيرة لما اعياه النصح بتلمس شكل ما لتجميع الدول او الشعوب فى شكل تنظيمى ما كمصبة للامم او جامعة للدول ، ولكن كان خليقاً به حينئذ ان يفقد وظيفته «الملكية» .

المراجع

- (١) The Caliphate, Sir Thomas Arnold pp. 89, 98.
- (٢) (٣٠٢) د: محمد حداد. من الاتجاهات الوطنية في الأدب المصري . الجزء الثاني ص ٢١ - ٢٧ .
- (٥) صحيفة الأهرام ، مقالات من ٤ - ٢٠ مارس ١٩٢٤ .
- (٦) صحيفة النظام ٦ ، ٩ مارس ١٩٢٤ ، صحيفة البلاغ مقالات بأعداد النصف الأول من مارس ١٩٢٤ .
- (٧) الأهرام ٦ مارس ١٩٢٤ والأعداد التالية .
- (٨) صحيفة السياسة ٥ مارس ١٩٢٤ .
- (٩) الأهرام ٦ مارس ١٩٢٤ .
- (١٠) الأهرام ، النظام ١٠ مارس ١٩٢٤ والأعداد التالية .
- (١١) نشر علماء التخصص بالأزهر بياناً هاجموا فيه نداءات « الخونة المفاوقين » الذين ينادون ببيعة الملك حسين بن علي صنيعة الإنجليز (د: محمد حسين المرجع السابق ص ٣٧-٢٩)
- (١٢) الأهرام ٧ مارس ١٩٢٤ .
- (١٣) السياسة ٧ مارس ١٩٢٤ .
- (١٤) السياسة ١٠ ، ١٣ ، ١٧ ، ١٨ مارس ١٩٢٤ .
- (١٥) الأهرام ١٠ مارس ١٩٢٤ .
- (١٦) صحيفة مصر ٧ إبريل ١٩٢٤ .
- (١٧) الأهرام ٢١ مارس ١٩٢٤ .
- (١٨) البلاغ أعداد كثيرة مارس ١٩٢٤ .
- (١٩) د: محمد حسين ، المرجع السابق ص ٤٠ ، ٤٤ . د: محمد حسين هيكل ، مذكرات في السياسة المصرية . الجزء الأول ص ٢٣٦ .
- (٢٠) د: محمد حسين ، المرجع السابق ص ٤٠ - ٤٤ .

- (٢١) المياسة ، وغيرها من الصحف ٢١ مارس ١٩٢٤ .
- (٢٢) السياسة ، الأهرام ٢٧ مارس ١٩٢٤ ، مجلة المؤتمر الاسلامى العام للخلافة بصر ، العدد الأول . أكتوبر ١٩٢٤ .
- (٢٣) د. محمد حسين . المرجع السابق ص ٤٠ - ٤٤ . أحمد شفيق حوليات المياسة المصرية ، الحولية الأولى ص ١١٩ ، الحولية الثانية ص ١٠٦ .
- (٢٤) المياسة والأزهر ، من مذكرات شيخ الاسلام الطواغرى ص ٢٠٩ - ٢١٠ .
- (٢٥) صحيفة الحساب ٢٨ نوفمبر ١٩٢٤ . نقلا عن كتاب « الاسلام وأصول الحكم لعل عبد الوائى » دراسة ووثائق . محمد عمارة ص ٨ .
- (٢٦) السياسة ٢٢ فبراير ١٩٢٦ .
- (٢٧) الأهرام ٢١ مارس ١٩٢٤ مقال محمد قنديل الرحمانى .
- (٢٨) النظام ١٢ مارس ١٩٢٤ .
- (٢٩) الأهرام ١٩ مارس ١٩٢٤ . بقلم أحمد الصاوى محمد .
- (٣٠) المياسة ٢٦ يناير ، ٢٣ فبراير ١٩٢٦ .
- (٣١) البلاغ ٣ ، ١٤ ، ١٥ ابريل ١٩٢٤ . مقالات للشيخ محمد شاكى .
- (٣٢) البلاغ ١٧ ، ٢١ ، ٢٥ ابريل ١٩٢٤ .
- (٣٣، ٣٤) البلاغ ١٤ ، ٢١ ابريل ، ١٣ يونيه ١٩٢٤ .
- (٣٥) السياسة ١٣ مارس ١٩٢٤ .
- (٣٦) النظام ١٦ ، ١٩ مارس ١٩٢٤ ، البلاغ ١٠ مايو ١٩٢٤ .
- (٣٧) السياسة ٢١ مارس ١٩٢٤ .
- (٣٨) النظام ١٣ مارس ١٩٢٤ .
- (٣٩) الأهرام ٢٢ مارس ١٩٢٤ .
- (٤٠) البلاغ ١٧ ديسمبر ١٩٢٥ .
- (٤١) مجلة الكاتب . ثورة ١٩ والسلطة المياسية . طارق البشرى . أكتوبر ١٩٦٧ .
- (٤٢) البلاغ ١٤ ديسمبر ١٩٢٥ .
- (٤٣) د. محمد حسين . المرجع السابق ص ٤٠ - ٤٤ .
- (٤٤) البلاغ ١٤ ديسمبر ١٩٢٥ .
- (٤٥) البلاغ ١٦ ديسمبر ١٩٢٥ .
- (٤٦) البلاغ ١٧ ديسمبر ١٩٢٥ .
- (٤٧) البلاغ ١٤ ، ١٦ ديسمبر ١٩٢٥ .
- (٤٨) السياسة ٢٣ فبراير ١٩٢٦ .
- (٤٩) البلاغ ١٦ ديسمبر ١٩٢٥ .
- (٥٠) مجلة المؤتمر الاسلامى . العدد الرابع . يناير ١٩٢٥ .
- (٥١) عبد الرحمن الرافعى . فى أعقاب الثورة . الجزء الأول ص ٢٢٣ - ٢٢٤ .

- (٥٢) عبد الرحمن الرافعي . المرجع السابق ص ٢٣١ .
- (٥٣) د . محمد حسين هيكل . المرجع السابق ص ٢٢٣ .
- (٥٤) د . محمد حسين هيكل . المرجع السابق ص ٢٢٨ - ٢٢٩ ، ٢٦٠ .
- (٥٥) البلاغ أول أكتوبر ١٩٢٥ .
- (٥٦) السيامية ٥ ، ٧ ، ١٠ ، ١١ مارس ١٩٢٤ .
- (٥٧) « الاسلام وأصول الحكم لعل عبد الرازق » دراسة ووثائق . محمد عمارة . بيروت .
- (٥٨) *The Charham House Version and Other Middle Eastern Studies*, Elie Kedouri, pp. 194.
- (٥٩) محمد عمارة . المرجع السابق ص ٤٣ - ٤٥ .
- (٦٠) علي عبد الرازق . الاسلام وأصول الحكم . الطبعة الثانية . ص ١٦ ، ١٧ ، ٢٣ .
- (٦١) علي عبد الرازق . المرجع السابق ص ١٦ - ١٩ - ٢٨ ، ٣٣ .
- (٦٢) علي عبد الرازق . المرجع السابق ص ١٢ ، ٢٢ - ٢٥ ، ٢٨ ، ٣١ - ٣٣ .
- (٦٣) علي عبد الرازق . المرجع السابق ص ٤٦ ، ٤٧ ، ٦٤ .
- (٦٤) علي عبد الرازق . المرجع السابق ص ٣٥ .
- (٦٥) مجلة المؤتمر الاسلامي . العدد الثامن ١٩٢٥ .
- (٦٦) مثلاً مقالات الشيخ يوسف النجوى ، البلاغ ١٨ أكتوبر ١٩٢٥ .
- (٦٧) محمد بخيت . حقيقة الاسلام وأصول الحكم ص ٣٣ - ٣٥ .
- (٦٨) محمد بخيت . المرجع السابق ص ٤٢ ، ٤٥ ، ٤٧ ، ٩٢ ، ١٠٧ .
- (٦٩) صحيفة الاتحاد ٥ ابريل ١٩٢٦ .
- (٧٠) محمد عمارة . المرجع السابق وما أشار اليه من مقالات عن « السياسة » .
- (٧١) « صحيفة كوكب الشرق » مقالات رئيس تحريرها أحمد حافظ عوض ، أوائل يوليو ١٩٢٥ .
- (٧٢) البلاغ . أول أكتوبر ١٩٢٥ .
- (٧٣) البلاغ ٨ أكتوبر ١٩٢٥ .
- (٧٤) نشر هذا المقال في الصفحة الأولى من عدد ٨ يوليو ١٩٢٥ ، وكان رد رئيس التحرير على الصفحات الداخلية أيضا .
- كوكب الشرق ٩ ، ١٠ يوليو ١٩٢٥ .
- (٧٥) كوكب الشرق ١٣ يوليو ١٩٢٥ .
- (٧٦) كوكب الشرق ١١ يوليو ١٩٢٥ .
- (٧٧) كوكب الشرق ١٥ ، ٢٥ يوليو ١٩٢٥ .
- (٧٨) أحمد شفيق . أعمال بهد مذكوراتي ص ١٨٢ - ١٨٣ .
- (٧٩) كوكب الشرق ١٧ أغسطس ١٩٢٥ .
- (٨٠) البلاغ ١٦ نوفمبر ١٩٢٥ .
- (٨١) كوكب الشرق ٢٢ ، ٢٥ يوليو ١٩٢٥ .

- (٨٢) كوكب الشرق ٢٧ يولييه ١٩٢٥ .
- (٨٣) كوكب الشرق ٧ . ٨ سبتمبر ١٩٢٥ .
- (٨٤) البلاغ ٤ ، ٩ أكتوبر ١٩٢٥ .
- (٨٥) كوكب الشرق ١١ ، ١٥ ، ١٦ ، ٢٩ يولييه ، ١٧ أغسطس ١٩٢٥ .
- (٨٦) عبد الرحمن الرافعي . المرجع السابق ص ١٣١ .
- (٨٧) البلاغ ١٣ ديسمبر ١٩٢٥ .
- (٨٨) مجلة المؤتمر الاسلامي ٠٠ العدد التاسع ١٩٢٦ . الاتحاد ١٣ فبراير ١٩٢٦ .
- (٨٩) حديث مع مراسل كوكب الشرق ٢٤ فبراير ١٩٢٦ .
- (٩٠) الاتحاد ١٠ ، ١٧ مارس ١٩٢٦ .
- (٩١) السياسة ٢٨ فبراير ١٩٢٦ .
- (٩٢) نقلا عن الأهرام ٣٠ مارس ١٩٢٦ .
- (٩٣) الاتحاد ٥ ابريل ١٩٢٦ ، الأهرام ٢٥ ابريل ١٩٢٦ .
- (٩٤) البلاغ ٢٨ فبراير ١٩٢٦ .
- (٩٥) السياسة ٢٨ فبراير ١٩٢٦ .
- (٩٦) نقلا عن الاتحاد ٣٠ مارس ١٩٢٦ .
- (٩٧) كوكب الشرق ١٧ يناير ١٩٢٦ .
- (٩٨) كوكب الشرق ١٧ يناير ١٩٢٦ .
- (٩٩) السياسة ٢١ يناير ١٩٢٦ .
- (١٠٠) د. محمد حسين المرجع السابق ص ٤٠ - ٤٤ .
- (١٠١) تراجع مقالاته في « النظام » الأشهر الثلاثة الاولى من ١٩٢٤ ، سيما ١٤ فبراير ، ١٧ مارس . وله كتابات سابقة في اللواء والأهرام وغيرها .
- (١٠٢) النظام ١٣ مارس ١٩٢٤ .
- (١٠٣، ١٠٤) عبد المنعم محمد شقرف . الامام محمد باقر أبو الزائم ص ٢١٩ ، ٢٢٣ ، ٢٣٦ . وقد ذكر المؤلف أن خالد الحسيني مجاهد فلسطيني ، واللوائح من كتاباته بالصحف غير ذلك .
- (١٠٥) الأهرام ١٧ ، ٢٠ ، ٢٣ مارس ١٩٢٤ .
- (١٠٦) كتيب « قانون جماعة الخلافة الاسلامية بواحي النيل » . ١٩٢٤ .
- (١٠٧) النظام ٢٧ مارس ١٩٢٤ .
- (١٠٨) النظام ٢٨ مارس ١٩٢٤ .
- (١٠٩) مصر ١٧ ابريل ١٩٢٤ .
- (١١٠) النظام ٣٠ مارس ١٩٢٤ ، البلاغ ٢ ، ١٤ ابريل ، ١٥ مايو ١٩٢٤ .
- (١١١) مصر ٣٠ ابريل ، ٧ مايو ١٩٢٤ .
- (١١٢) كوكب الشرق ٢٥ يولييه ١٩٢٥ ، البلاغ ١٣ يونيه ١٩٢٤ .

- (١١٣) الاتحاد ٢١ فبراير ١٩٢٦ ، عبد المنعم شقرف - المرجع السابق ص ٢١٩ .
- (١١٤) الأهرام ١٦ ابريل ١٩٢٤ ، النظام ٢٢ ابريل ١٩٢٤ ، عبد المنعم شقرف ص ٢٢٨ .
- ٢٣٦
- (١١٥) الاتحاد ٣٠ يناير ، ٢٨ فبراير ١٩٢٦ .
- (١١٦) الاتحاد ١٨ مارس ١٩٢٦ .
- (١١٧) الأهرام ٢٧ ابريل ، ٧ ، ١٢ مايو ١٩٢٦ .
- (١١٨) السياسة والأزهر - المرجع السابق ص ٢١٥ .
- (١١٩) الاتحاد ، الأهرام الأعداد ١٣ - ٢٢ مايو ١٩٢٦ .
- (١٢٠) الاتحاد ٢٢ مايو ١٩٢٦ .

الأزهر
بين القصر والحركة الديمقراطية

الأزهر بين القصر والحركة الديمقراطية

(١)

عندما وضعت لجنة الثلاثين مشروع الدستور الذى عرف فيما بعد بدستور ١٩٢٣ ، لم تضعه حكما يتعلق بسلطات الملك على الأزهر والهيئات الدينية للمسلمين أو لغير المسلمين . ولا تكشف محاضر اللجنة عن أن أمرا كهذا اثر امامها . . وكان هذا مما يفيد ان اللجنة لا ترى أن يكون للملك سلطات استثنائية على معاهد الدين ورجاله . وأن تكون هذه المعاهد شأنها شأن المؤسسات الاخرى خاضعة للوزارة المسئولة امام البرلمان . ولايمارس الملك عليها سلطانا الا بواسطة الوزراء حسبما نص الدستور صراحة . ولكن مشروع لجنة الثلاثين تعرض لتعديلات كثيرة أجرتها عليه وزارتا توفيق نسيم ويحيى ابراهيم سنة ١٩٢٣ ، افساحا لسلطات الملك . وقام صراع حول هذه التعديلات بين انصار الملك وقوى الحركة الديمقراطية . واسفر الصراع عن حذف بعض هذه التعديلات وبقاء البعض . (١) وكان من بين ما استقر بالدستور من تعديلات الملك ، حكم يحيل الى قانون يصدر فيما بعد ينظم «الطريقة التى يباشر بها الملك سلطته . . فيما يختص بالمعاهد الدينية وتعيين الرؤساء الدنيين والاقواف التى تديرها وزارة الاوقاف وعلى العموم بالمسائل الخاصة بالاديان المسحوق بها فى البلاد» . ثم أعقبت هذا القول بعبارة «واذا لم توضع احكام تشريعية تستمر مباشرة هذه السلطة طبقا للقواعد والعادات المعمول بها الآن» . (المادة ١٥٣) . واستخلص الملك بهذا النص اعترافا دستوريا بأن له سلطة خاصة بالنسبة لمسائل الاديان ، وارقارا دستوريا ببقاء الوضع الراهن حتى يصدر قانون جديد ينظم هذه السلطة . وسجلت اللجنة الاستشارية التشريعية التى ادخلت هذا الحكم على الدستور لصالح الملك ، سجلت الهدف منه بقولها ان للملك على المعاهد الدينية الاسلامية «اختصاصات خاصة به مباشرة بشخصه» كالتعيين فى الوظائف الدينية الكبرى ومنح الالقاب وميزات الشرف لكبار رجال الدين ، وأن له فى ادارة الاوقاف «حقوق منح له طبقا لمبادئ الشريعة نفسها» . وأن له بالنسبة

للإديان الأخرى اختصاصات معلومة «وقد اعتبرت كل هذه الاختصاصات دائما حقوقا شخصية للملك» . وهى حقوق ذات «صفة دينية» يتعين استبعادها من النظام العام الذى وضعه الدستور لمباشرة الملك سلطته عن طريق الوزراء (٢) .

من هذا يظهر مدى اهتمام الملك باستبقاء سيطرته الشخصية المنفردة على المؤسسات الدينية «لتكون ركيزة معنوية تدعم حكمه» . وهو بهذا الاهتمام انما يستصحب تقاليد حكم أسرته العلوية وماسبقها من نظم القرون الوسطى، من اعتبار المؤسسة العسكرية مع المؤسسة الدينية ركيزتى الحكم الفردى المطلق . يذكر الشيخ الظواهرى أن تعيين الرؤساء الدينيين واختيار شيوخ الأزهر هو امتياز اختص به الملوك والسلاطين من العهد القديم ، ومنذ عهد محمد على «وجد ارتباط مبارك بين الأزهر وهذه الأسرة العلوية» . ثم يشير الى أن تبعية الأزهر للملك كانت موضع نقاش بين أعضاء لجنة الدستور ، إذ طرأ لبعض أعضائها أن حقوق الملك هذه «تنتقل من نفسها وبطبيعة الحكم النيابى» . الى الحكومة من جهة التنفيذ والى البرلمان من جهة التشريع وجهة الاشراف .. ولكن الأزهر كما قدمنا له صلة روحية قديمة بالملك» (٣) .

اما «القواعد والعادات المعمول بها» التى استبقاها الدستور ، فقد كان أهمها بالنسبة للمسلمين قانون تنظيم الأزهر الذى صدر عام ١٩١٠ (رقم ١١) . إذ يعتبر الأزهر لا معهدا للتعليم والبحث فحسب ، ولا معهدا لنشر علوم الشريعة وتخرج من يعملون بالوظائف الشرعية فقط ، ولكنه مؤسسة ذات أهداف عقائدية تتخطى الأهداف المعروفة لمعاهد التعليم ، الى تخرج من يرشدون الأمة الى «طريق السعادة» ويعتبر شيخ الأزهر لا مديرا لجامعة فقط ولكنه امام أكبر للمسلمين . ثم يعرج الى الجانب التنظيمى فيجعل تعيين شيخ الأزهر منوطا بالخديوى وبأمر منه . وتعيين شيوخ المعاهد وأعضاء مجالس ادارتها وأعضاء هيئة كبار العلماء ، كل ذلك لقرار من الخديوى، ثم يتعرض لميزانية الأزهر إذ يعدها شيخ الجامع ويعرضها على الخديوى مباشرة لتصدر بأمر منه . واذا كان هذا التنظيم ينسجم مع التنظيم العام للسلطات فى الدولة سنة ١٩١٠ ، فان استبقائه بعد ثورة ١٩١٩ وفى ظل العمل بدستور ١٩٢٣ ، يعتبر رضحاً واضحاً للشذوذ ، إذ تختص واحدة من المؤسسات العامة بنظام للسلطات فريد . ومن المعروف أن أية مؤسسة أو جهاز تحصل من الناحية التنظيمية فى هدف أو وظيفة تقوم بها رجال يقومون بنشاطها ، وموارد لتمويلها . وان أفراد الملك باختيار الرجال واصدار الميزانية ، ليعنى سيطرة منفردة على هذه المؤسسة . ويكفل له ذلك سيطرة منفردة على نشاطها وطريقة تحقيق أهدافها . ويزيده تمكنا من ذلك ما احتفظ به من القواعد والعادات المعمول بها بالنسبة للأوقاف ، باعتبارها مصدرا للتمويل المطلوب . والسلطة على الرجال والمال تعنى سيطرة على الهدف والوظيفة .

لذلك فإن اختلاف نظام السلطات بالنسبة للأزهر والهيئات الدينية - مع النظام العام للسلطات الذى رسمه الدستور - لابد أن يفضى الى اختلاف فى نشاطهما . اذ يحاول كل من الاطراف المتصارعة أن يمسك بمبادئ المؤسسة مالا ورجالا ليسيطر على معنوياتها هدفًا ووظيفة .

لم يكن غريبًا اذا ، أن يحرص حكام مصر - ملوكا وسلاطين وولاد على أن تكون لهم علاقات شخصية مباشرة ووثيقة بكبار رجال الأزهر . ويضرب الشيخ الظواهرى أمثلة لذلك بما أثبتته من قيام علاقات الاخلاص الشديد من جانبه ومن جانب تسيخ الأزهر الشيخ أبو الفضل الجيزاوى وغيره بالخدوي عباس ثم بالسultan حسين ثم بفؤاد سلطانا وملكا . ويذكر عن الملك فؤاد أنه كان «حريصا على أن يعرف كل شيء عن الأزهر والمعاهد الدينية . فقد كان جلالته يعتبر هذه الناحية من الامور المصرية الناحية الخاصة به يديرها جلالته بدون وساطة أحد من وزرائه» (٤) . وكان طبيعيا أيضا أن يكون الأزهر ملاذ فؤاد وأدائه عندما طمع فى الخلافة الاسلامية ، وأن يحاول الاستعانة بكبار رجاله فيما شجر بينه وبين القوى الديمقراطية وألوفه من صراعات . والذى يظهر من تتبع انصراعات السياسية التى شهدتها مصر منذ توزعت السلطة المطلقة للملوك والحكام ، خاصة بعد ١٩١٩ ، أن من أهم ماكان يهتم به الملك دعما لنفوذه فى مواجهة الحركة الوطنية الديمقراطية ، هو سلطته على الأزهر وهيئات الدين . لا يعادل اهتمامه بذلك الا اهتمامه بالجيش . وقد دافعت السراى دفاع المستعيت عن هاتين الركيزتين حتى انتهى النظام الملكى فى مصر . وأن فحص هذه الصراعات بالنسبة للأزهر هو ما يكون مادة هذه الدراسة .

بدايات المشكلة :

إذا كان الملك نجح فى أن يضمن دستور ١٩٢٣ ماثبت سلطته الشخصية على المؤسسات الدينية ، فقد كان جهد القوى الديمقراطية أن تستخلص هذه المؤسسات منه وأن تحوطها بسلطان النظام النيابى . واتخذ الصراع فى هذا الأمر - كشأنه فى غيره من قضايا السياسة - الشكل السلمى المشروع فى نطاق صيغة الحكم والسلطة التى قننها الدستور وعبر القنوات التى رسمها . وقد جاءت صيغة المادة ١٥٣ ذات طرفين ، فهى تعترف للملك بسلطانه على المعاهد الدينية وتبقى الوضع الراهن ، ولكنها من طرف ثان تقبأ إمكان صدور قانون يغير هذا الوضع الراهن ويحد من سلطة الملك .

وما يتعين ملاحظته من البداية أنه اذا كان الأزهر هو مجال الصراع بين طرفى الاستبداد والديمقراطية . واذا كان الصراع صراعا منظما محكوم الصيغة محدد الاطار ، فإن الصراع لابد أن يتخذ صيغا قانونية وتنظيمية وفنية .

تتعلق بالنواحي الدستورية والنواحي المالية والنواحي التعليمية ، ولا بد ان يتخذ شكل اختلاف في مناهج تطوير هذه المؤسسة وفي اساليب حل مشاكلها . وان متابعة مراحل هذا الصراع واشكاله تقتضى الاشارة الى وضع الازهر فى هذا الوقت وما كان يعمل فيه من مشاكل وازمات .

لقد بدأت مشكلة الازهر مع بداية القرن التاسع عشر ، ونمت المشكلة مع تطور مصر منذ ذلك الوقت . كان الازهر (والجوامع التى على نمطه كالجامع الاحمدى بطنطا) مركز العلم وناشر الثقافة الوحيد . وكان سايب برده الدين على السلطة . وسند الولاية بما يحوطها من توفير وبما تحيطه هى من احترام وقداسة ، وكان هو المدرسة الوحيدة لتخريج رجال الدين والعلم ، ينقلون علمه الى الناس ويبتغون من فضل الله ورزقه فى انحاء البلاد . وكان له من الاوقاف مايكفل ريعها له التمويل المطلوب ، وكان مع ذلك مجال التجمع الشعبى من طالبى العلم القاصدين اليه من مختلف الانحاء . فجمع بين وظيفتين متناقضتين - دعم السلطة وتجميع التمرد الشعبى من الراى العام المثقف على هذه السلطة ذاتها . وحفظ له ذلك كله وظيفة اجتماعية لاتنازعه فيها مؤسسة اخرى بالنسبة للحكام وبالنسبة للرعية . كل من الطرفين المتناقضين يجد فيه بفيته فى نطاق المستوى الفكرى والحضارى العام السائد وقتها .

ثم جاء نظام محمد على بما عرف من السعى لبناء الجيش الحديث وانشاء المدارس الحديثة ، وادخال قدر من الترشيح على نظم الحياة الاجتماعية . والحداثة هنا تعنى الاخذ فى ذلك كله بما اثمرته الحضارة الاوربية من علم طبيعى وتنظيم وثقافة . ولم يكن الازهر كمؤسسة للتعليم بقادر على ان يسهم فى تحقيق هذه الغايات . بمراعاة علومه التقليدية واساليب تنظيمه ومناهج دراسته . كان الدين والعلم مترادفين ومتطابقين ، والازهر قوام عليهما . ثم انقسم «العلم» الى علوم للدين وعلوم للدنيا ، وتميز الازهر فى النوع الاول وحده ، ونشأت خارج الازهر مدارس تدرس علوم الدنيا ، ومن يومها نشأ الازدواج فى نظم التعليم فى مصر ، كما نشأ فى غيرها من نظم الفكر وتنظيمات المجتمع . وكان احتياج المجتمع الى غير النمط الازهرى من طلبة العلم وخريجي المعاهد ، هو اول من نازع سلطان الازهر كمؤسسة وحيدة للتعليم فى مصر . اذ توزعت وظيفته الاجتماعية من حيث كونها شاملة ومن حيث كونه قواما وحده عليها . واقترب بهذا الوضع ان استصفى محمد على ما للازهر وما لرئاسته من اوقاف يكفل ريعها له تميزه المالى .

على ان آثار هذا الوضع الجديد لم تنكشف سريعا . ولم يلحظ وقتها الا انصياح الازهر مع انقباضه القوية للحاكم . اما من جهة مزاحمة المدارس الحديثة له . فقد ظهرت فى البداية كمجال جديد يفتح امام الازهرين ، تستمد من طلبته بعض طلبتها ، وتستمد من خريجيه معلمى اللغة العربية والمصححين . فانسحت امانة المسالك ثم تضيقها (5) . ولم يكن الازهر

ذو المئات من السنين والتراث والمراقبة - وذو الشيوخ الأجلاء من الاعلام
فيوض البحار من العلماء ، وذو الخطوة عند الولادة والنفوذ عند الجماهير، وذو
الحاضر ذى الشمول وذى الشموخ والشرقاوى والشيخ الامير، وثورة القاهرة
على الفرنسيين ، ما كان له أن يخشى على رجاله من نفر من اصحاب الصنائع
والحرف تخرجهم المدارس الحديثة . وما كان ليخشى على نفسه قط . وليس
العلم الا ما يعلمه هو . فلما انتهت اللائحة السعيدية فى ١٨٥٨ الاحتكار
الزراعى الذى انشأه محمد على ، استرد الازهر سيطرته على الاوقاف
المرصودة عليه وزادت هذه الاوقاف وقتها (٦) . كما استخلص سعيد باشا
الوالى من السلطان العثمانى حق تعيين قضاة مصر ، بعد أن كان يعينهم قاضى
القضاة الذى يختاره الباب العالى ، وانشأ سعيد بعضا من « مجالس
الاقاليم » يعين لكل منها قاضيا شافعيًا وآخر حنفيًا واقسح هذا امام الازهر
أيضا .

وجاءت الهزة الثانية للازهر (بعد محمد على) على عهد اسماعيل .
ورغم أن اسماعيل أفسح امام الازهرين بتعميم مجالس الاقاليم فى مختلف
المديريات وتعيين المفتين فيها ، والتعيين منهم فى المدارس الابتدائية معلمين
لغة ، ورغم ذلك فقد نما نظام المدارس الحديثة الى حد تطلبت فيه هذه
المدارس من معلمى اللغة مستوى من المعرفة واسلوبا فى التعليم يختلف عن
معرفة الازهرين وطرائقهم . وهنا نشأت دار العلوم فى ١٨٧٢ كمدرسة
لتخريج مدرسى اللغة لمدارس الحكومة . وفى الوقت نفسه بدأت نذر تحول
النظام القانونى فى مصر الى الأخذ من النظم الأوربية ، وانشئت المحاكم
المختلطة فى ١٨٧٥ ، وظهرت الحاجة لاصلاح النظام القضائى، فانشئت مدرسة
الحقوق بدرب الجمايز وترجمت القوانين الفرنسية - وبدأ تعيين بعض
القضاة من المدينين غير الازهرين ومن خريجي البعثات . ووظيفة الازهر
التقليدية ذات شعب ثلاث ، اللغة والشرعة والوعظ . وقد شاهدت
السبعينات تهديدا جديا لهذه الوظيفة فى شعبيتها الأوليين . ولم يبق
للازهر غير مزاحم فى هذين المجالين الا القضاء الشرعى الذى انحصر فى
مسائل الاحوال الشخصية (الزواج والنفقة والارث ..) والوقف . فضلا
عن الوعظ الدينى .

وبعيد الاحتلال البريطانى مباشرة ، تم وضع مجموعات القوانين
الجديدة ، التى تغطى مجال المعاملات المدنية كلها ونظام العقوبات ، وذلك أخذا
من التقنيات الفرنسية . وتم انشاء الهيكل القضائى للمحاكم الحديثة ، مما
فصل عن الازهر أهم جانب من جوانب وظيفته الاجتماعية . ومع نهايات
القرن التاسع عشر وضع الضدع امام المبصرين وغير المبصرين جميعا .
مؤسستان للتعليم تقومان فى مواجهة احدهما للآخرى ، من جهة ما تحتاجه
من معلمين ومن جهة ما تخرجه من طلبة وما تؤديه من وظيفة . ومؤسستان

للقضاء تقفان في مواجهة احدهما الاخرى ، وتستقلان من جهة نوع الخريجين الذى تطلبه والقوانين التى تطبقها ومجال العمل الذى تنشط فيه . وتم صدع معائل فى المؤسسات الاجتماعية والمؤسسات الفكرية وفى البناء الاخلاقى والسلوكى للأفراد .

امام هذه المشكلة قامت دعوة محمد عبده - يحاول رتق هذا الفتق الذى يتسع . ويدعو لتفتيح الفكر الاسلامى ليستوعب الحاجات المدنية للمجتمع ؛ ويمكن للفكر الاسلامى ان يقدم الأساس الاخلاقى والمعنوى لهذه الحياة المتطورة . وكانت وسيلته الى ذلك ، الدعوة لتطوير الازهر وتفتيح مناهج التعليم فيه وفتح باب الاجتهاد حسب المصطلح الشرعى التقليدى . ولا يتسع المجال هنا لتفصيل هذه المسألة . ولكن يكفى القول ان دعوة الاستاذ الامام لم تصادف من داخل الازهر جوابا شافيا . وكادت ابواب الجامع العتيق ان توصد من دونها . ووجدت دعوة الامام اهم استجابة لها خارج الازهر ، بين تلامذة مدنيين أو تلامذة ازهرين ساروا بدعوة الامام بعيدا عن الازهر عبر المؤسسات الجديدة ، كسعد زغلول واصحاب الجريدة وتلامذتهم . وترتب على ذلك ان زاد الفتق اتساعا . ومادام عز الانسجام بين النمطين المتقابلين ، فلم يعد ممكنا الا ان يكون نمو احدهما على حساب الآخر . وفى ١٩٠٧ انفصلت وظيفة القضاء الشرعى عن الازهر . وانفصلت من جلورها تقريبا اذ انشئت مدرسة القضاء الشرعى على عهد سعد زغلول وزير المعارف ، وانشئت المدرسة لا كمعهد عال فحسب يدخله من اكمل المرحلة الثانوية بالازهر ، ولكن كقسم عال وقسم ثانوى مدتهما معا تسع سنوات ، ويختار الطلبة لها وهم صغار السن فيخضعون للدراسة المنظمة والرقابة الدقيقة من هذا الوقت المبكر (٧) . وكانت دار العلوم تابعة لوزارة المعارف وتبعت مدرسة القضاء هذه الوزارة ايضا ثم انحلت فى عام ١٩١٦ بوزارة الحقانية . ومالبث ان اتشء قسم تجهيزى يقضى دار العلوم بالطلبة ويفنيها عن طلبة الازهر . فسد الطريق امام الازهرين هنا ايضا من هذه السن المبكرة .

هذا مثل للضيق الذى انحصر فيه الازهر عشية ثورة ١٩١٩ .

وقد زاد هذا الحصر احتقاناً أن صاحبه زيادة متتابعة النمو فى عدد طلبة الازهر . وبينما اخذت المنافذ منه تضيق - كانت الروافد اليه تتسع . بلغ عدد طلبته فى اوائل القرن التاسع عشر نحو ١٥٠٠ طالب ، وبلغ فى ١٨٧٥ أكثر من عشرة آلاف طالب ، وهبط الى ثمانية آلاف فى ١٨٩٢ ، ثم استرد العدد السابق فى بداية القرن العشرين ثم بلغ نحو ١٥ ألفا فى ١٩١٨ . وتراوح عدده بعد ذلك الى ١٩٤٥ بين عشرة آلاف وثلاثة عشر ألفا (٨) . وقد تكاثف اسباب عدة لتحقق هذه الزيادة ، منها الزيادة الامامية فى السكان مع نمو الرغبة فى التعليم ، ثم ماسجله «هيوارد دن» عن رغبة الفلاحين أن يخلصهم الالتحاق بالازهر من الطلب للتجنيد الذى توسع فيه سعيد باشا (٩) .

ماجرى مع بداية هذا القرن من انشاء معاهد دينية ببعض عواصم الاقاليم مما يسر لكثير من اهل الريف طلب العلم في مكان قريب .

واذا كان الازهر القديم لا يخرج اكثر كثيرا من ستة علماء في السنة ، لاتضييق بهم اروقة التدريس فيه ، ولايطمحون هم الى غير التدريس فيه . فقد صار خريجو الازهر والمعاهد الدينية الملحقه به يبلغون المئات في السنة الواحدة ، يمتد نظرهم الى ماوراء الازهر بحثا عن وظائف التعليم بالمدارس الاولى والوظائف الكتابية والفنية في المعاهد الدينية والمحاكم الشرعية وغيرها . ومن هنا قام النزاع بين الازهر ومدرستى دار العلوم والقضاء الشرعى ، لان طلبة الازهر كما يقول عبد المتعال الصعيدى «وجدوا ان الوظائف التى تناسبهم فى الحكومة قد استأثر بها خريجو دار العلوم .. (اذ) يعد الفرق بين ثقافتها وثقافة اهل الازهر - وقد زاد الطين بلة ان الحكومة .. عمدت الى انشاء مدرسة القضاء الشرعى لانها كانت تقصد فيما تقصد من النظام الحديث فى الازهر ان تخرج قضاة صالحين للمحاكم الشرعية .. فزاد انشاؤها من شكوى خريجي النظام الحديث فى المعاهد الدينية وطلابه (اى خريجي الازهر بعد تنظيمه بالقانون ١١ لسنة ١٩١٠) حتى أقلقوا الحكومة بشكواهم وأقلقوا اولياء الأمور فى الازهر والمعاهد الدينية ...» (١٠) .

ثورة ١٩١٩ :

مهما قال المجددون عن موقف الازهر . الرافض المتعمض من دعوتهم ، فقد كان صحن الجامع وأروقته من أهم ساحات الثورة فى ١٩١٩ . القى الأزهريون بأنفسهم فى خضمها من صبيحة اليوم الاول لها فى ٩ مارس . وعرفت مظاهرات الالوف من طلاب الازهر وعرفت اجتماعات المساء اليومية تلقى الخطب الوطنية فيها من فوق المنبر العتيق . وعرف احتضان الجامع لوحدة طوائف الامة ، حتى ساهم فى تشييد الجامعة الوطنية من القبط والمسلمين ، وعرف القساوسة طريقهم الى منبره . وعرف المصريون فيه اساتذة مثل الشيخ محمد عبد اللطيف دراز والشيخ محمود أبو العيون ، يحتضنون مبدا الجامعة الوطنية ، ويدعون للجامعة المصرية ويستحمسون! الناس للثورة ، وسمعوا صيحة الشيخ دراز ضد دعاة «التعقل» والاعتدال مع المحتل «عقل الثورة هو جنون الثائرين .» (١١) وكل ذلك معروف مشتهر . يذكر الأستاذ عنان «لم ينس بعد أبناء الجيل الحاضر ذلك الدور العظيم الذى قام به الازهر فى الثورة الوطنية الكبرى .. وقد اثار موقف الازهر ثائرة المحتلين - فحاولوا القضاء على تلك الحركة بالقوة الفاشمة وأمروا بمنع الاجتماعات بالازهر واحتلت الجنود الانجليز مشارفه ورابطت أمام أبوابه ، بل ذهبت فى ذلك الى محاولة غلق الازهر وطلبت من شيخه (أبو الفضل الخيزاوى) ان يقوم بقلقه فرفض واحتج بأنه مسجد تقام فيه الشعائر الدينية

ولبت الجامع الشهير مفتوحا كعهده ، ولبت المظاهرات تنظم من حوله وى داخله بشتى الوسائل والمحاولات التى لم تجد فيها حراب الانجليز ورصاصهم . « (١٢) .

والمهم بالنسبة لهذه الدراسة ، أن الملك رغم اطمئنانه لسيطرتهم على كثير من كبار رجال الأزهر لاشك استشعر الخطر من هذه القومة الازهرية ، وهى ليست انتفاضة عابرة ولا فتنة او تمرد يهيج ثم يهدأ رغم بقاء أسباب الهياج - ولكنها كانت قومة تساهم فى ثورة وطنية ضد الاحتلال الذى يساند الملك ، وثورة ديمقراطية تستهدف مباشرة سلطة الملك ذاته كحكم فردى . لذلك عرفت السنوات الثلاث التالية بعضا من القوانين والاجراءات ، اراد الملك من تقريرها أن يمسك بما يكاد ينفلت من الاعنة . وكان ذلك بالاسلوب التقليدى المزدوج ، احكام السيطرة بالرهبة والتخويف مع تحقيق بعض المطالب الاقتصادية المهنية . واذا كان نظام ١٩١٠ قد قصد فيما قصد أن يحقق عزل الازهر عن الحياة السياسية ، بما قرره من منع انطبة من الاشتراك فى اية مظاهرة أو اجتماع أو الاتصال بالصحف لمدها بأية ملاحظات أو اخبار ، ومنع المدرسين والموظفين من ذلك أيضا (المادتين ٦٨ ، ٧٣ من القانون ١١ لسنة ١٩١٠) ، فقد زاد الملك على ذلك أن أصدر فى ١٧ أكتوبر ١٩٢٠ قانونا عن الاحكام التأديبية فى الأزهر والمعاهد ، أورد فى صدره ديباجة تحدد الهدف منه «نظرا لأن اشتغال طلبة العلم والمدرسين والموظفين بما يصرفهم عن التعليم والتعلم وتادية واجباتهم مما يؤدى الى عدم قيام المعاهد بما هو مطلوب منها للعالم الاسلامى. ونظرا لأن كثيرين ممن لا يشعرون بالواجب عليهم قد اندسوا بين طلبة المعاهد واتخذوا احترام هذه الامكنة الدينية وعدم اباحة التعرض لها ذريعة لالقاء بدور المشاغبات وبث الآراء الفاسدة فى الاذهان مما قد ينجم عنه الاخلال بالامن . . » لذلك قرر أن يفصل أو يقطع راتبه كل مدرس أو موظف يستعمل الجوامع أو المساجد فى القاء الخطب أو المحاضرات أو توزيع المنشورات مما يلهم طلبة العلم أو يخل بالنظام العام . وقرر عقوبة الطرد لكل طالب يشتغل بأمر من هذا «أو تكون له أى علاقة سياسية بأحد الاحزاب أو الجمعيات السياسية» . كما أجاز دخول رجال الامن الجوامع والمساجد لاجراج من يلقي خطبا سياسية أو يوزع المنشورات (قانون ٣٩) .

ومن جهة مقابلة ، وضع نظام جديد للتخصص بالازهر صدر فى ٢٦ أغسطس ١٩٢٣ ، يتضمن انشاء تخصص للغة العربية بالازهر ينافس دار العلوم (القانون ٣٣) . وصاحبه نظام جديد لمدرسة القضاء الشرعى (القانون ٣٤) جعلته به المدرسة قسما من «الجامعة الازهرية الكبرى» - ورغم أنه أبقى لها صلة بوزارة المعارف (كانت ردت اليها من وزارة الحاقنية) من ناحية تعيين ناظرها وتحديد ميزانيتها ، فقد وضعت هذه المدرسة تحت اشراف شيخ الازهر وشكل لها مجلس ادارة برياسته وفيه مفتى الديار المصرية ،

وبهذا ربطت المدرسة بالأزهر من جهة الإدارة كما ربطت به أيضا من جهة الاساتذة والطلبة ، اذ ألغى القسم الاول منها (يعادل مرحلة الدراسة الثانوية) الذى كان يعد قسمها العالى بالطلبة ، وذلك لتستمد طلبتها من الأزهر ، فتحوّلت المدرسة بذلك الى معهد للدراسات العليا لخريجي الأزهر . واذ كان المتبع ان يعين الخريجون بالوظائف الكتابية بالمحاكم الشرعية ثم يرقون الى مناصب القضاء الشرعى ، فقد بدأ فى ١٩٢١ انصافا لخريجي الأزهر على حساب خريجي المدرسة ، ان يعين اعداد متساوية من خريجي كل من الأزهر والمدرسة فى تلك الوظائف ، ثم تجرى الترقية الى وظائف القضاء من بين خريجي الأزهر تمييزا لهم على زملائهم . (١٣) .

ومما يتعين ملاحظته ان هذين القانونين الخاصين بالأزهر - قد صدرا ضمن عدد كبير من القوانين قبيل اعلان دستور ١٩٢٣ والعمل به ، دعما للهيكल التشريعى الموائى لسلطة الملك والمناوئى لقوى الحركة الديمقراطية الجديدة التى فتحت لها الدستور بعض ابواب الدولة . ومن هذه القوانين قانون منع الاجتماعات والمظاهرات - وقانون الاحكام العرفية . ويتضح مفرى قانونى الأزهر فى هذا السياق ، وقد سبقت الاشارة الى التعديل الذى ادخله الملك على مشروع لجنة الثلاثين والذى صدر به الدستور فعلا مقرا استمرار سلطة الملك على المعاهد الدينية .

حكومة الوفد :

مع نفاذ الدستور ، اقبلت حكومة الوفد ، حزب الحركة الوطنية الديمقراطية ، وتولت الحكم برئاسة سعد زغلول فى يناير ١٩٢٤ . واتسح مصر بكل فئاتها فال حسن بان اصلاحا ونهضة يقبلان على المجتمع ويتناولان بنشاط مطرد كل شئون الحياة ، تهذيب برامج التعليم وتشجيع اقامة المصانع ونشر الوية العدالة وتحقيق مطالب الفئات مهضومة الحقوق .. ورأى الأزهريون انهم «وقد كانوا ركنا أهم ركن فى الثورة الأخيرة التى تجنى البلاد ثمارها الآن رقا وتقدم ، انهم جديرون من ولاة الأمور بنظرة عطف واشفاق على حالتهم المادية والمعنوية ..» ويضيف احمد شفيق ان الأزهر منذ بدا يظهر المسألة الوطنية «أصبح معرضا للتأثيرات السياسية ومستعدا للعمل بما يوجهه اليه المفروضون ممن لهم منفعة فى اثارته بعلمائه وطلابه فيتعكر جو البلاد بمطالبهم واحتجاجاتهم كلما بدت حاجة الى هذه الاثارة . ولا غرابة ان يكون ذلك كذلك ان نحن تأملنا ان الأزهرين يودون ان يروا انفسهم متمتعين بكل مايشهدون من اسباب فى الطبقة الراقية .. وما كل ذلك الا نتيجة تضيق نظام العيش المذنى الحديث على هؤلاء الذين انتسبوا الى العلوم والأعمال الدينية التى اخذ ظلها يتقلص فى أكثر أنحاء الشرق » .

وانه لا مناص من الإصلاح ليدخل الأزهر في صنف المدارس العليا التي تؤهل خريجيها للمناصب الكبيرة (١٤) .

ويظهر من هذا الحديث أن للأزهريين - كما تقدمت الإشارة - مشكلة حقة تتعلق بتضييق وسائل العيش أمامهم . وإن سبب المشكلة هو تخطي الحياة المدنية الحديثة لمناهج الأزهر ووسائله ، فعلاجها في الإصلاح ، ولكن من جهة أخرى أصبح وجود هذه المشكلة مما يمكن « المفرضين » من إثارة الأزهر في معرض التيارات السياسية المتصارعة ، لتعكر جو البلاد بهذه الاثارة . فتمة ثلاثة جوانب مترابطة ، الجانب المهني أو المطالب الاقتصادية للأزهريين ، ومسألة الإصلاح كتجديد فكري . والسياق السياسي لاثارة أى مطلب . ومن الحق المشروع لأية فئة أن تطرح مطالبها الاقتصادية وإن تدافع عنها . ويمكن أن يتصور ما كان يعانيه الأزهرى من الشعور بالظلم والانعصار، إذ تضيق أمامه سبل العمل والرزق ، ويعظم التباين بينه وبين من يعتبرهم على الأكثر أقرانا واندادا يعملون في المعارف والقضاء الشرعى ، ويلحظ أن مؤسسات الدولة كلها تقريبا تكاد تكون موصدة الأبواب دون الأزهريين ، ولا يكاد يلحظ أزهري واحد في مراكزها العليا خارج الأزهر والمعاهد الدينية ، ولا يستثنى من ذلك منذ خواتيم القرن الماضى إلا الشيخ محمد عبده عندما تولى منصب القضاء في محكمة الاستئناف الأهلية ، والا الشيخ مصطفى عبد الرازق بعد ذلك ، بما يقرب من نصف القرن ، إذ كان استاذاً بكلية الآداب ثم وزيراً للاوقاف في ١٩٣٨ . وكلا الشيخين كان مرتبطاً بالحياة المدنية الحديثة فكراً ومعايشة بما قد يزيد عن ارتباطه بالبيئة الأزهريّة .

وكانت مطالب الأزهريين طامحة الى المساواة مع الفئات الأخرى في أعباء المجتمع ورغد العيش . وكان يمكن أن تندمج هذه المطالب في قضايا التقدم والتنوير - لو ارتبطت بالحركة الديمقراطية السياسية ، ولكن انعزال حركة الأزهريين بمطالبهم الاقتصادية عن قضية النهضة الفكرية وعن السياق السياسى الديمقراطى الملائم ، هذا الانعزال قد أحدث تعقيدات جمة وأربك الحركة الأزهريّة كما أربك كل من أخذ منها بطرف .

ظهرت مطالب الأزهريين عندما ذهب منهم وفد الى سعد زغلول ، كضريحه من وفود الفئات المختلفة ، يطلبون اصلاح حالهم والحصول على حقهم فى الوظائف . وتحددت مطالبهم فى أن يكون لحامل شهادة الأولية الأزهريّة حق التدريس بالمدارس الأولية ، ولحامل ثانوية الأزهر دخول دار العلوم مع الغاء تجهيزية دار العلوم ، ولحامل العالمية دخول قسم التخصص بالأزهر أو مدرسة القضاء الشرعى .. وإن يوظفوا أئمة وخطباء ووعاظاً ومرشدين بوزارة الأوقاف وكتبه بالمحاكم الشرعية ، وأن يخفف الكشف الطبى عنهم سيما بالنسبة للإبصار . وطالبوا بما يلائم ذلك من تدريس للعلوم الحديثة بالأزهر (١٥) .

وظهر من هذا ان مطلب « الإصلاح » الذى ظهر فى القرن التاسع عشر . ويلوره الأستاذ الامام كدعوة لتجديد الفكر الدينى وفتح باب الاجتهاد وراب الصدع الفكرى والنفسى فى المجتمع ، هذا المطلب قد بدأ يتحول فى صميمه ليصير محض علاج لازمة فئة فى المجتمع ، ادركت ما ضرب عليها من انحصار اجتماعى واقتصادى من جراء محافظة الأزهر على سلفيته من ناحية العلوم وطرق التدريس . اى بدأ يتحول من هدف اجتماعى عام الى وسيلة لتحقيق المطالب الاقتصادية لفئة ما ، ومن مطلب نهضة فكرية وبعث لوظيفة الأزهر الاجتماعى ، الى مطلب مهنى لايجاد مجالات للعمل امام الخريجين والتمشى بركب المجتمع السائر .

ويتلخص موقف سعد زغلول من مطالب الأزهرين فى امرين ، اولهما ما يذكره الشيخ عبد المتعال الصعدي من « ان سعد زغلول باشا كان من تلاميذ الشيخ محمد عبده ؛ فكان رايه فى اصلاح الأزهر من راي استاذة ، وقد راي اولئك الطلاب ان الامر قد التبس عليهم فى اصلاح فراوه مطلب وظائف لا مطلب نهوض . » . وثانيهما ان سعدا لاحظ ان الطلبة وحدهم هم من تقدموا بمطالبهم فاستحسن وجوب اتفاق شيوخ الأزهر معهم ، ثم ذكر الطلبة ان الأزهر والعهاد الدينية تابعة للملك ليس لمجلس الوزراء عليها سلطان ، وانه من الأحسن ان يتجهوا فى مطالبهم الى الملك لانه هو من يملك التغيير فى هذا الامر (١٦) .

ومن هذا الموقف تظهر وجهة نظر سعد زغلول وحكومة الوفد اول ما طرح عليهم وهم فى الحكم موضوع الأزهرين . فقد نظروا الى هذه المسألة لا على أساس كونها مطلب فئة كغيرها من المطالب الاقتصادية للفئات الأخرى، ولكنهم نظروا اليه من زاويتين ، الزاوية الفكرية المتعلقة بتجديد الفكر واصلاح الأزهر وصولا الى هذا الهدف ، والزاوية الدستورية المتعلقة بالأزهر كهيئة فى اطار الصراع بين سلطة الملك وسلطة الوزارة البرلمانية . ولعل رغبة سعد ان يشترك الشيوخ مع الطلاب فى مطالبهم ، مبعثها تقريره ان بعضا من كبار شيوخ الأزهر على وبيق من العلاقات بالملك ، فهو يرغب أن يضبط الطلبة داخل الأزهر لينجذب فريق من الشيوخ اليهم ، ليتحرك الأزهر من داخله ببواصت الإصلاح والتجديد ، حتى ينهزم الملك فى صحن الجامع . كما انه حاول أن يستغل مطالب الطلبة فى أن يوجههم الى الملك ليتفجر الصراع حول تبعية الأزهر لآى من الملك والوزارة البرلمانية ، وليثور مطلب الإصلاح على أيدي الأزهرين فى مواجهة الملك .

وس يظهر فى سياق هذه الدراسة أن هاتين الزاويتين كانتا دائما محور النشاط الوفدى بالنظر الى الأزهر .

وتنبغى الإشارة الى أن الوفد لم يكن حزبا دينيا ، ولا كان من مقاصده او مناهجه استخدام الدين فى النشاط السياسى . انما كان مؤسسة سياسية

بحكم تكوينه وأهدافه وأسلوب عمله . وهو في محاولة عزل الأزهر عن سلطة الملك وجذبه الى الوزارة البرلمانية انما كان يقصد لا ان يستعمل الدين في النشاط السياسى ، ولكن ان يفسد على الملك محاولة استعماله والاستناد اليه في دعم حكمه الفردى . كما كان يقصد من جذب الهيئات الدينية الى مجال نفوذ الوزارة البرلمانية ان تتمكن الوزارة والبرلمان من التأثير في الأزهر لبعث حركة التجديد الفكرى فيه كحركة انهاض فكرى واجتماعى .

والحاصل انه لما قدم الأزهريون مطالبهم ، كونت الوزارة لجنة منها لدراستها ، ولم تكد اللجنة تتم عملها في أغسطس ١٩٢٤ حتى كان سعد على عزم السفر الى لندن للمفاوضة في المسألة الوطنية ، وكان من مشاغل هذا الامر ما يبرر اوجاء النظر في تقرير الأزهر حتى يعود (١٧) . ثم عاد الرجل في أكتوبر بمفاوضات فاشلة مع مكدونالد رئيس الوزارة البريطانية .

فحمد له الوطنيون شدته وصلابته مع المفاوض البريطانى ، وبدأ الملك وخصوم الوفد هجوما يتزايد شدة للعصف بالوزارة الوفدية . وواجه سعد هجوم خصومه بهجوم مثله عازما على جعل أداة الحكم « زغلولية لحما ودما » بأعضاء الموالين لخصومة واحلال وفديين محلهم . وقوبل مسلكه من الملك و « الأحرار » بسعار شديد . وهنا يظهر حسن نشأت رجل الملك ووكيل وزارة الأوقاف ومؤلف لجان الخلافة وحلقة الوصل بين الملك ومن يصانعه من رجال الأزهر . اذ عينه الملك رئيسا بالنيابة للديوان الملكى . وقدم سعد استقالته لأن « أبديا خفية » (كما كان يطلق على الملك ورجاله) تثير الدسائس ، وهتفت الجماهير « سعد أو الثورة » فتراجع الملك واسترد سعد استقالته .

في هذه الظروف ، وفي ذات تلك الأيام ، راجت إشاعات بأن قرارات لجنة اصلاح الأزهر لا ترضى الأزهريين ، وأن الحكومة تسوف في نشرها ، وأن سعدا يرفض نظر مطالب الأزهريين . وهاجت النفوس وظهر من رجال الأزهر من يشرع القلم دفاعا عن حقوقهم ، وكان من هؤلاء الشيخ دراز الذى عرفته منابر ١٩١٩ من اخلى الداعين للثورة ، ولم يعرف في تاريخه السياسى الا بالميل للحزب الوطنى ، والشيخ أبو العيون وقيرهم ممن على شاكلتهم . وساند هؤلاء رجال الحزب الوطنى وأفسحت صحيفة (الأخبار) انبرا لمطالب الأزهريين وللهمجوم على الوفد . ومما نشر مقالات ثلاث كتبها الشيخ سليمان نوار بعنوان « الأزهر يتفجج » شملت الاولتان هجوما قاسيا على سعد ، وشملت الأخيرة نقدا مستترا للسراى وتدخل حسن نشأت في شئون الأزهر (١٨) . وساهم الأحرار الدستوريون في هذه الحركة التى توجه ضد الوفد ، ولكنهم كانوا على قدر من الحذر تجاه حركة يقوم بها الأزهر والملك فيها ضلع (١٩) . وأعلن الأزهريون الاضراب عن تلقى دروسهم حتى تجاب مطالبهم . وتركز مطلبهم في نشر تقرير اللجنة الوزارية ، وشمل الاضراب

الأزهر والمعاهد الدينية في الاسكندرية وطنطا واسيوط ، وعقدوا الاجتماعات المتتابعة وألفوا المظاهرات .

ورغم أن هذه الحركة الأزهرية كان لها أسبابها من صميم مشاكل الأزهر ، وساهم فيها من كان باعثهم رفع القبن عن الأزهرين ؛ رغم ذلك فقد استغل الملك وأعوانه هذه الحركة لصالحه ، باثارتها أصلا بنشر الشائعات ، وبتصعيدها بعد ذلك بالاجتماعات ثم الاضراب ثم التظاهر ، وفي النهاية بقيادتها نحو الأهداف السياسية المطلوبة في وضوح .

ونشط حسن نشأت في هذا الامر كنشاطه في تكوين لجان الخلافة . وعرف أن خصوم الوفد السياسيين يستغلون الامر (٢٠) ، وأن «أيديا خفية» تحرك الطلبة وأن حسن نشأت يوجه رجاله من الطلبة الى المزيد من التصعيد كلما بدأت الحركة تهدأ (٢١) . وعزت الصحف الانجليزى الامر لأسباب سياسية وأن المعارضة تشبه لتضع العراقيل أمام وزارة الوفد (٢٢) .

في ٣١ أكتوبر قرر جمع من الطلبة الاضراب عن الدروس ثلاثة أيام مع الابراق للملك ورئيس الوزراء بمطالبهم . ثم ذهب فريق منهم الى سعد فحاول تهدئتهم ناصحا إياهم بالعودة للدراسة كشرط لأن تنظر الوزارة في مطالبهم ، ولم تخف عنه غرابة أن يقرروا الاضراب قبل أن يقابلوه . وفي اليوم الثالث للاضراب قرروا استمراره ، فلما حاول الشيخ مصطفى القاياتي تهدئتهم انزلوه من المنصة ، وشاركهم طلاب معهدى طنطا واسيوط . ثم قابل شيخ الأزهر وزير الداخلية وأصدر بيانا ينصح الطلبة بالتزام مظاهر الرزاة . وقابل وفد من الطلبة أيضا وزير الداخلية واقنعهم الوزير بانهاء الاضراب ، ولكن ما لبثوا أن نقضوا وعدهم واستمروا فيه بتأثير المحرضين من رجال حسن نشأت فيما قيل . وكانت الحركة كلما بدأت تهدأ استشرت من جديد . وظهر ذلك في صدور بيانات من الطلبة بوقف الاضراب ثم تكذب أو يعدل عنها .

وفي ٣ نوفمبر تصاعدت الحركة الى مستوى سياسى واضح ، اذ خرج نحو ثلاثة آلاف طالب من الأزهر متظاهرين ، طائفين بالوزارات ورياسة الوزارة ، ثم قاصدين مصر عابدين وهم يهتفون « يحيا الملك يحيا الارمر - يحيا الملك نصير الأزهر ، لا رئيس الا الملك (طعنا فى سعد) تحيا المطالب الأزهرية » . وكتب انشيخ محمود الغمراوى يطالب « برفع الوساطة بين جلالة مولانا الملك وبين فضيلة شيخ الأزهر ، كما لاوساطة بين صاحب الجلالة وبين رئيس الوزراء ، اذ لا يليق فى عهد جلالتك الميمون أن يكون كبير رجال الدين دون كبير رجال الدنيا .. » (٢٣) . فظهر هذا المطلب كمطلب سياسى صرف يؤيد سلطة الملك على الأزهر . ثم اجتمع نحو عشرة آلاف طالب بالأزهر مقررين مواصلة الاضراب بسبب أن الحكومة لم تنشر قرارات اللجنة الوزارية .

كان موقف الوزارة الوفدية ، أن الاضراب والتظاهر وان كانا اسلوبا سائفا ضد الحكومات المناوئة للحركة الوطنية . فهو « منكر لا يليق » ولا يتفق مع روح الدستور اذا استخدم ضد حكومة وطنية شرعية في نيابتها (٢٤) . فأصدرت بيانا يهاجم مظاهرات الطلبة ويعلن ان الحكومة لن تبحث في مطالبهم اذا لم يعودوا الى دروسهم خلال ٤٨ ساعة ، وانها ستطبق عليهم العقوبات المحددة بقانونى سنة ١٩١٠ وسنة ١٩٢٠ ، وانها قررت منع المظاهرات طبقا لقانون ١٤ لسنة ١٩٢٣ . فأصدر بعض شيوخ الأزهر بيانا انهوه بقولهم « نحن نحكم حضرة صاحب الجلالة مولانا الملك والأمة بأسرها بيننا وبين وزارة الداخلية .. » وعقد اجتماع بالأزهر قرر استمرار الاضراب و « استقبال جلالة الملك الدستوري العادل ورجاءهم جلالتهم في استصدار مرسوم ملكي كريم باجابة مطالبهم .. » فربطت قوة من البوليس حول الأزهر لمنع التظاهر. وذهب وفد من الطلبة يستقبل الملك عند مجيئه من مصيفه بالاسكندرية في ٥ نوفمبر ، وهم يهتفون بسقوط سعد زغلول وبالإلّا رئيس الملك . وأصرّت الحكومة على موقف التشدد مع المتظاهرين ، والجات مجلس ادارة الأزهر ان يصدر قرارا يعاقب من يشترك في الاضراب « بقطع مرتباتهم من الخبز ثلاثة شهور » مع احوالة المحرضين الى مجالس التأديب ، وان تحقق وزارة الأوقاف مع من اشترك من موظفيها ومن الشيوخ في التحريض على الاضراب. وكان اشتراك هؤلاء يشير الى حسن نشأت الذي كان وكيلا لهذه الوزارة . ثم صدرت قرارات مماثلة من قسم التخصص بالأزهر . وقد هاجم الحزب الوطنى تشدد الوزارة ضد الطلبة ، بما كتبه أمين الرافعى وقتها (٢٥) . وبعد توقيع هذه الجزاءات بدأ الطلبة ينتظمون في دروسهم من ١٠ نوفمبر . وانعقد مجلس التأديب في ١٢ نوفمبر مقرا فصل عدد من طلبة المعاهد وحرمان عدد آخر من الامتحان وقطع رواتب الخبز عن عدد آخر (٢٦) . وكادت العاصفة أن تهدأ لوزارة الوفد ، لولا ان عاجلتها حادثة مقتل السردار فاستقالته .

حكومة الملك :

لم توات الظروف حكومة الوفد لأن تسجل كسبا يمتد به بالنسبة للأزهر . فهي لم تضع في التنفيذ مفهومها عن اصلاح الأزهر اصلاح نهوض لا اصلاح وظائف . وهى لم تنجح نجاحا حاسما في أن تصوغ مسألة الاصلاح الصياغة التى ترتضيها باعتباره تجديدا وفتحا لباب الاجتهاد ، فالتبست هذه المسألة الفكرية بمطالب الاصلاح الوظيفى حسبما وضع خصومها المسألة دعما لروح المحافظة . وهى لم تحقق كسبا ذا شأن بالنسبة لزعة سلطة الملك على الأزهر .

ورغم ما حققته حكومة الوفد من نجاح كبير باستخلاصها من الملك لصالح الوزارة البرلمانية ، سلطة تعيين كبار الموظفين وتعيين نسبة الخمسين في مجلس الشيوخ والاعتراف بحقها في الموافقة على تعيين موظفي القصر الملكي ، رغم ذلك كله بقي وضع الأزهر على حاله بغير تحد جديد لسلطان الملك عليه ، وفاجأتها حركة المظاهرات كحركة مناهضة لها ، وكحركة ذات طابع شعبي تشمل بعضا من ثوار ١٩١٩ ، فكان ذلك مما يعتبر تحديا للوفد في عقر داره وفي مجال قوته الأساسية . وقد أمكن لوزارة الوفد بما لها من تأييد جماهيري واسع أن تحاصر هذه الحركة وأن تعزلها عن جماهير الرأي العام ، مع رجاء امتصاصهما لم يمتد بها الزمن لتحقيقه . والواضح أن كانت مدة حكم الوفد قصيرة تكاثرت عليه فيها المشاكل ، من المسألة الوطنية الى الصراعات حول السلطة مع الملك الى الصراعات مع الأحزاب الأخرى الى المشاكل الاقتصادية للفئات المختلفة الى تفاصيل مشاكل الإدارة اليومية ، واحاطت به المؤامرات فلم يتسع امامه المجال لأن يهتم بالمسألة الأزهرية بما يحيطها أو بالأقل يقيمها على أساس ووضع سليم .

ومن الناحية المقابلة ، بدأ للملك أنه كسب من الوفد نقاطا في صراعهما . فقد بقيت سلطته على الأزهر لم تنزع كما نوزعت على غيره . ثم كانت هتافات الأزهريين بالا رئيس الا الملك ، مما يندر أن يسمعه الجالس على العرش من جماهير في الشارع سيما بعد ١٩١٩ ، واسترد الملك بهذه الحركة بعض ما فقد في الأزهر ذاته في وهج ١٩١٩ . ثم كان من أهم ما كسب أنه نجح في أن توضع المسألة الأزهرية بالوضع الملائم لمصالحه ، باعتبارها في الجوهر مشكلة مهنية ومطالب اقتصادية . لقد قاوم الخديويون والحكام من قبل نزعة الإصلاح على طريقة الاستاذ الامام ، من حيث كونها تدعو لفتح باب الاجتهاد وتجديد مناهج التفكير ، قاوموها لأنها بهذا الوضع تهدد النسق الفكري الذي يستخدمونه سنادا لحكم الفرد المطلق ولدوام الوضع الاجتماعي الراهن . فاذا أفرغ مطلب الإصلاح من هذا المحتوى ، ليصير تعديلا لبعض برامج الدراسة بما يلائم زيادة الطلب على خريجي الأزهر في الوظائف ، وليصير مطلباً للعمالة الأوسع ، فقد وضع الإصلاح بهذا على طريقة تستبقي الفكر المحافظ ، ووضع « الإصلاح » بين يدي الحاكم ، يحوطه سيف المعز وذهبه . وأمكن قياس مدى السيطرة على الأزهر بحساب الزيادة والنقص في فرص العمل المتاحة للخريجين وحساب الرواتب ، وبثأرة التنافس بين خريجي الأزهر وخريجي المدارس الموازية له .

لذلك كان من أول وأهم ما شغل وزارة زيور التي خلفت الوفد ، أن تستمر حركة الأزهر لصالح الملك . ونشط بعض من قاموا بحركة الأزهر في مساعدة الصحف المعادية للوفد والهجوم على سعد وعلان الثقة بوزارة زيور . وإذا كان أهم مطلب اضربوا له هو المطالبة بنشر تقرير اللجنة

الوزارية ، فلا يلحظ أنهم أعادوا هذا الطلب على زيور . وقد قصد وفد منهم في ٧ يناير برئاسة الشيخ أبى العيون الى قصر الملك يعلنون ولاههم أمام كبير الأمناء ويشكرون حسن نشأت على ما بذل لهم من جهد . ثم قصدوا الى اسماعيل صدقى وزير الداخلية والرئيس الفعلى للوزارة واسمونه « وزير الأزهر » فوعدهم خيرا واستثمر وجودهم سياسيا بقوله « لا وطن بلا دين ولا أمة بدون عقيدة » . فلما الفت الوزارة لجنة لاصلاح الأزهر برئاسة صدقى وعضوية وزيرى المعارف والأوقاف ، طلب اليها الأزهريون الا تجعل تقرير اللجنة الوفدية السابقة هو أساس عملها ، فوافقتهم الوزارة رغم معارضة الأحرار الدستوريين . ثم عفا الملك عن عاقبتهم وزارة الوفد من المحرضين على الاضراب (٢٧) .

زاد الطلبة في مطالبهم وهم يرون اقبال دنيا الملك عليهم . فطلبوا جعل الأزهر جامعة تضم جميع المعاهد الدينية ، وتضم دار العلوم والقضاء الشرعى ، مع خفض سنوات التخصص الى عامين وجعل الامتحان على دورين ، والمساواة بين خريجى الأزهر وغيرهم من الخريجين . وطلبوا أن يختصوا في وزارة الأوقاف بوظائف مفتشى المساجد ومساعدتهم والتدريس والإمامة والخطابة والوعظ والوظائف الكتابية ، وفى المعاهد الدينية بوظائف التدريس والفتوى والوظائف الكتابية ، وفى وزارة الحقانية بوظائف المحاكم الشرعية كلها دون اقتصار على علماء المذهب الحنفى الا فى القضاء . وكشفوا عن وضع خاص بالأزهريين من حيث كون غالبيتهم من اصول ريفية فقيرة يصيبهم كثير من امراض الطفولة والصب مما يجعل الكشف الطبى المتبع عند تعيين الموظفين عبئا حقيقيا عليهم ، ومن حيث انتشار امراض العيون وما اعتاده الريفيون من الحاق المكفوف من ابنائهم بالكتاتيب والأزهر ضمانا لعمل يستطيعه المكفوف ، ولهذا تضمنت طلباتهم مطالبا صيغ بطريقتهم الخاصة « يلغى الكشف الطبى بالكيفية المعروفة المنافية لكرامة العلماء ويكتفى على الأمراض المعدية » مع حفظ حق المكفوفين فى الوظائف الملائمة . على أنهم تمادوا فى الطلب حتى رغبوا ان يكون لحامل شهادة العالمية خصم نصف اجرة المواصلات العامة . ثم كان مما طلبوه تعيين واعظ لكل منطقة يبلغ سكانها عشرين الفا ، مع جعل التعليم الدينى أساسا فى مدارس الحكومة . ويلحظ ان هذين المطالبين دينيين عقائديان قد يصلحان أساسا لنشاط جمعيات ثقافية أو بالأكثر لنشاط حزبى ، فيكونان على المستوى الملائم لأهميتهما العقائدية ، ولكنهما وضعا فى سياق مطالب اقتصادية نثرية ، فظهر منهما جانب السعى وراء الرزق وحده (٢٨) .

استجابت اللجنة الوزارية للأزهريين فى بعض من أهم مطالبهم ، وهو ضم مدرسة القضاء الشرعى ودار العلوم والمدارس الأولية للمعلمين لما سُمى « الجامعة الأزهرية الكبرى » . على أن يبقى لوزارة المعارف الاشراف على

مدارس المعلمين حتى تضمن تخرجهم طبعا لمناهجها . كما رأت تشكيل مجلس ادارة جديد لدار العلوم ومدارس المعلمين برئاسة شيخ الأزهر وفيه المفتي ومدير المعاهد من الأزهر ، وانسحت لحاملى العالمية في وظائف وزارة الأوقاف ، وأقرت للمكفوفين بحق الانتساب والحصول على الشهادات . وأجرت بعض التعديل في المناهج باضافة بعض المواد الحديثة مع قصر مدة التخصص على ثلاث سنوات (٢٩) .

ثم أصدر الملك امرا ملكيا بضم المدارس الأولية للمعلمين ودار العلوم والقضاء الشرعى الى الجامعة الأزهرية الكبرى (الأمر ٣٠ لسنة ١٩٢٥) ومرسوما ملكيا في ١١ مارس بتشكيل مجلس ادارة جديد لهذه المدارس . وكان مجلس الوزراء في ٤ فبراير قد قرر تعديل درجات مدرسى الأزهر ورفع المرتبات بضعة جنيهات .

وفي الوقت نفسه ، عملت الحكومة على أن تحكم قبضتها على الأزهر والمعاهد ، ونقلت السلطة والنفوذ داخل هذه الهيئات نقلا فعليا من مجالس ادارتها التي لها حق الفصل في التعيينات والتنقلات والترقيات منذ ١٩١٠ الى وظائف ادارية كالمدير العام الذى انشئت وظيفته في ١٩٢٠ وعين له أحد الشيوخ من رجال حسن نشأت ، والسكرتير العام والمفتش العام للعلوم الحديثة ، وكلهم موالون لحزب الاتحاد الذى أنشأه الملك ، واستقل هؤلاء بتصريف الاعمال من دون المجلس الأعلى للأزهر ومجالس الادارات ، فصار زمام الأزهر في يد الادارة لا العلماء ، وعرفت حوادث اضطهاد الشيوخ ذوى الراى المستقل مثل الشيخ دراز الذى نقل الى اسبوط . ثم وضع نظام من مقتضاه أن يتخصص كل معهد دينى بطلاب الجهة التى يكون فيها ، وعرف أن الدافع السياسى لهذا النظام احكام مراقبة الطلبة . وتقل كثير ممن كانوا زعماء للحركة الطلابية ، نقلوا من معاهدهم (٣٠) .

ورغم استجابة الحكومة لكثير من مطالب الأزهريين وجد منهم من لم يرض عن ذلك ، فأصدروا بيانا يعلنون فيه عدم كفاية قرارات الحكومة لانصافهم ، وطافت وفودهم على الوزارات تدافع عن مطالبهم ، واستهجن طلبة دار العلوم قرارات الحكومة وتظاهروا معلنين استنكارهم لها مما أدى الى حصار البوليس للمدرسة وفصل ٥٠٠ طالب ، ثم اضطرت الحكومة لاعادتهم خشية أن يتفرقوا فى البلاد يعلنون السخط عليها ويؤيدون الوفد (٣١) .

ومن جهة ثانية ، فان تحقيق المطالب الاقتصادية لفئة ما ، ليس من انحتم أن يضمن الولاء السياسى لهذه الفئة ، ما دام هذا الولاء يتعارض مع الموقف السياسى الغالب للراى العام . واذا كان الملك تصد من تحقيق هذا المطلب رشوة هذه الفئة لتسانده ضد الحركة الوطنية الديمقراطية ، فان

كثيرا من طلبة الأزهر نظر الى الامر باعتباره استخلاصا لحق لهم لا يؤدي الى ارتباطهم السياسي بحكومة زيور ، ففصلوا بين تحقيق مطالبهم الاقتصادية وبين اتجاههم الوطنى الديمقراطى المستمد من تأييدهم السابق لشوزة ١٩١٩ . لذلك لم تلبث التجمعات المعارضة لحكومة زيور ان ظهرت فى اوساط الأزهرين ، سيما بعد ان وضع لهم ان الحكومة تستهدف من الاسراع فى اجابة مطالبهم ، كسب تأييدهم السياسى فى معركة انتخابات مجلس النواب التى اجرتها حكومة زيور بعد حل المجلس الوفدى ، واستفزهم ان تحول الحكومة مطالبهم المشروعة الى رشوة سياسية . فسارت وفود من طلبه الأزهر الى بيت الأمة تعلن تأييدها لسعد ، وصدرت منهم البيانات المؤيدة للوفد ، وتكونت لجان الطلبة فى الأزهر ومعاهد طنطا والاسكندرية واسيوط تنشر بيانات فى الصحف تعلن الثقة بالوفد وتذيل بقوائم طويلة من أسماء الطلبة دلالة على تحدى الوزارة ، وادى ذلك الى فصل اعداد منهم (٣٢) . وفى ٨ يناير ١٩٢٥ تكون مؤتمر عام من مندوبى المعاهد حضره مندوبون عن الأزهر والمعاهد الدينية ومدونة القضاء الشرعى ، اتفقوا فيه على خوض الانتخابات فى صف الوفد وتوجهوا الى بيت الأمة ليخطب فيهم سعد . وفى ١٥ يناير ذهبت وفود من طلبة المعاهد الدينية الى سعد اظهارا للثقة به . ولجأت حكومة زيور الى فصل اعداد من هؤلاء ونقل بعض القضاة الشرعيين ومدونة المعاهد جزاء على تأييدهم الوفد سيما اثناء المعركة الانتخابية (٣٣) .

واثناء الانتخابات شكلت « لجنة الأزهر الوفدية » برئاسة الشيخ محمد محمود بدير وتضم طلبة أزهرين يدعون لانتخاب أحمد ماهر مرشح الوفد فى دائرة الدرب الأحمر التى تشمل الأزهر ، ويقنعون الأزهرين ان مساندة المرشح الوفدى تكفل عطف مجلس النواب على مطالب الأزهرين . وتعرض اعضاء هذه اللجنة لاجراءات الوقف عن الدراسة والتهديد بالفصل وكانت النتيجة التى أسعدت الوفد كثيرا ان مرشحه فى هذه الدائرة قد فاز فى الانتخابات على مرشح الحكومة ، وسارت وفود من الأزهرين تهنىء سعدا بهذا الامر (٣٤) .

الائتلاف الديمقراطى :

بعد ان تحقق الائتلاف بين الوفد والاحرار الدستوريين فى مواجهة الملك ضد وزارة زيور ، وسقطت هذه الوزارة ، وتكون مجلس النواب برئاسة سعد زغلول وتكونت الوزارة من الوفديين والاحرار برئاسة عدلى يكن . وبعد ان ظهر فى تجربة حكم زيور عداء الملك للنظام النيابى ، وذلك بما ظهر منه فى مسألة الخلافة الاسلامية وفى حرصه على تبعية الأزهر له . بعد كل ذلك وجد الحزبان المؤتلفان ان من أهم ما يجب على الائتلاف ان يحققه هو الارتفاع بالدين عن أن يكون سلاحا فى يد الملك ، وابعاد الهيئات الدينية عن سلطته

المباشرة . وتحددت خطواتهم في هذا الشأن فيما يلي ، أولا اسباغ سيطرة البرلمان ووزارته على المؤسسات الدينية عن طريق مراقبة ميزانيتها . ثانيا الاحاطة بالأزهر بالأسنوب القديم ، باستعادة المدارس الموازية له الإخذة من اختصاصه ووظيفته ، وهي مدرستا دار العلوم والقضاء الشرعى ومدارس المعلمين الأولية ، وذلك حصرا لنشاط الأزهر وضمانا لنوع من النفوذ الفكرى يكفل فى المستقبل تنشيط حركة الإصلاح والتجديد . ثالثا السعى لاشراك الوزارة البرلمانية مع الملك فى اختيار شيخ الأزهر وشيوخ المعاهد والمذاهب وكبار رجال الدين ، وضم المؤسسات الدينية الى مجال نفوذ الوزارة البرلمانية ونشاطها . وكانت هذه الخطوة الأخيرة هى الهدف الأسمى والنهائى . وهى أن تحققت أغنت عن وسيلة انشاء المدارس الموازية ، ولكنها أصعب بقدر ما هى أحسم . لذلك نشط المؤثفون فى المجالات الثلاثة معا ، حرصا على كسب البعض أن لم يستطيعوا كسب الكل ، ورتبوا الأولوية حسب الأيسر . والملاحظ أن هذه الخطوات التنظيمية لم تكن بمعزل عن جانب الإصلاح الفكرى الذى تتطلبه ، إنما هى شرط لامكان تحقيق هذا الإصلاح . وإذا كانت سيطرة الملك على الميزانية واختيار الرجال قد ساعد على ما اعتبروه جمودا فى وظيفة الأزهر ورفضا للتجديد ، فليكن نقل السيطرة على الأمرين مما يمكن من تنشيط حركة التجديد الفكرى داخل الأزهر ، وتحريك المؤسسة الى أهداف الإصلاح المطلوب .

وكان الوفد ثابت العزم والرأى على موقفه من مسألة الإصلاح ، باعتبار أن الوفد يقوم على مبدأ الجامعة الوطنية وعلى الديمقراطية ، وباعتبار عدائه لسلطات الحكم الفردى التى تجاهد لتنفى وظيفته التاريخية وتنفى وجوده السياسى كله . وكان الأحرار الدستوريون لا يزالون مثخنى الجراح من غدر الملك بهم وهدمه للتحالف معهم فى أول عهد زيور ، ومن المعركة التى خاضوها ضد سعيه اقامة الخلافة الإسلامية فى مصر ، ومن ضربه لهم باسم الدين فى مسألة الشيخ على عبد الرازق . كما كان مثقفو الأحرار يحملون بعضا من تراث الفكر الليبرالى العلمانى ومن الدعوة لتجديد الفكر مما تشربوه مع مفتتح القرن العشرين على يد محمد عبده ولطفى السيد . وقد سبقت اشارة الى انهم رغم عدائهم للوفد سنة ١٩٢٤ لم يستحسنوا تظاهر طلبة الأزهر واضرابهم ضد الوفد ، لأن هذه الحركة تعتبر سابقة للتجمع الدينى الذى يستهدف اغراضا سياسية لن يستفيد منها الا الملك . فلما تولى زيور الحكم كرهوا الاستجابة لمطلب الأزهرين اهدار أعمال اللجنة الوفدية التى بحثت شئون الأزهر ولم يجبلدوا تكوين لجنة جديدة (٣٥) . لكل ذلك يلحظ أن ائتلاف الأحرار والوفد فى سنوات ١٩٢٦ ، ١٩٢٧ ، ١٩٢٨ لم يصادف نجاحا فى مسألة سياسية مثل ما صادف فى هذه المسألة الأزهرية على التحديد .

أدوات الصراع (١) :

حرص واضعو الدستور أن يضمنوه حكما صريحا عن ميزانية وزارة الأوقاف وحسابها الخنأى ووجوب أن يجرى عليها ما يجرى على ميزانية الدولة من عرضها على البرلمان لمناقشتها وتقريرها (المادة ١٤٥) . ونتج هذا الحرص عن أن الأوقاف الخيرية التى تديرها وزارة الأوقاف ، كانت خاضعة أصلا لنظارة وإدارة ولى الأمر (الوالى أو الخديو أو الملك) بموجب حجج الوقف أو قواعد الشريعة . ثم انتقلت الإدارة الى ديوان الأوقاف فى ١٨٩٥ الذى حلت محله بعد ذلك بسنتين وزارة الأوقاف . وكان السند الشرعى لهذا الانتقال أن ولى الأمر قد (وكل) الديوان ثم الوزارة عنه فى الإدارة . وبالنسبة للأوقاف الأهلية فإن الوزارة تديرها عن طريق قرار من المحكمة الشرعية أو توكيل من « ولى الأمر » أن كان هو الناظر أصلا . لذلك خشى واضعو الدستور أن يترتب على هذا الأصل القانونى أن يسحب الملك توكيله بالإدارة فيسترد سلطته على إدارة كل هذه الأموال أو يخرج ميزانية الأوقاف من رقابة البرلمان ، فوضعوا هذا الحكم . وتناقشوا كثيرا فى لجنة الثلاثين حول ما اذا كانت رقابة البرلمان تشمل الأوقاف الخيرية والأهلية معا كما اقترح الشيخ محمد بخيت وعبد العزيز فهمى أم تنحصر فى النوع الأول ، حتى لا يترتب على الضمانة التى توفرها هذه الرقابة تشجيع التوسع فى نظام الأوقاف الأهلية رغم مضاره الاقتصادية كما ذكر عبد اللطيف المكباتى . واتفقوا الى شمول الرقابة كل ما تشرف عليه وزارة الأوقاف من أموال (٣٦) .

ووجه أهمية هذا الأمر ، أن ميزانية الأزهر والمعاهد الدينية كانت تستمد إيراداتها من ميزانية الدولة فى جزء (وهذا لا شبهة فى خضوعها لرقابة البرلمان) ، ومن إيرادات الأوقاف فى جزء آخر . وكانت ثمة أوقاف مرصوده على الأزهر والمعاهد مشمولة بنظر كبار رجال هذه الجهات . والأهمية الثانية لهذا الأمر، أن خروج ميزانية الأوقاف من إشراف البرلمان ووزارته من شأنه أن يوقعها تحت سيطرة الملك وحده ، وهذا يمكنه من طاقة تمويلية كبيرة يوجهها الى تحقيق أغراضه بغير رقيب .

لذلك ما أن عرضت الميزانية على أول برلمان وفدى فى ١٩٢٤ ، حتى ظهر أن حسن نشأت وكيل وزارة الأوقاف قد قدم الميزانية على أساس أنها تتضمن أنواعا ثلاثة من الأوقاف الخيرية : والأهلى ، وأوقاف الحرمين الشريفين . وأراد أن يقلت بالنوعين الآخرين من رقابة البرلمان ، فقدم الميزانية عنهما أرقاما إجمالية لا تصلح أساسا لنقاش أو مراقبة . وواجهه مجلس النواب وأصدر قرارا باختصاص البرلمان بنظر ميزانية الأنواع الثلاثة ، وطلب الى الوزارة تقديم تفاصيل الميزانية ، ودافع وزير الأوقاف الوفدى عن وجهة نظر المجلس ضد موظفى وزارته ، قائلا أن ميزانية هذه الأنواع الثلاثة كانت تناقش فى الجمعية التشريعية سنة ١٩١٤ ، وأن القوانين القائمة توجب

مناقشتها ، وان بهذه الأوقاف حصصا لخيرات مما لا نزاع فى سلطة البرلمان عليه ، كما يستحق منها للوزارة عشر الإيراد مقابل الإدارة مما يستحيل رقابته الا برقابة الميزانية كلها . ثم اصدر مجلس الشيوخ قرارا مماثلا رغم ما بذله حسن نشات من جهد كبير لاثبات خطأ قرار مجلس النواب ، ورغم ما اثاره من ان الرقابة على الأوقاف الأهلية تكشف أسراراً عائلية يجب ان تستر . واكتفى البرلمان بمجلسيه بهذا القرار الذى يؤكد حقه فى الرقابة الشاملة واوصى الحكومة ان تراعى ذلك فى الميزانية القادمة (٣٧) .

لم يسلم حسن نشات بهذه النتيجة ، واستصدر فى ٢ سبتمبر ١٩٢٤ يمد سلطان المجلس على الأزهر والمعاهد الدينية ، وذلك بمناسبة نظر أساس ان الأوقاف الأهلية كل منها وحدة قانونية منفصلة فلا يجوز ان تجمعها ميزانية واحدة ، وان أموالها ليست من الأموال العامة ، وان ادارتها خاضعة لرقابة القضاء الشرعى فلا يجوز ان يراحه البرلمان . وعرضت هذه الفتوى على برلمان الائتلاف سنة ١٩٢٦ فتمسك المجلسان بقرارهما السابق ورأيا فى هذه الفتوى مساسا بكرامة البرلمان ، وطلبا عرض ميزانية الأوقاف الأهلية وأوقاف الحرمين عليهما ، وعرضت الميزانية فعلا (٣٨) .

ثم حاول بعض اعضاء مجلس النواب فى الدورة البرلمانية ذاتها ، ان يمد سلطان المجلس على الأزهر والمعاهد الدينية ، وذلك بمناسبة نظر ميزانيتها . وكانت المعاهد الدينية قد امتنعت فى البداية عن تقديم ميزانيتها للبرلمان (٢٠٠ ألف جنيه تقريبا) ، فهدد مجلس النواب برفض اعتماد المبالغ المخصصة لها من ميزانية الدولة ، فقدمت اليه ميزانية المعاهد «كيان محض لا كحق» (٣٩) . وقيل انها مستثناة من رقابة البرلمان بنص الدستور ، وانها تقدم كبيانات تعرض على المجلس ليعرف كيفية صرف المبالغ المخصصة للمعاهد . قررت اللجنة البرلمانية على هذا القول معترفة بأنه ان لم يكن للبرلمان سلطة على ميزانية المعاهد ، فان سلطته قائمة بالنسبة للمبالغ التى تعطىها الدولة ووزارة الأوقاف الى هذه المعاهد . وان للبرلمان ان يخفض هذه المبالغ او يحذفها تماما ، ولوحث بهذه السلطة مهددة . وانتهاز عبد السلام فهمى جمعه النائب انوقدى هذه المناسبة ، ليفسر حكم الدستور المتعلق بسلطة الملك على المعاهد ، يفسره بما يجرده من معناه ، فقال ان سلطة الملك فى هذا الأمر لايجوز استعمالها الا بواسطة الوزارة شأنها شأن غيرها من سلطات الملك حسب المبدأ العام فى الدستور (المادة ٤٨) ، وان سلطة البرلمان فى مراقبة ميزانية المعاهد سلطة مطلقة . وأيده فى قوله هذا مصطفى الشوربجى من الحزب الوطنى وعلى أبوب الوقدى ، أيداه طالبين الا يوافق البرلمان على الاعتمادات الخاصة بالأزهر الا اذا ناقش الميزانية وقال «لا اعتماد بغير مناقشة» وأيدهم أحمد عبد الغفار من الأحرار الدستوريين وغيره . ولكن وزير الأوقاف عارض هذا الموقف . هنا تدخل سعد زغلول ليحول دون ما اعتبره

تطرفا من شباب حزبه وغيرهم ، وما اعتبره موقفا سابقا لاوانه . وقال سعد ان الفهم السليم والمجرد للدستور يؤيد القول بأن الازهر مستثنى من رقابة البرلمان حتى يصدر قانون بشأنه ينظم سلطة الملك عليه . والقانون لم يصدر بعد . فسلطة البرلمان ليست مباشرة على الازهر وليس له حق الرقابة عليه او نظر ميزانيته ، كل ماله سلطة غير مباشرة تحصل في أن يلقى اعتمادا ماليا مطلوبا او يخفضه او يزيده ، وذلك حتى يصدر القانون المتغى . ووجه كلامه الى النواب قائلا انه لا تجوز مخالفة الدستور «لان الدستور هو حامينا وليس لنا ملجا سواه للمحافظة على حقوقنا » ونبههم بهذا القول الى انه لا تجوز مخالفة الدستور فيما يفيدهم ، لان ذلك يفتح الدرائع للخصوم أن يخالفوه فيما يضرهم . فقبول قوله بالتصفيق وتنازل عبد السلام جمعة عن اقتراحه (٤٠) ، وكسب البرلمان مطالعة ميزانية الازهر والمعاهد والرقابة غير المباشرة عليها بالتحكم في الاعتمادات المالية . ومارس هذه السلطة فعلا اذ ألغى الاعتماد المخصص لوظيفة سكرتير عام الأزهر فألغيت الوظيفة (٤١) ، وكان يشغلها أحد رجال حسن نشأت .

وفي الدورة التالية (سنة ١٩٢٧) عرض مجلس النواب لهذا الأمر نفسه وقرر احقيته الدستورية المطلقة في تعديل أى من القوانين السارية عند نظره للميزانية ، كما له أن يعدل كما يشاء من بنود الميزانية حذفا أو خفضا أو زيادة (٤٢) . وفي هذه الدورة ذاتها نجح برلمان الائتلاف في أن يصدر قانونا يقيد سلطات الملك على الازهر كما سيجيء فيما بعد ، وضمن هذا القانون (رقم ١٥ لسنة ١٩٢٧، حكما يمكن البرلمان من الاشراف على ميزانية الازهر والمعاهد ورقابتها مثلما يفعل بميزانية الدولة . وعرضت عليه الميزانية فعلا، فلاحظ أن للآزهر والمعاهد أوقافا غير محصورة ولا ترد إيراداتها في ميزانية المعاهد ، ويديرها موظفون كشيخ الأزهر ومشايخ الأروقة ، فطالب بحصر هذه الأوقاف وتوحيد إدارتها ودمج إيراداتها بالميزانية ، وفرض الرقابة الفعلية على مايدفعه نظار الأوقاف من مستحقات الأزهر والمعاهد في أوقافهم ومراقبة هذا الأمر . ورأى وجوب ضبط حسابات الاتفاق التي تجرى بغير رقابة ، والتي تتمدد فيها جهات «الصرف في الجرايات» من الشيوخ ، وقال مجلس النواب «ان هذه الحالة لايجوز السكوت عليها ولايمكن استمرارها وان الوضع الحالي للميزانية غير مفهوم ولامقبول» (٤٣) .

أدوات الصراع (٢)

استغل برلمان الائتلاف الناحية الدستورية لالغاء قرارات الملك التي أصدرها سنة ١٩٢٥ بالحق مكرسى دار العلوم والقضاء الشرعى ومدارس المعلمين بالجامعة الأزهرية وبتشكيل مجالس إدارة جديدة لهذه الجهات . فأعلن مجلس النواب في ٣١ يناير ١٩٢٧ بأن الأمر الملكى لسنة ١٩٢٥ والمرسوم

١١ مارس ١٩٢٥ كلاهما باطل بطلانا تاما من الوجهة الدستورية ، وبور ذلك بأن هذه المدارس انشئت بقوانين خاصة غير قانون الأزهر فهي لا تخضع لسلطة الملك على المعاهد الدينية ، وبأن دار العلوم التي انشئت في ١٨٧٢ - ومدارس المعلمين في ١٩١٠ تخرج معلمى التعليم العام ، فيجب أن تبقى خاضعة لوزارة المعارف . وأعلن أن في نية وزارة المعارف إعادة القسم التجهيزى لدار العلوم . ولما بدأ المجلس يناقش هذا الأمر طلب الشيخ مصطفى القاياتى تأجيل المناقشة ، فعارضه كثير من النواب ، وطلب أحمد عبد الغفار وجوب الإسراع في نظرها ، وأعلن صبرى أبو علم أن في قرارات الملك هذه افتئات على السلطة التشريعية إذ سلطة الملك لا تشمل نقل مدرسة من وزارة المعارف الى المعاهد الدينية ، وأيده يوسف الجندى والنقراشى الوفديان وإبراهيم الهلباوى من الأحرار الدستوريين الذى قال أن الجامعة الأزهرية رغم فضلها المعروف «يظهر أنها كسائر الكائنات قد لحقتها الشيخوخة» ودعا الى تقدم المعاهد بسرعة التقدم في انتشار «السيارات السريعة والطائرات العجيبة» ، وأيده حافظ رمضان من الحزب الوطنى . وبهذا ساهم كل من الوفد والأحرار الدستوريين والحزب الوطنى في اتخاذ هذا القرار . ولم يعارضه الا قلة من مثل حسن صبرى الذى دافع عن قرارات الملك فقبول بضجة كبيرة ، ومصطفى القاياتى الذى أعلن تحفظه تجاه فكرة إعادة القسم التجهيزى لدار العلوم لما يخشاه من أن يؤدي الى الاستفناء عن طلبة الأزهر ومنعهم من الالتحاق بالدار . وقد عاد وزير المعارف على التمسى وأعلن في الأسبوع التالى (٨ فبراير) أن الوزارة أعادت تجهيزية دار العلوم ، ولكن في نيتها أن تغذيها من طلبة الأزهر بامتحان للقبول ، وفي نيتها أيضا السماح لمن يحمل ثانوية الأزهر أن يدخل دار العلوم أو القضاء الشرعى بعد أن يؤدي امتحان التخرج من هذه التجهيزية .

وانتقل بحث قرارات الملك الى مجلس الشيوخ في ٧ فبراير ، وكانت مظاهرات الأزهريين تشتد احتجاجا على قرار مجلس النواب . فتصدى رئيس الشيوخ للأمر قائلا أنه من الوجهة الدستورية يمكن لمجلس الشيوخ الا يبحث هذا الموضوع ، لأن قرار مجلس النواب كاف وحده لإبطال قرارات الملك ، كما يمكن أن يتصدى مجلس الشيوخ لبحثها ليصدر هو الآخر قرارا ايجابيا بإبطالها «ولا يختلف اثنان من ذوى العقول أن المرسوم باطل بطلانا جوهريا» . ثم رجح الإخذ بالحل الثانى لانه «يجمل بنا أن نأخذ نصيبنا من المسئولية مع المجلس الآخر» . وحتى يفهم طلبة الأزهر أن مجلس الشيوخ يشارك مجلس النواب في قراره . ثم هاجم لجوء الطلبة الى الاضراب وحمل بشدة على شيوخ الأزهر الذين يستغلون الطلبة لأربهم الشخصية . ووافقته على رأيه كل من تكلم يومها ومنهم محمد محمود خليل ومحمد صفوت ، كما ذكر الشيخ محمد عز العرب أن مراسيم الملك معارضة للدستور الذى أقسم أعضاء البرلمان بيمين الاحترام له ، وأن الأزهريين يطالبون أعضاء البرلمان

بالبحث في القسم . وقرر المجلس بالاجماع بطلان هذه المراسيم واستنكار
«الحركة الرجعية» التي يقوم بها الأزهريون» .

بعد ذلك خطا البرلمان خطوة جديدة في احكام احاطته بالازهر . لقد حقق
قراره السابق العودة الى فصل تلك المدارس عن الازهر . وكان الجديد هو
انشاء قسم تجهيزى واحد يقضى مدرستى دار العلوم والقضاء من دون
الازهر . فاقترحت لجنة المعارف بمجلس النواب الغاء نظام التخصص الذى
وضع سنة ١٩٢٣ وحرم القضاء الشرعى من القسم الاولى لها لصالح
الازهر ، وانشاء تجهيزية دار العلوم وتعديل مناهجها لتقضى دار العلوم
والقضاء الشرعى من خريجها (٤٤) . ورغم بيان وزير المعارف في ٨ فبراير
الذى أوجد نوعا من الصلة بين طلبة الازهر وهذه المدارس عن طريق امتحان
اشبه بالمعادلة ، فقد اشيع ان المدارس الابتدائية التابعة لوزارة المعارف هي
وحدها التى ستقضى بخريجها تجهيزية دار العلوم بعد امتحانهم فى القرآن
الكريم . ومن ثم ينتقل حاملو الابتدائية الى تجهيزية دار العلوم الذين ينتقلون
الى دار العلوم او القضاء الشرعى ، ثم يعينون بعد تخرجهم مدرسين
وقضاة . ويضرب الازهر وطلبته منفصلا تماما عن كل هذا الهيكل . وعرض
الاقتراح من هذه الناحية لانه يسد امام الازهر اهم المنافذ ويسلب طلبة
المعاهد اهم مجالات العمل ، ولا يكون لاي من مستويات الدراسة فى المعاهد
الدينية ان ينتقل الى اى من مستويات هذا الهيكل . لذلك انتقد الاقتراح
من رجال الازهر جميعا حتى من كان منهم وفدى الهوى . وظهر النقد فى
صحف الوفد نفسها ، كتب الشيخ محمد عرفة « اذا تم لقضى على الازهر
والمعاهد الدينية » (٤٥) .

تابع مجلس النواب نظر هذا المشروع ووافق عليه وارسله الى مجلس
الشيوخ فبدأ نظره على عجل ، ووقف الشيخ حسن عبد القادر يعارض
بشدة حرمان طلبة الازهر من وظائف القضاء الشرعى ، وقال ان اعادة
التجهيزية التى نصب فى دار العلوم والقضاء الشرعى والتى تتقضى هى من
المدارس الابتدائية، هذا التسلسل يعنى «بذلك يكون الازهر قد قضى عليه»
.. وانفعل بحدة فقال « ابتلينا فى هذه الايام بفلاسفة مدمين يريدون ان
يصارعوا الازهر ويفهمون ان الفلسفة هى الالحاد وان كل ملحد وكل خارج
على الدين فى نظرهم فيلسوف .. القانون المطروح يمس الازهر ورجاله
مسا عظيما .. لا يصح ان يهدم الازهر على ايدينا » فقام محمد محمود وزير
المالية يطلب التأتى فى الموافقة على القانون وطالب بعدم حرمان طلبة الازهر
من دخول المدرستين . وأيد الشيخ عز العرب الشيخ عبد القادر فى موقفه
معارضاً ان يؤخذ طلبة التجهيزية من المدارس الابتدائية . هنا وقف على
الشمسى وكذب ما يشاع وجزم بان تجهيزية دار العلوم ستقضى من الازهر

نفسه فاستقبل بالتصفيق . واستمرت المناقشة جليستين فى هذه النقطة وحدها . ووفق على المشروع بهذا التفسير بأغلبية (٨١) ضد واحد (٤٦) .

واستمر الوفد دائما وبعض من كبار المفكرين يعملون الى ان تكون وزارة المعارف هى المشرف الوحيد على كل مجالات التعليم ، وكان تراجع الوفد وحكومة الائتلاف فى الحالة السابقة بسبب شدة الضغط الحاصل وقتها . وقد تم للوفد فى ١٩٣٠ نقل المدارس التابعة لوزارة الاوقاف الى وزارة المعارف (٤٧) . وطالب طه حسين فى ١٩٢٨ أن تقتصر أهداف التعليم بالأزهر على تخريج الوعاظ والا. يلتحقوا بوظائف اخرى ، وأن يكون القضاء الشرعى لطلبة كلية الحقوق وحدها ، والتعليم لطلبة مدارس المعلمين وحدهم (٤٨) .

رد الازهرين

كان الملك بعد سقوط وزارة زيور ، مهزوما مضعوبا . والتاجر اذا افلس عاد الى دفاتره القديمة . وهذا مفاد عودة الملك فى عهد الائتلاف الى التنقيب عن الخلافة الاسلامية . والى فعل المزيد فى توثيق ملاقاته بكبار رجال الازهر . وبدأت احتفالات توزيع المنح الملكية على اوائل الخريجين من المعاهد الدينية ، تتجدد لترسخ الدعاية عن « الرعاية الملكية » فى عقول الناشئة من طلبة الازهر ، وتصحبها الخطب بالثناء على مآثر العائلة الملكية على الازهر ورجاله (٤٩) . وصحب الدعوة لمؤتمر الخلافة اثارا لعقب سلفى حول قضايا مسرفة فى ضالتها ، ولكنها تثور كما لو كانت جوهر مشاكل المجتمع . صخب النقاش حول ان طلبة دار العلوم والازهر سيلبسون الزي الفرنجى وان هذا مأس بكرامة الدين ويسىء الى دعوة الخلافة . واستندرج للافتاء بعض كبار رجال الدين مثل الشيخ محمد شاكر الذى افتى بأن الاسلام لا يتطلب شكلا معيناً للزى الا ستر العورة « وحتى لو اعتبر الصليب شارة شرف مثلاً لجاز لبسه » . لكن ادارة الازهر هددت باتخاذ اجراءات التأديب ضد من يغير زيه من الطلبة . ثم تفرع الموضوع الى حكم لبس القبعة فى الاسلام ، واشرعت الاقلام فيه بين مؤيد ومعارض ، حتى اصدر شيخ الازهر والمفتى بيانا ذكر صراحة « ان من تشبه من المسلمين بغيره فى لبسه الخاص به فهو على طريقته اعتقادا او عملا . فمن لبس القبعة ميلا الى دينهم او استخفافا بدينه فهو كافر باجماع المسلمين ، ومن لبسها تشبها بهم فان اقترن بها ما هو من شعائر دينهم كدخول كنيسة فهو كافر ايضا ، وان لم يقترن بها ذلك فهو آثم .. » (٥٠) .

فى هذا المناخ بدأ يظهر ما تنويه وزارة الائتلاف وبرلمانها من تعديل اوضاع الازهر وفصل المدارس عنه . والملاحظ انه اذا كان للمسألة الازهرية جوانب ثلاثة كما سقت الإشارة ، تتعلق بالتجديد الفكرى والصراع

الدستورى والمصالح الذاتية للزهريين ، واذا كانت حركة الزهريين قد فقدت هذا الرباط بين الاطراف الثلاثة وانعزلت مصالحهم الذاتية عن الجانبين الاخرين ، فان ذات الشيء يفعله برلمان الائتلاف ووزارته الان بالنقيض ، اذ اهتموا بالجانبين الاولين دون جانب المصالح الذاتية لرجال الزهر . واذا كان الملك قد استغل موقف الزهريين في ١٩٢٤ ، فقد استطاع الان ايضا ان يستغل الموقف لصالحه بسبب اغفال رجال الائتلاف لاحد جوانب المسألة الثلاثة وهو وضع الزهريين . وقد نجح الائتلاف في فرض ما ارتآه ، ولكن كان نجاحه على حساب الزهريين فانعزلوا عنه . وساعد هذا الموقف بطريق غير مباشر ولكنه فعال ، ساعد على تأكيد مفهوم « الإصلاح » بالمعنى الاقتصادى الوظيفى ، واثارت سياسة البرلمان قلق الزهريين على مستقبلهم ، ويصعب على فئة كاملة فى المجتمع ، ان تؤمن وتؤيد قيما سياسية عن التقدم والنهضة والديمقراطية والتجديد والإصلاح ، اذا كانت كل هذه القيم قد صيغت أو وضعت فى التطبيق بصورة تنفى وجود هذه الفئة عينها ، أو تضيق عليها الى حد الافناء . لذلك كان السخط والقلق بين الزهريين مما وصل حركتهم بالقوى السياسية المناوئة للائتلاف والديمقراطية . وكان من الطبيعى ان يستغل الملك ورجاله هذا الوضع لصالحهم .

وقد عرف فى هذا الوقت ان بعض الشيوخ يقدمون المرائض الى جهات يسميها أحمد شفيق « غير ذات صفة فى الموضوع » اى السراى ، يشكون فيها البرلمان الى الملك ويذكرون ان البرلمان والحكومة يسرون فى اتجاه يعارض الدين ويخالف الشريعة وذلك بازماعهما تعديل نظام المعاهد الدينية . واستغفر ذلك الحكومة والبرلمان واثير فى شكل سؤال من احد النواب وجواب عنه من رئيس الوزارة (٥١) . وذلك لما يعنيه من تحد لسلطة الوزارة والبرلمان واتخط لهما . وجرى بعد ذلك فى اوائل ١٩٢٧ . حادث بالازهر اذ القى بعض الطلبة مفرقات مما يستعمل فى الاحتفالات ، ولكنهم قصدوا بالقائها ان تكون انذارا بالاضراب . ثم اجتمع جمع من الطلبة مقررين الامتناع عن الدراسة ففصلت ادارة الازهر اربعة منهم وحرمت آخرين من الامتحان ، واخذت حركة الاضراب تتصاعد ، حتى اذا ابطال مجلس النواب مراسيم الملك عم الاضراب الازهر والمعاهد . وتجمع الطلبة يخطبون ويصخبون ويهاجمون البرلمان والحكومة ، واسهم نفر من شيوخ الازهر بالتحريض على الاضراب ، وصحبه تجمع الطلبة عند ابواب الازهر وفى داخله يثيرون ويستشارون ويبرقون الى الملك والوزارة طالبين عدول البرلمان عن قراره . ثم تصاعد الموقف عندما عقدوا بالازهر مؤتمرا عاما لهم هتفوا فيه بسقوط الدستور وسقوط البرلمان ، ودعوا الى حل البرلمان وتعطيله ، وخطب فيه الشيخ أبو العيون «لقد جرحوا جرحا فيجب أن نقابله بجرح مثله» وسارع اليهم من رجال الوفد محمود سليمان شنام والحسينى زغلول فعجزا عن تهدئتهم . علق صحيفه أفريكان وورلد تقول «ان المضربين من

طلبة الأزهر اتخذوا لهم شعارا محفوقا بالخطر بصياحهم ، ليسقط البرلمان . لتسقط الحكومة ، وهو عمل بعيد عن جادة التعقل » (٥٢) .

لم تقف الحكومة مكتوفة اليدين إزاء ذلك ، بل قاومت حركة الأزهرين بعزم شديد . في البداية أصدرت رئاسة الأزهر بيانا بما صرح به رئيس الوزراء لشيخ الأزهر وشيوخ المعاهد . من أن قرار مجلس النواب لا يمس الأزهرين ولا يمنع من مراعاة مصالحهم . واتخذت الحكومة موقف الأفهام والتوضيح . فلما ثار الهتاف بسقوط البرلمان ، صد كثيرا من عطف الرأي العام على الأزهرين . باعتبار ارتباط الآمال في التقدم والنهوض بنمو النظام البرلماني في مصر . ووقف البرلمان يشد أزر الحكومة ويحثها على الحزم مع الأزهرين ، وقد سبقت الإشارة إلى قرار مجلس الشيوخ الذي تحدى الأزهرين ووصم حركتهم بالرجعية ، وقد تضمن هذا القرار أيضا مطالبة الحكومة بالضرب على أيدي القائمين بهذه الحركة « والمؤيذين بها والمشاركين فيها سرا أو جهرا » ووجه رئيس المجلس اتهامه إلى شيوخ المعاهد وأسماهم « المفسدين الهمجيين المحرضين على عصيان الدستور الساعين في إثارة الفتنة » . فقبل من أعضاء المجلس بتصفيق جاد . وأثير الموضوع ذاته بمجلس النواب في اليوم ذاته في ٧ فبراير ، وذلك في شكل سؤال من حامد محمود واستجواب من حسن نافع ، وطالبوا الحكومة بالجواب الحازم على ما يعتبر تمردا على البرلمان الذي هو مصدر السلطات . ولم يفت مجلس النواب أيضا أن يشير بالاتهام إلى مشيخة الأزهر بكونها كانت راضية عن الاضراب ، أثير سؤال بالمجلس عن أن المشيخة أصدرت بيانها في ٢ فبراير متراخية يومين عن بدء الاضراب بغير سبب ظاهر ، ودعت في بيانها الطلبة إلى الانتظام في الدراسة يوم ٧ فبراير بغير سبب ظاهر يدعو إلى تراخي هذا الومد المضروب أربعة أيام ، وقيل أن ذلك يدعو « إلى الشك والتساؤل عما إذا كانت المشيخة راضية ولو بعض الرضاء عن سلوك الطلبة الأزهرين » . فرد رئيس الوزراء « .. ليس لدى الحكومة ما يسمح بالاعتقاد بأن المشيخة كانت راضية » (٥٣) .

وأرسلت الحكومة قوات البوليس ترابط عند الأزهر وتمنع دخول الطلبة المسجد في غير أوقات الدراسة ، وتفرق من يتجمع منهم عند الأبواب ، ثم قدمت عددا من شيوخ الأزهر والمعاهد والطلبة إلى النيابة العامة التي والت التحقيق معهم بتهمة التحريض على كراهية الحكومة والبرلمان والنظام الدستوري (٥٤) .

واسهمت الصحافة في هذا الموقف من الأزهرين . وقد سبقت الإشارة إلى أن أبطال مراسيم الملك قد ساهم فيها الوفد والأحرار والحزب الوطني جميعا . وقد علقت صحيفة الأهرام بأن دعوة الاضراب رجعية فيها عبث بسلطة الهيئة النيابية والتنفيذية وعدم اتقان لقراراتها ، مما لا يمكن

احتماله (٥٥) . وكنيت السياسة « ان الرجعيين لا يفتأون يسعون لأغراضهم من القضاء على الحكم النيابي في البلاد .. لقد كنا نفهم أن يناقش هؤلاء الذين وقعوا العرائض من علماء الأزهر وأن يحتجوا على تقديم مشروع قانون يرون فيه مسا بالدين وبكرامة رجاله .. أما الاحتجاج .. على الهيئات التشريعية لاتجاه يرمى الى قلب نظام المعاهد الدينية الحاضر فليس له معنى الا محاربة الحكومة القائمة ومجاربة الدستور في أساسه . ونحن نبرئ طلبة الأزهر وكثرة من علمائه من أن يتجه فكرهم الى مثل هذه الغاية » (٥٦) وعزا عبد القادر حمزة في « البلاغ » الوفدية حوادث الاضراب الى أن الحكومة لا تملك في المعاهد سلطة ادارة ولا تأديب ، فلم تستطع منع وقوع الفتنة ، ولم يكن امامها الا أن تطلب من النيابة العامة التحقيق مع من وقعت منهم الجرائم .. واستمدت من هذا الحادث مبررا قويا لحث الحكومة على أن تقدم للبرلمان مشروع قانون تنظيم سلطة الملك على الأزهر ليخضع تعيين كبار الشيوخ وليخضع الميزانية لمجلس الوزراء والبرلمان (٥٧) . على أنه لم يلحظ أحد منهم وقتها أن هتاف الأزهريين بسقوط الديمقراطية وأن كان يدين الأزهريين وقتها ، فهو يحمل نوعا من الادانة للبرلمان من وجهة النظر الديمقراطية من حيث أنه كشف عن قصور سياسته بما عزل بعضا من قوة ثورة ١٩١٩ عنه .

الأزهر يتبع الوزارة :

كان مما دعا اليه محمد عبده لاصلاح الأزهر ان يوحد التعليم في مصر ، ورأى في دار العلوم التي جرب التدريس فيها أنها يمكن أن تحل محل الأزهر فيتم توحيد التربية في مصر . كما دعا الشيخ لاختصاص الأزهر لهيمنة الدولة وهيئاتها الادارية فربطت بوزارة المعارف أو بوزارة الاوقاف (٥٨) . ويظهر ان هذه الفكرة كانت موجودة لدى حكومة الائتلاف ، ولكنها بقيت كامنة في الفترة الاولى فلم تظهر على السطح في صورتها الكاملة ، إنما ظهر في اغسطس ١٩٢٦ اتجاه في البرلمان يدعو الى التعديل في مناصب كبار رجال الأزهر ، ثم طرحت فكرة تعديل تبعية المعاهد الدينية بنقلها من الملك الى الوزارة .

ففي اغسطس ١٩٢٦ اقترح النائب أحمد عبد الغفار الفاء وظيفة مفتي الديار المصرية ، وعلل ذلك بأنه لا عمل له الا اصدار الفتاوى غير الملزمة في قضايا الاعدام والافتاء للبلاد الاسلامية والمساهمة في اختيار القضاء الشرعيين وهذا كله لا يستاهل مرتبه البالغ ١٤٠٠ جنيه سنويا . كما اقترح بأن يكتفى شيخ الأزهر بما يتقاضاه من الاوقاف فلا يتقاضى راتبا من ميزانية الدولة ، وأن ارتفاع المراتب هنا يشبه الرشوة . وينبغي ألا يكون على الحكومة فضل على رجال الأزهر « ولا نريد أن يتدخل الأزهر في السياسة فيفسدها ولا أن تتدخل السياسة في الأزهر فتفسده » . ثم اقترح « أن يسن قانون يجعل

مشيخة الأزهر وهيئة كبار العلماء والافتاء وظائف انتخابية ينتخب لها علماء الأزهر المدرسون به . وعارض عبد الرحمن عزام الغاء وظيفة المفتي كما عارض فكرة الانتخاب حتى لا يتحول الأزهر الى ما يشبه الكهنوت ، وقال ان المشكلة الوحيدة تتلخص في سياسة فصل الأزهر تدريجيا «عن كتلة الأمة ووضعه جانبا لغاية مخصوصة» ، وعلاج هذه المشكلة الا يكون الأزهر هيئة منعزلة وان يشرف البرلمان على ميزانيته . وطالب حسين هلال بضم المحاكم الشرعية الى المحاكم الاهلية ضمانا للعدالة . ثم تدخل سعد زغلول وتمسك ببقاء وظيفة المفتي حفاظا على حرمة التقاليد . فعزل أحمد عبد الغفار عن اقتراحه ، وانتهى الجميع الى وجوب وضع قانون للمعاهد الدينية تتقدم به الحكومة (٥٩) . وبعد شهر تقريبا طرح موضوع الأزهر ثانية على مجلس النواب ، لتأليف لجنة تبحث طرق الإصلاح فيه ، فعارض سعد أيضا هذه الفكرة منها المجلس الى وجوب التزام الاسلوب الشرعى وحكم الدستور ، فلا يتعرض المجلس لاصلاح الأزهر ما بقى القانون الحالى معترفا بخضوعه لسلطة الملك وحده . وانما يتعين تعديل هذا القانون أولا (٦٠) ،

وفي الدورة البرلمانية الثانية بادر يوسف الجندى بتقديم مشروع قانون يمكن الوزارة والبرلمان من مراجعة ميزانية الأزهر وحسابه الختامى ، وقال ان الحكومة تلكأت في تقديم مشروع التنظيم الجديد لتبعية الأزهر رغم تكليف البرلمان لها بذلك في العام الماضى ، وانه ليس مقبولا أن تبقى المعاهد الدينية بمعزل عن رقابة البرلمان « واستمرارها على هذه الصورة يجعل للأيدي الخفية سبيلا للعمل دائما » (كان الملك يشار اليه بهذه العبارة في الأدب السياسى وقتها) . وأيده عبد الرحمن عزام قائلا أن عزلة المعاهد الدينية عن البلاد « لم تكن في يوم من الأيام في صلاح البلاد ولا فى صالح المعاهد نفسها بل كانت سببا فى تدهورها وممانعة من تطورها » وطلب إبراهيم الهلباوى سرعة نظر هذا المشروع ، قال أن من ينادون بعدم التدخل فى أحوال المعاهد بحجة أنهم يعملون للدين والآخرة « الله يعلم أنهم يعملون للعالم قبل الآخرة » .

هنا وقف سعد يعارض نظر هذا المشروع أيضا ويطلب الى المجلس أن يتروى مادام ثمة ارتباط بين الموضوع اللطروح وبين المشروع الذى ستقدمه الحكومة وانه يجب الالتزام بحكم الدستور . وقال انه بصفتة رئيسا للمجلس عليه أن يتدخل فى كل ما يمس الدستور ، وقد حدد الدستور طريقا وحيدا لمناقشة أوضاع الأزهر . هو أن يصدر قانون يعدل سلطة الملك عليه . وقال انه لا يجب الاهتمام بالفرع قبل الاصل ، مشيرا الى أن الامر لا يتعلق فحسب بحكم الدستور ، ولكنه يتعلق بوجوب العلاج الجذرى لأوضاع الأزهر بنقل تبعيته الى الوزارة . وأيد رئيس الوزراء موقف سعد وقام من نواب الوفد بالمجلس من يعارض زعيمه . وتصاعد النقاش حتى حاول سعد أن يمنعه . فتصدى له أحمد ماهر قائلا ان رئيس المجلس ليست له سلطة على المجلس ،

انما هو يستمد سلطته من المجلس ذاته الذى يعتبر صاحب الراى الاعلى ، والا أصبح لا رقابة على رئيس المجلس . واذا اختلف عضو مع الرئيس فالمجلس هو العيصل والحكم ، وواجه سعد بعبارات قاسية ، وقال عبد الحميد فهمى ان ادعاء رئيس المجلس بانه الحامى للدستور يعطيه سلطة واسعة . فلما ووجه سعد بهذه المقاومة اقترح مكرم عبيد جعل الجلسة سرية لكن سعدا بمرونته السياسية تراجع صراحة معترفا بحق غيره عليه وقائلا « كلا لدى من الشجاعة ما يجعلنى اعترف بالخطأ اذا وضح لى الحق » ووافق المجلس على نظر مشروع يوسف الجندى وحوله الى لجنة الشئون الدستورية . واستمر المجلس يلح على الحكومة ان تقدم مشروع تعديل سلطات الملك على الازهر حتى يتمكن من مراجعة ميزانيته (٦١) .

كانت الحكومة تلقى ضغطا شديدا من الملك حتى لا تقدم المشروع ، وكان البرلمان يفذهما ان تسرع . ثم كان لحوادث اضراب الازهر ما جعل الحكومة اكثر بطئا وروية . هنا لجأ البرلمان الى واقعة صغيرة نشرتها الصحافة الوفدية فأبرزها وشن بها داخل المجلس هجوما عنيفا على كبار رجال الازهر المناوئين له ، ليعزلهم عن جمهور الراى العام ويكسر من شوكة معارضتهم ، وتلقفت الصحافة الامر بما يليق من هجوم وعنف . نشر ان شيخ الازهر استلم ثلاثة آلاف جنيه فى نهاية عام ١٩٢٤ وعام ١٩٢٥ وانفقها على مؤتمر الخلافة . فوجه أحد النواب سؤالا بذلك الى وزير الأوقاف . فأكد الوزير صحة الخبر وان الشيخ الأكبر قد استلم هذا المبلغ على عدة دفعات من حصص الخيرات من الأوقاف لانفاقها فى شئون الازهر ، ولكن مستندات الصرف أظهرت انها انفقت فى شئون مؤتمر الخلافة من ابريل ١٩٢٤ حتى مايو ١٩٢٦ ، وانه صرف منها ١٦٤ جنيها للشيخ أبو العيون و ٥٢٨ جنيها للسيد رشيد رضا ، و ١٧٣ جنيها لعبد الباقى سرور نعيم وهكذا . فرد النائب « انى اعجب كيف يطلب فضيلة شيخ الجامع مبالغ لانفاقها فى شئون الازهر ثم يصرفها على الولائم وغيرها .. » وطلب تحويل سؤاله الى استجواب امعانا فى اثاره الموضوع وتنبيه الراى العام اليه (٦٢) .

تلقت الصحف هذه المسألة واشبعتها اثاره وحديثا . قالت « البلاغ » ، « انها فضيحة وصمت المعاهد الدينية ورجالها بوصمة شائنة لاتقف دلالتها عند هذه الحدود بل تتجاوزها الى الدلالة على ان فى المعاهد الدينية فوضى ادارية يجب ان تستأصل ، وهذه الفوضى الاخلاقية خاصة هى التى استغلها خصوم الحكم النيابى ضد البرلمان فى ١٩٢٤ ثم فى هذه السنة » ، وكتب عباس العقاد يقول انها فضيحة للمعاهد وان « العبرة من ذلك ان كل رقابة على الاعمال العامة غير رقابة الدستور لن تعنى شيئا » (٦٣) ، وعلق أحمد شفيق فى حولياته « قامت لهذا الموضوع ضجة كبرى فى جميع الدوائر الحكومية والشعبية لتعلقه بشيخ الازهر وهيئة كبار العلماء ، فلم يكن

يتصور أن الشيخ وهيئة العلماء يتصرفون في أموال الاوقاف بما لا يحل لهم صرفه ، واستدعى هذا الحادث الأخذ رانرد في نظم الأزهر وقوانينه وحالته العلمية ..» (٦٤) . واطردت المطالبة بتبعية الأزهر للوزارة واصلاحه اصلاحا عسريا (٦٥) . ونجح الوفد هنا في أن يستغل هذا الحادث الصغير ليشير من جوله ضجة كبيرة وليرفعه الى المستوى السياسى المطلوب ويستفيد منه في تحقيق هدفه ، كما نجح به في أن يلقي ظلال الشك حول نفر ممن حرضوا على مظاهرات الطلبة الأخيرة كالشيخ أبو العيون وممن ساهموا في الدعوى لمؤتمر الخلافة .

في هذه الظروف اعد مشروع «تنظيم سلطة الملك ..» ورئى أولا أن يكون تعيين شيخ الأزهر بترشيح رئيس الوزراء لخمسة ينتخب منهم رجال الأزهر واحدا يعرض رئيس الوزراء اسمه على الملك ليعين «بأمر ملكى» ، وتحدد مدة المشيخة بخمس سنوات يعاد الانتخاب بعدها بنفس الطريقة ، ويكون وزير الاوقاف هو المختص بجميع سلطات الملك في الاوقاف التى تديرها وزارته (٦٦) . ثم عدل عن فكرة الانتخاب وتحديد مدة المشيخة واكتفى بحكم جوهرى حاسم هو أن يكون استعمال الملك لسلطته على الأزهر والمعاهد «بواسطة رئيس مجلس الوزراء» وتعيين شيخ الأزهر بأمر ملكى بناء على عرض رئيس الوزراء ، وكذلك بالنسبة لكافة الاوامر الملكية التى نصت عليها القوانين ، لاتصدر الا بناء على عرض رئيس الوزراء . كما تقرر أن يجرى فى شأن ميزانية الأزهر والمعاهد وحسابها الختامى مايجرى على ميزانية الدولة من أحكام دستورية ، ومن ثم تخضع لرقابة البرلمان وموافقته ، وتقررت ذات هذه القواعد بالنسبة لسلطات الملك فى تعيين الرؤساء الدينيين والمسائل المتعلقة بالاديان غير الاسلامية . نظر القانون بمجلس النواب بسرعة واضحة فوافق عليه بغير نقاش فى ٤ مايو ، ونظر بمجلس الشيوخ فى ١٠ ، ٢٣ مايو فوافق عليه بالاجماع . وصدر فى ٣١ مايو برقم ١٥ لسنة ١٩٢٧ .

زفت الصحف الخبر كبشرى من البشائر «أصبح اثر الفاطميين وقبلة اللوك والامراء ومجد الشرق وموئل الالوف من ابناء الامة منذ ألف سنة ودبعة بين يدى البرلمان . وأصبح كل مايجرى بين جدران الأزهر والمعاهد الدينية موضعاً للاستجواب والسؤال والمناقشة العلنية وصار رئيس الوزراء مسئولا امام شيوخ الامة ونوابها عن كل مايتعلق بشئون المعاهد .. فلايعتذر معتذر بأن أيد خفية تعبت بمصالحها ..» (٦٧) ونظر الوفد الى هذا الاجراء باعتباره من أهم ما أنجز البرلمان فى دورته هذه (فضلا عن قانون الجمعيات التعاونية وتنظيم المجلس المحلى) ، وذلك على ما ذكر حمد الباسل ويوسف وغيرهما (٦٨) .

ترتب على انتقال الأزهر من يد الملك الى البرلمان ووزارته ، أن بدأ كثيرون أن لم تعد ثمة حاجة الى فصل دار العلوم والقضاء الشرعى عنه .

اذ نشأت هذه المدارس كبديل مواز له عندما لم يكن فى المستطاع ضمان حركة التجديد فيه . وطالب كثيرون بانه مادام قد دخل فى مجال الاصلاح فالواجب ان يعلن وان تفتح ابواب المدارس البديلة امام رجال الازهر . وكان هذا مما هذا كثيرا من مخاوف الازهرين (٦٩) . وقد رثى ان اصلاح الازهر يجب ان يعالج بالمرونة والتدرج وباشتراك شيوخ الازهر انفسهم ، فلاتحسن الطفرة فى مثل هذا الامر . وان منطق الحكومة فى اختيار شيخ الازهر ان يكون ممن يرضى عنه الازهريون وان يكون بعيدا عن السياسة والتشيع حفظا لمقامه (٧٠) وما لبث البرلمان ان بدأ يتناول الازهر بالاصلاح من نواحى الضبط المالى والادارى والتوصية بوضع النظم التى تكفل ترشيد ادارته وصقلها «فالآن وقد اصبحت المعاهد الدينية تابعة لوزير مسئول امام البرلمان ، صار من السهل وضع الاصلاح الكفيل بتحقيق الفائدة المرجوة» .. من ناحية الادارة والتعليم وتقرير مستقبل الطلبة الذين يتخرجون من هذه المعاهد وعدد من يجب قبولهم منهم فى كل معهد ، ومن ناحية الهيئات والمجالس الموجودة بالازهر وملحقاته ، ووضع الجزائية وشكلها وابوابها . واقترح المجلس تأليف لجنة مشتركة من الحكومة والبرلمان لبحث هذه المسائل فورا لتقرير ما يجب ازاؤها فى الدورة المقبلة. كما اقترح الحاق المعاهد الدينية برياسة مجلس الوزراء ، وان تنشأ ادارة يمكن بواسطتها لرئيس الوزراء الاشراف والرقابة الفعلية على المعاهد لتنفيذ الاصلاح المطلوب (٧١) .

وبدا تفكير جدى فى ضم الازهر والمعاهد الى وزارة المعارف . وكانت الفكرة تتردد من قبل نقل تبعية الازهر . اذ استغلت الوزارة ان بعضا من طلبة معهد الزقازيق طلبوا ذلك ، فانارت الامر فى البرلمان واستخدمت هذا الطلب فى دعم مشروع نقل التبعية (٧٢) . ثم فى نوفمبر ١٩٢٧ على عهد وزارة ثروت الائتلافية شكلت لجنة حكومية برلمانية برئاسة اسماعيل صدقى كان هدفها بحث الوسائل لصيغ الازهر بالصيغة العلمية المصرية ، وكان من بين ماعرض عليها تحقيقا لهذا الهدف ان ينضم الازهر والمعاهد الى وزارة المعارف التى تقوم على شئون التعليم كله وتبذل عن نشره وتقديمه .. واستمرت هذه الفكرة تتردد فى الصحف وتطالب بها بعض لجان طلبة الازهر شهورا عديدة (٧٣) .

يحكى الشيخ الظواهري ان هذه اللجنة قد انتهت الى الغاء دار العلوم ومدرسة القضاء الشرعى ولكن بشرط ان يتبع الازهر كله وزارة المعارف ، مع ضمان ان يبقى لشيخه مظهره الدينى وتقبله فى الرسميات . وذكر انه عارض هذه الفكرة باللجنة وقدم «مذكرة برأى ورفعتها الى الملك فؤاد بينت فيها اعتراضى على ضم الازهر لوزارة المعارف ..» فاستدعاه الملك ووعده بانه سيمنع هذا الضم . وكانت النتيجة ان اللجنة لم تجتمع ثانية (٧٤) . وقد

كتب الدكتور محمد حسين هيكل ان هذه اللجنة التى تطلعت اليها انظار
الرجاء لاصلاح الازهر بعد محاولات فاشلة للاصلاح دامت خمسا وعشرين
سنة ، هذه اللجنة لم تقم ايضا بعمل جدى بسبب تغير الظروف السياسية
عندما استقالت وزارة ثروت وتولى مصطفى النحاس الحكم (٧٥) . ويكشف
هذا القول ان ما افسد عمل اللجنة ليس ضغط الملك وحده ، ولكن تغير
الظروف السياسية عندما ضعف الائتلاف وبدأت الصراعات بين الاحرار
والوفد بما ترتب عليها من استقالة ثروت وتولى النحاس باشا الحكم
لمدة ثلاثة اشهر انتكس عليه الاحرار في آخرها ، وانهار الائتلاف واقل
النحاس وتولى الاحرار الوزارة وحدهم . فعطلوا الحياة النيابية واستندوا
الى سلطة الملك . واذا كان البرلمان هو المؤسسة الرسمية التى مورس
الصراع من خلالها ضد سلطة الملك على الازهر ، فلايرجى تحقيق كسب ضد
الملك فى هذا المجال بعد حل البرلمان ووقف الحياة النيابية كلها واستناد
وزارة الاحرار فى الحكم على سلطة الملك ذاتها .

مشيخة المرافى الاولى :

لم يمض شهر ونصف على تقييد سلطة الملك على الازهر ، الا وتوفى
الشيخ محمد ابو الفضل الجيزاوى فى منتصف يولية ١٩٢٧ ، وكان عين فى
مشيخة الازهر منذ ١٩١٧ بعد وفاة الشيخ سليم البشرى ، فكانت هذه اولى
مرة يبحث فى اختيار شيخ للجامع فى اطار الموازين السياسية التى نجمت
عن ثورة ١٩١٩ والتى قننها دستور ١٩٢٣ ، والتى تاكدت قبيل وفاة الشيخ
الاكبر بالقانون الاخير . وكان من الطبيعى الا يستسلم الملك لما يعتبره عدوانا
على سلطان تقليدى امسك به ولاة مصر وحكامها المنفردون منذ قرون . ولم
يجعل سن الشيخ المتقدم من وفاته مفاجاة ، بل اثير من قبل انه رغب فى
الاستقالة بسبب مرضه . واثير عند صدور القانون السؤال عن سيخلفه .
وتكاثر المتنافسون على التئصب ذى المظهر والجاه وذى الموارد الجمة من
الاقواف ، ويومها ظهرت اصوات من يطالب بفصل الاوقاف عن المشيخة حتى
«لا تكون مجالا لطمع رجال الزهد والعلم» (٧٦) .

كان الملك يعد لمشيخة الازهر الشيخ محمد الاحمدى الظواهري شيخ
معهد اسيوط متخطيا به جمهرة من الشيوخ الارسخ فى العلم او الوظيفة .
وعزف عن الملك ثقته بالظواهري وثناؤه عليه ووعدده له بالمشيخة منذ
١٩١٨ (٧٧) . وكان ممن ترشحهم مناصبهم الكبيرة الشيخ عبد الرحمن
قراة المفتى والشيخ محمد حسين مخلوف مدير المعاهد ووكيل الازهر
السابق (٧٨) . وكانت وزارة الائتلاف التى صار اليها حديثا امر المشاركة فى
الاختيار ، لاتقبل مرشحا للملك ، ولاتستحسن غيره من المحافظين الذين
لاتطمئن الى اتباعهم سياسة الاصلاح ، او الذين لايساعدونها فى تثبيت
سياسة ابعاد الازهر عن الملك ، وبالنسبة لحزبى الائتلاف لم يجد الوفد ،

صفوفه عالما ازهريا كبيرا يصلح للمشيخة . ووجد الاحرار الدستوريون الشيخ محمد مصطفى المراغى الذى عرف بصلته بمحمد محمود زعيم الحزب . والمراغى ان لم يكن يشغل احد مناصب الازهر والمعاهد ، فهو ازهرى ورئيس المحكمة العليا الشرعية وذو علم ووقار ومن تلامذة محمد عبده الداعين للإصلاح .

صار المراغى مرشح وزارة الائتلاف ، والظواهرى مرشح الملك ، وتجمد الموقف على هذا الوضع عشرة شهور ، والمشيخة شاغرة يقف على بابها شيخان يظاهر كلا منهما واحد من الاطراف المتصارعة . واطال المدة الى هذا الحد وفاة سعد زغلول فى آخر اغسطس ، ففطت على كل ماعداها لاعادة ترتيب الصفوف التى هزها غياب الزعيم الكبير . وقد اضطرب الائتلاف وقتها بين الاحرار وخلفاء سعد فاستقال ثروت وشكل النحاس زعيم الوفد الجديد الوزارة الائتلافية التى لم تعمر طويلا . وشغل كل ذلك الناس عن امر الازهر حينما بعد حين ، وتكاثرت أسماء المرشحين للمشيخة وقلت وتنوعت واختلفت وجوه النظر وبقيت امور الازهر شبه معطلة . ولكن نجح النحاس فى ان يفرض على الملك الشيخ المراغى فعين شيخا للازهر فى ٢٣ مايو ١٩٢٨ وعين الشيخ عبد المجيد سليم من القضاء الشرعى ايضا مفتيا للديار المصرية (٧٩) . يعلق الظواهرى على ذلك «تدخلت السياسة فى الدين واصبحت حقوق الملك التقليدية موضع البحث والنظر» (٨٠) وتعلق صحيفة المقطم «ان الازهر والعلم والعصر لم تعد بحاجة الى صفاء الاولياء .. نحن فى حاجة لامثال رفاعة رافع والشنقيطى ونديم واللقانى ومحمد عبده .. وايضا سعد زغلول غفر الله له ، ولهم ...» (٨١) .

تخرج المراغى بالازهر فى ١٩٠٤ . وكانت حكومة السودان طلبت من محمد عبده اختيار قضاة لها ، فاختر المرافى فيمن اختار . وعين قاضيا بدنتلة ثم نقل الى الخرطوم فى ١٩٠٦ ثم رقى رئيسا لمفتشى الدروس الدينية بالاقايف فى ١٩٠٧ ، ثم عينه سلاطين باشا قاضيا لقضاة السودان فى ١٩٠٨ ، وبقي كذلك حتى عاد الى مصر فى يولية ١٩١٩ (٨٢) . ويعبر هذا الصعود السريع عن تقدير حكومة السودان لكفايته وعن ثقته الكبيرة فيه ، والا لما امكن لشاب لم يجاوز السابعة والعشرين من عمره (ولد فى ١٨٨١) رئاسة قضاة السودان كله بعد تخرجه واشتغاله بأربع سنين . ويحكى مايؤيد هذا الظن ، اذ يقرر الشيخ فى ١٩١٣ العودة الى مصر لاعتلال صحته ، وعلى محطة الوصول بالقاهرة «وجد رسولا من كتشنر يدعوه للذهاب اليه بعد الاستراحة فذهب اليه وأبلغه اللورد انه قرر وجوب بقاءه بالسودان ليتم عمله الاصلاحى ، ورفض كل ملز ابدى وسمح له بالعودة الى مصر بعد الشتاء كل عام على أن يظل مرتبطا بالسودان . فعاد المراغى وأوصى له كتشنر حكومة السودان بمنحه مايشاء من امتيازات لا يخولها القانون لكبار

الموظفين « (٨٣) .. على انه عرفت للشيخ فتوى في موضوع الخلافة الاسلامية في ١٩١٥ عارض فيها ماكانت بريطانيا تعز به من عدم شرعية خلافة العثمانيين لكونهم ليسوا من قریش ، وذلك عندما دخل العثمانيون الحرب ضد الانجليز ، وعمل الانجليز على عزل العالم الاسلامى عن الخلافة التركية والسعى لتنصيب حليفهم الحسين بن على على الخلافة باعتباره قرشياً . وكانت معارضة المرافى لهذا المنطق من الوجهة الشرعية المحضة (٨٤) : وعرف انه لما قامت ثورة ١٩١٩ في مصر استجاب لها المصريون بالسودان بالتظاهر ، واستطاع المرافى ان يحول حركة المظاهرات الى ما يبدو له انه اكثر فائدة وهو جمع التبرعات دعماً لنضال المصريين . (٨٥) . ودل بذلك على ميله للاعتدال والملائنة ونفوره من العنف فى أى من صوره السياسية . كما دل على دهائه السياسى ، اذ تحولت بفضل نصيحته حركة المصريين هناك ، من مساهمة بالنفس الى مساهمة بالمال ، ومن موقف المشاركة فى الثورة الى موقف التعاطف معها فحسب .

من كل ذلك يبدو ان المرافى كان ذا علم وعقل وسياسة ، وكان على قدر من استقلال الشخصية واتخاذ المواقف المتميزة ، وكان على صداقة بالانجليز يعيل الى الملائنة السياسية ، ولهذا فليست علاقته بالاحرار الدستوريين ناتجة عن الصداقة الشخصية ، بقدر ما هي ناتجة من اتفاق المشرى الفكرى والسياسى ، والاتفاق فى النظرة للامور . ولا يبدو بعيداً عن الصواب ما ذكره الطواهرى عنه - مع اعتبار كراهته له - من ان صلته بالانجليز لم تنقطع بعد عودته الى مصر ، ومن اعزاز اللورد لويد له واعتياده استقباله زائراً او مدعوا ، ومن ان اللورد هو من رجع كفة تعيينه شيخاً على الأزهر (٨٦) . وقيل بعد ذلك ان كان السير برس لورين (خليفة لويد) يستنصح المرافى فى الموقف السياسى (٨٧) . ويكاد يتفق من كتبوا عنه ومن عاصروه ، انه كان ذا نزوع الى السياسة بالفكر والنشاط ، تربطه العلاقات الحية برجال السياسة وبالحياة الحزبية . قال عنه الشيخ عبد المجيد سليم «كان خلافتنا معروفاً للخاصة والعامة من الأزهريين وغيرهم .. وسببه الجوهري ميله رحمه الله الى ناحية السياسة الحزبية . وشدة نفورى من ذلك» . ورغم ان ابو الوفا المرافى ينكر تبعية الرجل الحزبية فهو يؤكد علاقته برجال الاحزاب وحظوته عند المقامات العالية (٨٨) .

وعلى أى حال فان ما لوحظ من سرعة ترقى المرافى الى رئاسة قضاء السودان ، يلاحظ ايضا فى سرعة ترقيته الى رئاسة القضاء الشرعى فى مصر ، وكان تمام ذلك فى اربع سنوات ايضا ، فقفز سريعاً مناصب القضاء كلها ، حتى آلت اليه رئاسة المحكمة العليا الشرعية فى ١٩٢٣ . وظل بها حتى ولى المشيخة فى ١٩٢٨ . وعرف عنه فى اجتماعات مجلس ادارة مؤتمر الخلافة الاسلامية الذى كان يعد للمؤتمر ، عرف انه فى ابريل ١٩٢٦ اقترح

أن يعتبر كل مندوب في المؤتمر معبرا عن رأيه لا عن رأى امته ، وكان معنى هذا الاقتراح افساد امكان اجراء البيعة بالخلافة للملك فؤاد ، فوجه بنقاش حاد (٨٩) .

لم يمض وقت على تعيين المراغى ، الا وانهار الائتلاف بين الوفد والاحرار واقبل النحاس في ٢٦ يونية ١٩٢٨ وخلفه محمد محمود زعيم الاحرار ، مؤيدا من الانجليز (بعد أن اضجرهم تشدد النحاس) . وحل الرئيس الجديد مجلس النواب والشيوخ وأعلن وقف الحياة البرلمانية ثلاث سنين وبدأ يمارس القمع ضد الوفد والحركة الوطنية الديمقراطية عموما ، وسميت حكومته حكومة اليد الحديدية . وكان لذلك اثره المباشر في تقوية نفوذ المراغى في الأزهر وأوساط الحكم . على أن قوة المراغى كانت تستمد من ظاهر حكم الاحرار . وكان وضع الاحرار ظاهره القوة وباطنه الضعف . لقد كانوا شركاء الوفد في الحكم ثم انفردوا به وهذا يظهر القوة ، ولكنه يبطن الضعف بقدر ما يفتقدون المساندة السياسية الشاملة لطيفهم الوفدى ، ويقدر ما يضطرونهم للاستناد الى الملك في مواجهة عداء الوفد لهم ، فيفتقدوا استقلالهم عن الملك . وكان البرلمان هو مؤسسة الحكم التى تواجه سلطة الملك وتحدها ، وقد اضطروهم عداؤهم للوفد الى حل هذه المؤسسة فانفسح المجال أمام الملك .. وهم يوازنون نفوذ الملك عليهم بمساندة الانجليز لهم ، ولكن السند الانجليزى خلى بالاً يعطى لمن فقد قوته الذاتية ، والحليف فى السياسة حليف بقوته ، حليف بالقوة لا بالهوى . لذلك لم يبلغ حكم الاحرار عاما ونصف العام .

اعتمد المراغى على قوة الاحرار المضعوفة فيما شرع فيه من اصلاح الأزهر . وفى اقسطس شكلت لجنة يرأسه لبحث الاصلاح فانهت من مهمتها فى الشهر الثانى بتقرير جد مبتكر . يتضمن تقرير المراغى الاشارة الى استكانة العلماء فى القرون الاخرة الى الراجحة وانتقليد وعكوفهم على كتب لا يوجد فيها روح العلم ، وانهم ابتعدوا عن الناس فجهلوا الحياة وجهلهم الناس وجهلوا طرق التفكير والبحث الحديثة وما جد فى الحياة من علوم ومذاهب وآراء . وذكر انه صار من المحتم لحماية الدين نفسه لا الأزهر وحده اتخاذ خطوات جريئة للاصلاح ، فيدرس القرآن والحديث دراسة جديدة وتهذب العقائد والعبادات مما ابتدع فيها ، ويدرس الفقه بغير تعصب للمذهب ما ويفتح باب الاجتهاد فيه ، ويدرس علم الأديان المقارن وتاريخ الأديان ومذاهبها مع ادخال العلوم الحديثة وطرق التأليف والتربية الحديثة . أما من حيث البناء التنظيمى للأزهر ، فقد بنى على أساس خضوع الأزهر لاشراف ؛لوزارة الذى تم فى ١٩٢٧ . وانه مادام ذلك ومادام يشرع الآن فى الاصلاح الشامل ، فلا وجه لبقاء الحصار المضروب عليه وتضييق المنافذ بوجود المدارس الموازية . وقسم الأزهر قسمين أحدهما عام يتبع

في التدريس الاسلوب القديم لا يخدم الا اغراض التفقه والتعلم لمن يريد ،
بغير تاهيل لتولى الوظائف . والقسم الآخر نظامى ذو مستويات ودرجات
وامتحانات يخرج من تسند اليهم الدولة الاعمال ، وقد رتب على غرار
المدارس الحديثة من مراحل التعليم الابتدائى والثانوى والعالى ، ويتفرع
في المرحلة العالية الى ثلاث كليات لاصول الدين ، واللغة العربية ، والشريعة
الاسلامية . ورئى أن يستغنى بهذه الكليات عن مدرستى دار العلوم والقضاء
الشرعى (٩٠) .

استقبل تقرير المراغى من انصار الاصلاح بحماس شديد ، وهم
التفاؤل بأن دعوة محمد عبده قد وضعت في التنفيذ .. كما استقبل من
المحافظين بالازهر بالفتور والنقد ولكن الشيخ كان من العزم بحيث لم يابه
للقدر المحافظ ، وقد اقرت الوزارة اقتراحاته جميعها وساندها واوصت
بوضع القانون الذى يحققها (٩١) . وسارع المراغى في التنفيذ قبل أن يصدر
القانون ، فالتى مدرسة القضاء الشرعى الغاء فعليا واستولى على مكانها
ومكتبتها ووزع طلبتها . وأراد أن يلغى دار العلوم بالطريقة ذاتها ، فحالت
وزارة المعارف دون تنميد ارادته حتى تثبت صلاحية خريجي الأزهر لتدريس
اللغة . وأجرى بعض الاصلاحات الجزئية كإلغاء نظام الجراية (توزيع الخبز
على طلبة الأزهر ومشايخه) مستبدلا به بدلا نقديا (٩٢) .

على أن وزارة الاحرار مالبت ان تكشف ضعفها الكامن ، واحاطت
بها الأزمات السياسية وانعكس ذلك تلكؤا واضحا فى اصدار قانون المراغى .
وهرت الشهور دون أن ينظره مجلس الوزراء رغم تأييده السابق لما ائتمن
عليه القانون من مبادئ . وكان من المقدر أن الملك لن يوافق على نظام يبنى
على أساس ابتعاد الأزهر عن التبعية له ، ولم تكن الوزارة من القوة بحيث
تفرض عليه ذلك . فكان الإبطاء من جانبها بمثابة ارجاء لازمة لا بد ستثور
من جراء هذا المشروع . ثم اذن حكم الاحرار بالانتهاء فى خريف ١٩٢٩ .
وكان العام الدراسى الذى رئبه المراغى طبقا لأوضاع القانون الجديد كان على
الابواب ، فالح المراغى على الوزارة أن تسرع بنظر مشروعه وتسرع فى اصداره
من قبل سقوطها وقبل بدء العام الدراسى " فاجتمعت الوزارة يومين متتاليين
أجازت بعدهما المشروع ورفعته الى الملك ثم قدمت استقالتها فى ٢ أكتوبر .

وصل مشروع الأزهر الى الملك فى خير الأوقات المناسبة لرفضه
والتخلص من المراغى نفسه . فالوزارة شبه مستقلة ، والوزارة المرتقبة ،
وزارة انتقالية ستأتى محصورة الهدف فى اجراء الانتخابات فليس من
صلاحياتها السياسية أن تشير أزمة مع الملك حول الأزهر : والوفديون يتركز
اهتمامهم فى حشد قوتهم للانتخابات المقبلة . وكان موقفهم من مشروع المراغى
منذ اعداده بالغ الحذر . وكانوا لا يطمئنون الى تنظيم الأزهر فى غيبة البرلمان
بما تعده وزارة تخاصم الحركة الديمقراطية . وتستند فيما تستند عليه الى

الملك (٩٣) . فلم يكن الوفديون ليساندوا مشروع المراغى فى هذا الوقت .
لذلك ما أن وصل المشروع الى السراى حتى طلب توفيق نسيم رئيس ديوان
الملك الشيخ المراغى وأبلغه رفض الملك للقانون مالم تعد تبعية الأزهر اليه
ويعمل المبدأ الذى قرر فى ١٩٢٧ . ووجد المراغى انه بالخيار بين ورطة عدم
صدور القانون به . أن نفذه فعلا ، وبين ورطة العدول عن أهم مبادئه ، فقدم
استقالته الى رئيس الوزراء قبيل سقوط وزارته وألح عليه حتى قبلت .
وعين الشيخ الظواهرى خلفا له فى ١٠ أكتوبر ١٩٢٩ (٩٤) .

الأزهر يرتد للملك (الظواهرى) :

إذا كانت مشيخة المراغى فى ١٩٢٨ تمثل حكم الاحرار الدستوريين
(رغم انها بدأت فى آخر حكم الائتلاف) ، فان مشيخة الظواهرى تمثل حكم
اسماعيل صدقى فى ١٩٣٠ (رغم انها بدأت قبله بشهور) . وكلتا المشيختين
بدأت مع وضع سياسى معين وانتهت بانتهايه ، وكلتاهما كانت عنصرا فى
الموقف السياسى عند بدايتها وعند نهايتها . والحاصل ان الوزارة الانتقالية
التي راسها عدلى يكن قد أجرت الانتخابات فعادت وزارة الوفد فى يناير
١٩٣٠ . ومالبثت ان أقيمت وتولى اسماعيل صدقى الوزارة فآلفى دستور
١٩٢٣ ووضع دستور ١٩٣٠ الذى دعم سلطة الملك ، ومارس اجراءات
القمع والبطش ضد مقاومة الوفد وكافة تيارات الحركة الديمقراطية .
وانتلف الاحرار مع الوفديين ثانية فى مقاومة حكم صدقى . ودام هذا
النظام حتى أواخر عام ١٩٣٤ ، ورأس الوزارة جل هذه المدة صدقى ثم
عبد الفتاح يحيى فى السنة الاخيرة .

تم تعيين الظواهرى طبقا لنظام ١٩٢٧ الذى يشرك الوزارة مع الملك فى
الاختيار . ولكن الوزارة لم تمارس سلطتها فى الاختيار انما رشحت للملك
من رغب هو فيه أصلا ، اذ استدعى عدلى يكن الظواهرى وأبلغه «أن جلالة
الملك اختاركم لمشيخة الأزهر لما فيكم من ثقة ، وانا انضم لجلالته أيضا فى
هذه الثقة» (٩٥) . وان مطالعة «كتاب السياسة والأزهر» يظهر مقدار
ماكان عليه الشيخ من ولاء لمبدأ تبعية الأزهر لحاكم مصر الفرد ، خديويا
كان أو سلطانا أو ملكا ، ويظهر مقدار ماكان لديه من استعداد للتعاون مع
الحاكم وكسب رضائه منذ بداية حياته العملية أيام الخديوى عباس . ثم السلطان
حسين ثم فؤاد . وقد سبقت الإشارة الى بعض شواهد من هذا الأمر
ويظهر الكتاب كيف سعد الشيخ سريعا يدعمه الخديوى ثم السلطان ثم الملك
حتى عين شيخا للمعهد الاحمدى بطنطا . ثم نقل شيخا لمعهد أسبوط لما
غضب عليه فؤاد لوشاية ادعى بها الشيخ حسين والى أن للظواهرى علاقة
بالخديوى المخلوع عيسى الطامع فى العودة الى عرش مصر . ثم استرد
الظواهرى باقتداره الدقيق ثقة الملك وانجبت عنه النعمة ، فصار موضوع

استشارة فؤاد « في شتى الشؤون من دينية ودينية » (٩٦) . ويصرح الظواهري بأنه كان معلوما « علاقتي بالسراى وبالتقارير التي أرفعها إليها ... » (٩٧) . وكان ينتهز كل فرصة لظهور ولاته للملك بإقامة الحفلات والقاء الخطب في المناسبات الملكية كاعياد الميلاد والشفاء من المرض ونحوها (٩٨) . ويبدو أن طموح الشيخ كان مشهورا معروفا ، حدث أثناء مظاهرات ١٩٢٤ أن أبرق طلبة معهد أسيوط للصحف ، « نرجو أن يوفق مولانا الاحمدى الى أن ينتقل من معهد أسيوط الى وظيفة سامية على غير حساب الأبرياء من أفاضل العلماء المعروفين بمواقفهم في الحركة الوطنية . » (٩٩) .

وكان الظواهري من الداعين لمؤتمر الخلافة الاسلامية ، وقد نيط به تشكيل لجان الخلافة في الصعيد بتوجيه من الملك وحسن نشأت . وفي انتخابات مجلس النواب سنة ١٩٢٦ التي خاضها ائتلاف الوفد والاحرار ضد الملك أذاع الظواهري « نداء الى الناخبين حضهم فيه على أن يختاروا لمجلس النواب من لهم حمية في الدود عن حياض الدين ... » مما كان يرمى لترجيح انتخاب انصار الملك ، ومما أثار الهجوم عليه باعتباره اقحاما للدين في شؤون السياسة وتعديا على حرية الفكر التي كفلها الدستور (١٠٠) . وتكرر هذا الموقف منه بعد توليه مشيخة الأزهر ، عندما ثار الشعب على صدقي لالفاته دستور ١٩٢٣ ، فطلب صدقي وتوفيق نسيم ، طلبا الى الظواهري أن يصدر الأزهر بيانا يدعو للهدوء ، فصدر البيان في أغسطس ١٩٣٠ بساند حكومة على شعب تسيل دماؤه في الشوارع ، ويحض على طامة أولى الامر « وأن العبث بالنظام العام والتحرير على القطيعة والتدمير واحداث الفتنة والشغب في أكبر الجرائم ... » ان من فضل الله علينا ان كان صاحب الامر فينا هو حضرة صاحب الجلالة مليكنا المعظم فؤاد الأول حفظه الله وأيده بروح من عنده ، واننا لنفخر به مليكا جليلا .. فحق على الأمة أن تتفانى في الاخلاص لجلالته ... » (١٠١) ودافع الشيخ عن هذا الموقف بأنه ما كان يستطيع أن يرفض طلبا لرئيس الوزراء ورئيس الديوان الملكي ، وأن الدعوة للسكينة « من طبيعة أعمال شنيخ الاسلام الإرشادية » .

آلت للملك الوزارة على عهد صدقي وآلت اليه مشيخة الأزهر قبلها . وفصل دستور ١٩٣٠ على قد الملك . فكان من الطبيعي أن يتضمن هذا الدستور ما يثبت سلطته المنفردة على الأزهر ويسد السبيل أمام أية محاولة لانتزاعها منه على نحو ما حدث في ١٩٢٧ . لذلك نصت المادة ١٤٢ من دستور صدقي « يباشر الملك سلطته فيما يختص بالمعاهد الدينية وبالأوقاف التي تديرها وزارة الاوقاف ، وعلى العموم بالمسائل الخاصة بالاديان المسموح بها في البلاد طبقا للقانون ، واذا لم توضع أحكام تشريعية فطبقا للعادات المعمول

بها الآن . على أن يكون تعيين شيخ الجامع الأزهر وغيره من الرؤساء الدينيين مسلمين وغير مسلمين منوطا بالملك وحده» . ثم جاء دور الظواهري فألغى قانون ١٩٢٧ معيدا للملك تبعية الأزهر ، وجعل حق تعيين شيخ الجامع ووكيله وشيوخ المذاهب والمعاهد ووكلائها والوظائف الكبيرة كلها بأمر من الملك وحده . بعد هذا التعديل لم يعد ثمة ما يخشى من مشروع المرافى ، فتبناه الظواهري من حيث تقسيم مستويات التعليم وإنشاء الكليات الثلاث وإلغاء مدرسة القضاء الشرعى وتجهيزية دار العلوم ، أما دار العلوم ذاتها فقد ظلت باقية بسبب معارضة وزارة المعارف لآرائها . وصدر كل ذلك بقانون فى ١٥ نوفمبر ١٩٣٠ . ثم وضع نظام جديد للتخصص فى الشريعة واللغة والوعظ فى ١٩ مايو ١٩٢٣ (١٠٢) . وقصر التعيين على خريجى الأزهر فى وظائف القضاء الشرعى والموظفين به كما قصر عليهم مهنتى المحاماة الشرعية والمأذونين .

فكان مجمل ما صنع الظواهري أن أخذ بالهيكال الخارجى لاصلاح نظام التعليم الأزهرى ، مع تعديله من حيث السلطة بإعادة تبعيته للملك ، ومن حيث المضمون بحصر الدراسة فى المذاهب السنية الأربعة والاكتفاء بهذيب بعض الكتب وطرق التدريس دون إشاعة التجديد الفكرى فى المناهج والعلوم ، فقصر الإطلاع على ما يؤهل الطلبة للوظائف دون ما ينمى ملكة الاجتهاد لديهم فى البحث . وحاول الظواهري بهذا أن يرضى الملك ، وأن يرضى المحافظين بالأزهر ، وأن يرضى الطلبة بإلغاء بعض المدارس الموازية . واجهضت حركة الإصلاح بحركة صورية قصد به جذب رجال الأزهر بالرزق دون الفكر .

وإذا كان الظواهري قد عرف فى شبابه المبكر بأنه من مؤيدى الإصلاح بسبب الكتاب الذى نشره فى ١٩٠٤ ، داعيا فيه الى تعديل نظم التعليم بالأزهر « العلم والعلماء ونظام التعليم » . ورغم أنه تفادى ضجة المحافظين التى أثارت حوله وقتها بازجاء المديح للخدوى عباس المناوىء للإصلاح ولمحمد عبده ، فقد ظلت تلامس الشيخ سمعة أنه من رجال الإصلاح ، يزكى ذلك منهجه الرشيد فى الشرح والتدريس . ولكنه عندما تولى المشيخة كانت دعوة الإصلاح قد صارت فضفاضة بحيث تتسع للعديد من التفسيرات المتباينة ووجهات النظر المتعارضة ، وبحيث لم يعد حتما على من يدعى للإصلاح أن ينقل بالضبط ما يدعى اليه . وكان أول ماصرح به الظواهري بعد توليه المشيخة أن الطفرة غير مستحبة (١٠٣) .

والحاصل أن عظم السخط على الشيخ الظواهري من رجال الحركة الديمقراطية ، ولم يكن ذلك فى الأساس بسبب محافظته الفكرية . إنما كان السبب الأساسى هو ارتباطه الوثيق بالملك وحكومة صدقى ، فى ظرف سياسى ضيق فيه هجمة قوى الاستبداد على الجماهير ، واستلبت بعض المكاسب

الديمقراطية التي حققتها ثورة ١٩١٩ ومورست فيه أساليب القمع والبطش. والازهريون قسم شائع بين فئات الشعب يضمنهم مايضنيه وتيارات الحركة الوطنية الديمقراطية تمتد بين صفوفهم . لذلك اضطر الشيخ انحيازاً منه للموقف السياسي للملك أن يستخدم أساليب السلطة في قمع الازهرين الذين يناصرون الحركة الديمقراطية ويقاومون استعمال النفوذ الاستبدادي للملك ولصدقى . ومن جهة أخرى عانت مصر في تلك الفترة من أعباء الأزمة المالية العالمية المعروفة ، وحدثت هذه الأزمة من قدرة الشيخ والحكومة على التوسعة على خريجي الازهر في مجالات التوظيف ورفع المرتبات ، فوجه الازهريون بنقص في وظائف المعاهد وضمن من الحكومة في توظيفهم وتقدير شهاداتهم « ولم يكن عنده (الظواهرى) من قوة النفوذ في الوزارة ما يحملها على انصاف أهل الازهر » (١٠٤) . وإذا كانت دعوة الإصلاح قد صرفت عن معنى النهضة والتجديد الى معنى العمالة والرزق فقط، فقد عجزت الحكومة وعجز الظواهرى عن اجابة مطالب الازهرين فزاد السخط عليهما . (وقسا الشيخ الاحمدى في معاملة الازهرين قسوة شديدة أسخطتهم عليه وصرفت عنه من كان يحسن الظن به .. » (١٠٥) . فكان مما صنع أن فصل من الازهر ٧٢ من شيوخه وعلمائه ، كان بعضهم كما يذكر الظواهرى نفسه «مشتغلاً بالسياسة وحرصوا على الاشتغال بها بالرغم من تكرار نصيحتى لهم بالابتعاد عنها .. وكان بعض هؤلاء تلامذتى الخصوصيين وكان يعز على جدا فصلهم لولا اصرارهم هذا مع تكرار مطالبة الحكومة بفصلهم .. وكان منهم الشيخ ابراهيم اللقانى الذى ينشط فى مقاومة الحكومة فطلب صدقى فصله (١٠٦) . وكان من بينهم علماء لم يكن فصلهم الا بسبب غضب هذه الوزارة عليهم (١٠٧) . ومنهم الشيخ عبد الجليل عيسى والشيخ شلتوت والشيخ محمد عبد اللطيف دراز والشيخ على سرور الزبكلونى (١٠٨) .

لذلك ما أن بدأ فى الافق السياسى قرب انتهاء النظام القائم فى اواخر وزارة عبد الفتاح يحيى، حتى انفجر ما يسمى بثورة الازهر على الظواهرى. وفى ٥ نوفمبر ١٩٢٤ قدم عبد الفتاح يحيى استقالته وعين توفيق نسيم رئيساً للوزارة فى ١٤ نوفمبر . وبدأت المطالبة تشتد بعودة دستور ١٩٢٣ واجراء انتخابات جديدة وفقاً لاحكامه ، وبدأ الامل يتزايد فى تحقيق هذا المطلب . وبدأت الاقلام تتجه الى الازهر تطالب بأن يكون الغاء دستور ١٩٣٠ مما يعيد الى الوزارة البرلمانية سلطتها على الازهر ، ومما يلغى تبعية الازهر للملك ، وبدأ كثيرون يحملون نظام صدقى مسؤولية ما فى الازهر من سخط واضطراب (١٠٩) .

وفى ٨ نوفمبر قرر قسم من طلبة الازهر الاضراب عشرة أيام . وبدأت هذه الحركة فى قسم التخصص بالقضاء الشرعى احتجاجاً على أن ادارة

الازهر لم تصرف مكافئتهم المالية اسوة بزملائهم من طلبة النظام القديم . ثم انضم للاضراب طلبة التخصص في كليتي أصول الدين والشرعية ثم كلية اللغة العربية . ثم تضامن معهم طلبة السنتين الثالثة والرابعة في الكليات ثم عم الاضراب الكليات كلها واقسام التخصص بها ، ثم انضم اليهم طلبة المعاهد بالقاهرة والاسكندرية وطنطا والزقازيق واسيوط ، ثم القسم العام من الازهر . وظهرت مطالب جديدة تتعلق برفع مرتبات بعض الفئات . ويصعب الاقتناع بأن مطلباً محدوداً كهذا لعدد محدود من الطلبة هم قسم التخصص باحدى الكليات ، يثير حركة من الاضراب تتسع موجاتها وتتصاعد حتى تشمل الازهر والمعاهد الدينية في مصر بأسرها . يصعب الاقتناع بذلك الا في اطار ملاحظة رصيد السخط والغضب المخزون من سنين لدى الازهرين . وقد واجهت المشيخة حركة الاضراب في بدايتها بفصل بعض الطلاب فصلاً مؤقتاً ، فتصاعدت الحركة وانضاف الى مطالبهم مطلب عودة المفصولين . وبدأت حركة الاضراب مستغلة تلك الحادثة المحدودة ولكن تفجرها طاقة الغضب المخزون ، وبعد ان بدأت عقدت الاجتماعات لبلورة المطالب الاساسية ، وظهرت الدوافع الحقيقية للاضراب عندما اصدر الطلبة بياناً قرروا فيه استمرار الاضراب حتى يعزل الشيخ الظواهري ويعين بدله الشيخ المرافى ويعود العلماء المفصولون ، مع بعض المطالب الاقتصادية كرفع المرتبات ومنح المكافأة لطلاب التخصص الجدد واجازة الامتحانات للدور الثانى فى مادة الرسوب وحدها . ثم الفوا مظاهرة سار فيها نحو اربعة آلاف طالب الى رئيس الوزارة الجديد يهتفون له ، ويهتفون بسقوط شيخ الازهر وبجياة المرافى . ثم اتجهوا الى مبنى ادارة الازهر واقتحموا مكتب الظواهري فى غيبته لاعتين طالبين اقالته وكسروا الاثاث بالهراوات ، ثم قدم العلماء عريضة للملك ضد شيخهم طالبين استقالته . واطودت المظاهرات والاجتماعات ومقابلة المسؤولين وكتابة العرائض ونشر البيانات . وما كاد رئيس الوزارة يترك جامع عمرو بن العاص بعد صلاة الجمعة اليتيمة فى ٥ يناير ١٩٣٥ حتى احاط به الازهريون هاتفين بسقوط الظواهري قارئين الفاتحة « لا نقاذ الاسلام منه » .

اصر الملك على بقاء الظواهري شيخاً للازهر ، وادركت وزارة نسيم - وكان يناصرها الوفد لتعمل على اعادة دستور ١٩٢٣ - ان اصرار الملك يستهدف ابقاء الشيخ كما يستهدف استفزاز الازهرين ودفعهم لمزيد من الاضطراب احراراً للوزارة وتوريطاً لها ، اما فى ضرب حركة الازهر فتعزل عن اقسام من الراى العام او السكوت على الاضطرابات فيسهل اتهامها بالعجز عن حماية الامن العام . لذلك نصحت الوزارة الطلبة بالهدوء والعدول عن الاضراب ، واصدرت مشيخة الازهر بياناً بعودة الدراسة فى ١٢ يناير . فاستجاب الطلبة لرغبة الوزارة معلنين فى نفس الوقت عدم اعترافهم بالمشيخة . وفى ١٠ يناير دعا اتحاد الجامعة الازهرية الى مؤتمر عام اصدر

بيانا يتضمن « لقد حاول الشيخ الظواهري بكل ما يملك استفزاز شعور
الازهريين ليقفهم من الحكومة العاملة على انصافهم عوقف الثائر المتمرد ،
ومن الامة الحريصة عليها موقف الخصم الالد .. ولكن الشباب الازهرى
الذى حددته ادارة الازهر « ايدانا باننا لانعترف بوجودها فلا نحترم
« المفروضون » ، لذلك تروا استئناف الدراسة نزولا على رغبة الحكومة مع
شكرها وتأييدها ، ولكنهم حددوا لاستئنافها يوم ١٥ يناير بدلا من ١٢ يناير
الذى حددته ادارة الازهر « ايدانا باننا لا نعترف بوجودها فلا نحترم
قراراتها » . ونفذت العودة للدراسة فى اليوم الذى حددوه ، ولكن الدراسة
لم تنتظم تماما ، ثم عاد الاضراب من جديد فى ٢٤ يناير وتركز مطلبهم على
اخراج الشيخ ، حتى ذهب وفد من الشيوخ الى السراى يقدمون عريضه
ذكروا فيها « اضطراب نظام الرياسة فى الازهر .. هذا الموقف الذى الجأ
اليه شيخ الازهر الحالى باهماله وسوء ادارته منذ ماتولى منصب المشيخة
.. ليس له مخرج الا اقالة شيخ الازهر الحالى من منصبه .. » .

اضطر الظواهري الى التراجع قليلا ، فامر بانعقاد المجلس الاعلى
للأزهر بغير رياسته فى ٩ فبراير ، حيث تقرر اعادة بعض من العلماء
المفصولين ، كان منهم الشيوخ دراز وشلتوت والزكلونى ، كما قرر رفع
بعض المرتبات مع تعديل نظام امتحان الدور الثانى للطلبة . ولكن اتحاد
الطلبة رد على ذلك بتفجير الاستمرار فى الاضراب حتى يستقيل الشيخ .
فلما لم يجد هذا التراجع من الظواهري ، عاد للتشدد وجمع المجلس الاعلى
برياسته فى ١٨ فبراير ليهاجم مديرى الفتن ، وليقرر فصل كل من له يد
فى الاضراب من الطلبة او العلماء ، وفصل فصلا نهائيا عددا من زعماء حركة
الطلاب منهم الشيخ أحمد حسن الباقورى والشيخ محمد المدنى ، ونقل عددا
كبيرا من العلماء مثل الشيخ محيى الدين عبد الحميد والشيخ عبد اللطيف
السبكى ، وقرر ان كل من لا يعود الى الدراسة فى ٢٣ فبراير يعتبر
مفصولا . ولكن الشدة لم تجد كما لم يجد اللين من قبل اذ رد الطلبة على
الشيخ معلنين « ولاءهم » للملك وثقتهم بالوزارة « وتهنئة العلماء المفصولين
والمنفصلين والطلبة المفصولين .. » واستمرت الاضطرابات حتى اضطرت
الحكومة الى القضا على رئيس اتحاد الطلبة وهو يحاول منعهم من دخول
الازهر . ثم اقتحم البوليس حرم الازهر لتفريق من فيه من المضرين فى ٢٤
فبراير وحطمت ابواب الجامع مما اثار سخطا عظيما .. ثم جرى اعتقال
الطلبة وتفتيش مساكنهم واحالتهم الى المحاكم حيث قضى على كثيرين
بالحبس شهرا مع وقف التنفيذ (١١٠) .

كان الوفد ضد الظواهري لانحيازه للملك ولنظام صدقى ، وقد طالبه
الوقديون بالاستقالة بعد بداية الاضطرابات الاخيرة اتقاذا لسمعة الجامع
العتيق وحفظا لكرامة المشيخة الا تمتهن (١١١) . ويذكر الظواهري ان

الاستاذ محمود سليمان غنام الوفدى كان يجتمع برعماء طلبة القسم العالى فى منزل أحدهم لصياغة المنشورات التى توزع ، وانه كان يمددهم بمسودة المفصولين منهم عندما يتولى الوفد الوزارة (١١٢) . وكانت حركة الأزهر تؤيد وزارة نسيم التى تتمتع بثقة الوفد وقتها . وقد هدات حركة الطلبة لما رأى الوفد أن الموقف السياسى يوجب ذلك تأميناً لوزارة نسيم ، فنصح النحاس وفد اتحاد الطلبة الذى ذهب اليه فى بيت الامة ، نصحه بانتهاء الاضراب مساعدة للحكومة حتى «يقطعوا الطريق على من يدعى أنهم مشيرو الفتن ..» (١١٣) فانعقد مؤتمر عام فى ١٨ مارس (بدلاً من ٢٣ مارس الذى حددته ادارة الأزهر) ، مع التزام الصمت خمس دقائق أسفاً على انتهاك البوليس حرمة الأزهر وشكروا الأحزاب والهيئات على تأييدهم . وكان الأحرار الدستوريون ضد الظواهرى عند خصامهم لحكومة صدقى . وكان ابراهيم الهلباوى فى مقدمة المترافعين عن الطلبة الذين قدموا للمحاكمة ، وهو من زعماء الأحرار من اعلام المحاماه . وكان مطلب ارجاع المراغى مما يسعد له الأحرار كثيراً . أما فى داخل الأزهر فقد وقف ضد الظواهرى انصار الإصلاح الذين لم يجدوا فى سياسته ما يحقق أهدافهم ، كما وقف ضده المحافظون وطلاب الإصلاح الوظيفى الذين افتقدوا فى الشيخ ما عرف فى المراغى من قوة النفوذ فى الحكومة . ووقف ضده من طوائف الأزهريين من يعملون لمصلحة بعض المرشحين للمشيخة (١١٤) .

وفى هذه الظروف أيضاً كان الموقف الدولى ينذر بتصاعد بين ايطالية الفاشية وبريطانيا ، وخشى الانجليز على استقرار نفوذهم فى مصر من الوجود ايطالى المتآخم فى ليبيا ، وخشوا على الحكم المصرى من علاقات فؤاد الوثيقة بالايطاليين بحكم تربيته فى ايطاليا وتوظيفه الايطاليين فى قصره، فكان لابد من حصار الملك . وكان هذا من الأسباب التى ساعدت على انتهاء حكم صدقى . ومن وسائل حصار نفوذ الملك فضلاً عن تغيير المناخ السياسى العام ، من وسائل ذلك ابعاد الملك عن الأزهر . ووقتها ظهر أن مرض الملك بالقلب يهدد حياته ونشاطه ، واستغل الانجليز ذلك فى محاولة اقامة مجلس للصاية عليه بشكل من الأمير محمد على ورئيس الوزراء وشيخ الأزهر . ونقل نسيم هذا الاقتراح الى الظواهرى فرفضه ولاء منه للملك . وأظهر الظواهرى بذلك وقوفه بجوار الملك . ويبدو أن لم يكن الانجليز يرون أصلح من المراغى للمشيخة بسبب علاقته بالأحرار . وقيل أن عودة المراغى للأزهر كانت أحد مطالب الانجليز من الملك فى أواخر ١٩٣٤ عندما طلبوا منه أيضاً إسقاط وزارة عبد الفتاح يحيى وابعاد زكى الأبراشى عن السراى (وكان ذا نفوذ بعيد المدى وقتها) (١١٥) . وبهذا تكون تألفت على الشيخ كل القوى وتكاثرت عليه ، ولم يعد يظاهاه الا الملك وحيداً ، وبقي الشيخ محافظاً على ولائه للملك فى وحدته ، وطاوع الملك فى البقاء فى المشيخة فى وقت صارت المشيخة بالنسبة له محنة وعناء وعذاباً ، واحتمل الشيخ وصبر حتى لم

يعد امام الملك مندوحة من قبول استقالته فى ٢٧ ابريل ، وعاد المرافى شيخا للازهر للمرة الثانية فأعاد على الفور المفصولين والمنقولين وغير ذلك من الاجراءات الجزئية (١١٦) .

مشيخة المرافى الثانية :

تهدأ مطلب الاصلاح ، من كل ما عانى من جذب ودفع ، ومن كل ما شد اليه من التفسيرات المتباينة ، ومن التقرير ثم العدول ، ومن المراوغات والدعوة بغير تنفيذ . وليس يعنى ذلك ان الاصلاح صد عن الازهر تماما ، انما يعنى ان الاصلاح كدعوة تشكل نسقا فكريا متجانسا وتشكل فى تيار بشرى واضح المعالم يكافح من اجل تحقيقها ، لم يعد الاصلاح دعوة بهذا الشكل . انما شاع فى الثريات وترك لتلقائيات الحياة الاجتماعية ان ترسبه ذرة ذرة ، بحكم من المناخ العام المتطور ومن التأثيرات المتبادلة ، وانعكاسات الفكر وانماط الحياة والسلوك . وقد عاد المرافى بعد ان فقد الكثير من القدرة على الاصلاح ومن الرغبة فيه . لم يصبح الشيخ محافظا فقد بقي محتفظا بروح العصرية والجدة فى التفكير ، ولكنه فقد الاحساس بأن « الاصلاح » رسالة تدفع الى البلب او تسترخض من اجلها التضحية او تستصفر المشاق . والحق انه فى منتصف الثلاثينات بدأت آثار من الوهن تدب فيما كان فى العشرينات حيا نابضا من القيم والمبادئ والمثل . لقد بقيت قيما ومبادئ ومثلا ، ولكن ازور عنها الضوء وفقدت كثيرا من وميض شعاعها ، واجاطها وجدان عام من عدم التأكد وضعف اليقين . فلم يكن الشيخ منفردا فى ركود الحيوية ، انما كان جزءا من ظاهرة أشمل نضحت بالسأم واللاهات . وظهرت قوى جديدة تنسم بالتمرد وعدم تحدد الاهداف السياسية ولكن فى خيوية بالغة . تمثلت فى الحياة السياسية فى حركتى مصر الفتاة والاخوان المسلمين .

عندما عاد المرافى ، كانت مصر على مشارف ابرام معاهد ١٩٣٦ ، التى استقبلت بها مصر مرحلة سياسية جديدة تختلف فى تركيبها وتوازناتها عن المرحلة السابقة التى بدأت فى ١٩١٩ . وقد توفى الملك فؤاد وورثة فاروق وحاولت السراى ان تجدد شبابها بمظهر الملك الجديد ، وارتبطت الاحرار بالملك فلم يعد ثمة مجال للائتلاف مع الوفد ، وانشق عن الوفد «السعديون» بحزب تحالف مع الملك والاحرار . وهجم الكل على الوفد هجوم الضواوى وحاربوه بكل سلاح حتى سلاح الدين ، وفى الوقت ذاته هددت شدة الوفد وخطا الى الاعتدال ، وظهرت تيارات سياسية جديدة . هنا وجد الشيخ المرافى نفسه فى صف الملك والاحرار . وعظمت علاقته وثوقا بالملك الشاب ، وصعد نجمه فى افق السياسة والدين حتى اثر التفكير فى انشاء منصب يعلو مشيخة الازهر « شيخ الاسلام » يتولاه المرافى وتثبته جامعة الازهر (١١٧) .

كان أول ما قال المرافى بعد عودته ان انتقد الفتنة واللجوء الى العنف، ونصح زائريه من العلماء والطلبة بأن يتعدنوا عن الدنيا ويعكفوا على طلب العلم . يذكر عبد المتعال الصعیدی أن الشيخ هذه المرة نسي شخص المرافى الثائر على الأزهر القديم ، وصار ينتصر لما يثور عليه في المرة الأولى ، ودارى أهل الجمود « وقصر استعماله لقوة نفوذه على ارضاء مطامعهم في الوظائف وما اليه . . » (١١٨) . وفى ٢٦ مارس ١٩٣٦ أصدر القانون السابق الذى ترك المشيخة بمناسبة رفض الملك له (القانون ٢٦ لسنة ١٩٣٦) . على أنه عدل فيه مما ينقص من برامج العلوم الحديثة ، وأضاف الى ذلك بعد خمس سنين ان استصدر قانونا هدم به القسم العام بالأزهر ، وهو الأثر الباقى للنظام القديم بالأزهر ، اذ منع المنتسبين لهذا القسم من أداء الامتحانات أو الحصول على الشهادات أو أى حق من حقوق الطلاب (١١٩) .

اما من جهة تبعية الأزهر للملك فقد قوى الرجاء بعود المرافى ان يعود الاشراف على الأزهر لوزارة البرلمان ، حسب المبدأ الذى تقرر فى ١٩٢٧ ثم ألغى فى عهد الظواهرى بدستور ١٩٣٠ وينظام الأزهر الذى صدر فى ذات العام . وكان الرجوع الى دستور ١٩٢٣ وازماع المرافى اصدار قانون جديد للأزهر مناسبة صالحة لتغيير التبعية ، وذلك فضلا عن المناخ السياسى العام الجوائى . كتبت صحيفة الاهرام « ان الرغبة متجهة الى اعادة سلطة مجلس الوزراء على الجامع الأزهر والمعاهد الدينية الأخرى ، وتتطلب هذه المسألة تعديل قوانين الأزهر الحالية التى وضعها الشيخ الظواهرى . . » (١٢٠) . ولكن المرافى أثر الا يقطع ما يريده موصولا بينه وبين الملك ، فراوغ ولم يحسم ، واكتفى بأن ألغى قانون الشيخ الظواهرى ، « كل ما يخالف القانون الجديد من احكام » (من المادة ١٣٨) . واكتفى بأن يستفاد ضمنا من هذا استرداد الوزارة لسلطتها فى الاشراف على طريقة إلغاء الإلغاء . بمعنى أنه ألغى القانون الذى كان ألغى المبدأ الذى تقرر فى ١٩٢٧ مما قد يفيد ضمنا العودة الى هذا المبدأ . وقد ترتب على هذه الطريقة المراوغة كثير من الخلافات فى المستقبل ، سيما ان النظام الذى وضعه المرافى تضمن صراحة أن يكون تعيين شيخ الأزهر وكبار رجال الجامع والمعاهد وفصلهم بأمر ملكى (المواد ٨ ، ١١ ، ١٧ ، ٩٤ من القانون) . وترك المستقبل يحدد ما اذا كان الامر الملكى ينفرد الملك به فى هذه الحالة ، أم يستلزم الموافقة المسبقة للوزارة . وثار الخلاف حول هذه النقطة فى ١٩٤٢ عندما خاصمت وزارة الوفد المرافى لارتباطه بالملك ، فتمسكت الوزارة بفكرة « إلغاء الإلغاء » تثبيتا لتبعية الأزهر لها ، وتمسكت السراى بالنقيض دفاعا عن الشيخ المرافى .

وما لبث المرافى أن أوغل فى النشاط السياسى شبه السافر ، وخاصة منذ ١٩٣٨ مما جعله طرفا من أطراف الخصومات السياسية الحزبية . ومارس هذا النشاط من موقف الإنجليز للملك والاتصال الوثيق بالاحرار

الدستوريين في صراعهم المشترك ضد الوفد . وسير بعض التفصيل عن هذا الامر في فصل لاحق . . وقيل انه كان يحرض طلبة الأزهر على الانتصار لمرشحي الأحرار الدستوريين في انتخابات ١٩٣٨ (١٢١) بعد اقالة الوفد . ثم حدث على عهده وعلى عهد وزارة الأحرار والسعديين في نهاية ١٩٣٨ ان اضطرب الأزهر من جديد بسبب مطالب الأزهريين الاقتصادية ، اذ كانت ازمة البطالة تأخذ بأعناق المتعلمين من خريجي الجامعة والمعاهد الفنية والدينية . وشاهد ديسمبر ١٩٣٨ اضراب طلبة كليتي الزراعة والتجارة ومدرسة الصيدنة واشتباكهم مع البوليس لانهم يطلبون ضمان توظيفهم في اعمال معينة وعدم تعطيلهم بعد التخرج (١٢٢) . كما شاهد يناير التالي اضراب طلبة كلية الآداب ومدرسة الهندسة التطبيقية ومدرسة الفنون بالاسكندرية ومدرسة الزراعة بشبين الكوم لأسباب معاملة (١٢٣) . هنا ثارت المنافسة التقليدية بين طلبة كلية اللغة العربية بالأزهر وبين كلية دار العلوم ، فامتنع طلبة كلية اللغة عن الدراسة في ٦ ديسمبر وبدعوا يتصلون برجال الحكومة وبالشيوخ ليكون لهم حق التعيين مدرسين للغة اسوة بخريجي دار العلوم . فلما وعدهم رئيس الوزراء محمد محمود باجابة مطلبهم ، ثارت دار العلوم ، وهاج كبار رجال وزارة المعارف ضد رغبة رئيس الوزراء منتصرين لدار العلوم ، وهدد وكيل الوزارة محمد حسن العشماوى ووكيلها المساعد محمود عوض ابراهيم بالاستقالة (١٢٤) . وهذا الاضراب اياما ليعود من جديد في ١٦ ديسمبر ، اذ اعلنت جميع كليات الأزهر ومعهد القاهرة الدينى الاضراب وشاركهم طلبة معاهد الأقاليم ، وانضاف الى مطلب كلية اللغة مطلب مساواة خريجي الأزهر من المذاهب الأربعة وجعل التعليم الدينى مادة أساسية في المدارس ، افساحا لمجال التوظيف أمام خريجي كليتي الشريعة وأصول الدين . وواجه طلبة دار العلوم هذه الحركة بحركة مماثلة دفاعا عما اعتبروه حقا لهم وحدهم في وظائف التدريس ، فأكرين انه رغم انفرادهم بها. الأعمال فان البطالة متفشية بينهم ، ومنهم من لم يعين بمدارس الحكومة منذ ١٩٣١ . وانضم الى طلبة الدار خريجوها من المعلمين في مدارس الحكومة والمدارس الحرة ، وانضمت اليهم هيئة التدريس بالدار . وعرفت حوادث الاشتباك مع البوليس ، واقتحام البوليس للجامع الأزهر (١٢٥) . مما ألجأ المراغى الى التهديد بالاستقالة لحماية لحرمة الجامع . ولكن العاصفة ما لبثت أن هذات بوعود من الحكومة (١٢٦) .

صارت صلة المراغى بالملك فاروق هي القطب الثابت في نشاطه السياسى . وصار على مقربة دائما من رجال الحكم يستعينون به وينفذوه الدينى دائما في صراعهم ضد الوفد . ويذكر ابو الوفا المراغى ان هذه الفترة حتى وفاته في ١٩٤٥ كانت « من أهم الفترات في تاريخه السياسى » (١٢٧) . فلما تولى الوفد الوزارة في ٤ فبراير ١٩٤٢ بمساعدة الانجليز وضد رغبة

الملك ، خاصم المراهى الوزارة مع كل انصار الملك ، وبادله الوفد خصومة بخصومة . وكان المراهى بأمر من الملك يلقى دروسا فى التفسير فى الجوامع يملؤها بالهجوم المستتر الواضح على الوفد ، ويختار من آيات القرآن الكريم ما يتعلق بعدل الحكام أو ظلمهم ، ويولد التفسير توليدا يشير بالاتهام الى حكومة الوفد . وتجددت الاضرابات بالأزهر بايعاز من الوفد فى يناير ١٩٤٣ ضد الشيخ المراهى (١٢٨) . ونجح الوفد فى استعراض قوته داخل الأزهر فى صفوف الطلبة والعلماء ضد المراهى . ونجح بهذا فى أن يزيل الأثر السياسى الذى ولدته حركة ١٩٣٥ عن تأييد الأزهرين للمراهى . وخاصم المراهى بالأزهر جملة من كبار رجال الجامع ، يظهر أن كان منهم الشيخ عبد المجيد سليم مفتى الديار المصرية ، والشيخ سليمان نوار شيخ معهد القاهرة والشيخ محمود شلتوت . وتقدم جمع العلماء بعريضة الى الملك يطلبون فيها تعيين شيخ جديد للأزهر غير الشيخ المراهى (١٢٩) . وأحيط بالشيخ من داخل الأزهر بمعارضة الطلبة وكثير من العلماء له ، ومن خارج الأزهر بمخاصمة الوفد حزبا ووزارة له . فقدم استقالته الى الملك واعتكف فى منزله . ولكن الملك رفض قبول استقالته وظل الشيخ معتكفا عشرة شهور . وأثير الخلاف وقتها فى مدى تبعية الأزهر للوزارة أو للملك ، وبقي الخلاف معلقا وبقي الشيخ معتكفا حتى أقيمت وزارة الوفد فى ٨ أكتوبر ١٩٤٤ ، فعاد الى عمله من جديد حتى كانت وفاته فى ١٩٤٥ .

ويظهر من ذلك جميعه انه وان كان ظل للملك نوع سيطرة ووجه ارتباط مباشر بالأزهر ، وان كان استطاع أن يتشبث بهذه التبعية ، فان هذا الصراع المتطاوّل المدى قد خفف كثيرا من شدة قبضته وأرخى بعضا من أعصابها سيما بعد وفاة المراهى . ومن ١٩٤٥ حتى نهاية ١٩٤٩ لا يكاد يعرف صراع دار حول تبعية الأزهر للملك أو الوزارة . وكان سبب ذلك فى الأساس أن الملك ضمن فى هذه الفترة كلها وزارة متحالفة معه تستمد سلطتها منه فى مواجهة المقاومة الشعبية ضده وضدها . ولم يكن لوزارة تعتمد على سلطة الملك وتستمد قوتها منه أن تتحدى نفوذه على الأزهر من حيث تعيين الشيوخ فيه . ولكن هذه الفترة عينها لم تعرف على مشيخة الأزهر رجالا أمثال الطواهرى أو المراهى من حيث إيقالهم فى النشاط السياسى لصالح الملك ، إنما ارتد اليها هذا النمط من الشيوخ البعيدين عن العمل السياسى المباشر المحدودى الاهتمام تقريبا بشئون الجامع . وفى الفترة نفسها تصاعد نمى الحركة الديمقراطية والوطنية بين طلبة الأزهر . وعرفت مساهمات الأزهرين فى الحركات الشعبية والسياسية التى عجب بها البلاد فى هذه المرحلة . وعرفت مساهماتهم فى المظاهرات التى انتشرت بمصر وقتها تحقيقا للأهداف الوطنية والديمقراطية المطروحة . وعرف الأزهر انعقاد المؤتمرات السياسية وبدابة المسيرات والمظاهرات الكثيفة ضد وزارة الملك . ولما تولى الوفد الحكم فى ١٩٥٠ تولى مشيخة الأزهر

الشيخ عبد المجيد سليم وكانت مصر على مشارف ثورة شعبية ؛
الرجل ما يراه من اسراف وتهتك فأطلق تصريحاً اعتبر هجوماً مباد
الملك واquil من المشيخة بسببه .

والخلاصة الأساسية لا تتعلق ببقاء سيطرة الملك على الأزهر م
استمرار سلطته القانونية في تعيين الشيوخ وعزلهم . فهذا بعض ا
لا كله . وهى عنصر هام ولكنها لا تشكل الموقف جميعه . لقد
السراى على بقاء سلطتها على الأزهر لتستغل الأزهر في أهدافها السي
وكان أهم هذه الأهداف استرداد سلطتها السياسية المباشرة على
وهدم النظام النيابى البرلمانى . واضفاء طابع الدين على سلطة
الفرد . وكانت النتيجة أن بقى للسراى كثير من سلطاتها القانونى على
وشيوخه . ولكن يرد على ذلك تحفظان ، أولهما أن هذا السلطان ا
ثابتاً قد صار مزعزعا قلقاً من جراء كل هذا الصراع الذى اثر
وثانيهما أن هذا السلطان لم تستطع السراى استعماله لتحقيق
تصبو اليه من نتائج سياسية ، فلا استقرت لها سلطة سياسية
ولا هدم النظام النيابى ، ولا نجحت في اضفاء طابع الدين على الدولة
ولا على الملك نفسه . ولا استطاعت أن تقوم بمحاولة جدية في هذا
الا المحاولة التى قامت بها فى ١٩٣٨ مما ستفرد له دراسة خاصة .

ان الأسلوب السلمى المشروع فى الصراع ، ليس في مكتته ا
البتر أو محور الوجود لأحد الطرفين المتصارعين ، ولكن كل ما يستط
أن يشل الفاعلية وقد أمكن بصراع الملك حول سلطته على الأزهر لا
هذه السلطة ، ولكن تحويل الملك من ممارس لهذه السلطة لتحقيق ا
السياسية الى مدافع عن مبدأ وجود هذه السلطة في مواجهة التحدى
لها ، والى منشغل مستغرق بهذا الدفاع . فحوصرت فاعليته في ممار
وأمكن شل الأثر السياسى الذى كانت السراى تقصده من هذه الممار
ومثل ذلك الصراع السياسى الذى يتخذ أسلوب المقاطعة الشاملة لله
فهو لا ينفى السلطة ولا يطيح بها ، ولكنه يستهدف شل فاعليتها و
القدرة على الممارسة . ومثل ذلك ما تؤديه حرب العصابات - رغم الا
البعيد والواسع بين الأسلوبين - من تحويل جيش العدو من ممارس
للعن سلطته السياسية الى مدافع عن الوجود فتشل فاعليته في
وظائفه السياسية الاصلية .

المراجع

- (١) دستور ١٩٢٣ صراع حول السلطة • طارق البشرى • مجلة الطلبة أغسطس ١٩٧١ •
- (٢) الدستور : تعليقات على مواده بالأعمال التحضيرية والمناقشات البرلمانية • ص ٢٤٠٥ الخ •
- (٣) السياسة والأزهر • من مذكرات شيخ الاسلام الطواهرى • ص ٢٧ • ٢٢ •
- (٤) السياسة والأزهر • المرجع السابق ص ٧٨ • ١٦٥ •
- (٥) *An Introduction to the History of Education in Modern Egypt*, by J. Heworth-Dunne. p. 395 ~ etc.
- تاريخ التعليم فى مصر • عصر اسماعيل • د • أحمد عزت يد الكريم • للجلد الثانى • ص ٧٧٩ - ٧٨٧
- Al Azhar, A Millennium of Muslim Learning*. by Bayard Dodge. P. 115-116. (٦)
- (٧) مضبطة مجلس النواب • جلسة ٢٨ مارس ١٩٢٧ • وبها المذكرة الايضاحية لمشروع قانون بتمديد نظام مدرسة القضاء الشرعى •
- (٨) تاريخ الجامع الأزهر • محمد عبد الله عنان • الطبعة الثانية ص ٢٧٧ - ٢٧٩ •
- (٩) المرجع السابق •
- (١٠) تاريخ الإصلاح فى الأزهر • عبد المتعال الصمى • الجزء الأول ص ٨٦ • ١٠٠ •
- (١١) شخصيات اسلامية معاصرة • ابراهيم البعثى • الجزء الأول ص ٢٢ •
- (١٢) محمد عبد الله عنان • المرجع السابق ص ٢٣٦ - ٢٣٧ •
- (١٣) مضبطة مجلس النواب • جلسة ٢ ابريل ١٩٢٨ • سؤال من النائب على أيوب الى وزير الحقاية • واعترف الوزير بهذا الأمر •
- (١٤) حوليات مصر السياسة • أحمد شليق • الحولية الثالثة ١٩٢٦ من ٦٤٦ - ٦٥٠ •
- (١٥) صحيفة السياسة ٤ نوفمبر ١٩٢٤ •
- (١٦) عبد المتعال الصمى • المرجع السابق ص ١٠١ - ١٠٢ •
- (١٧) الاتجاامات الوطنية فى الأدب المعاصر • د • محمد حسين الجزء الثانى ص ٢٥٠ •
- أحمد شليق الحولية الاولى ١٩٢٤ من ٣٠٢ • صحيفة السياسة ٣ فبراير ١٩٢٤ •

- (١٨) صحيفة الأخبار ٢٨ أكتوبر ١٩٢٤ مقال لأحمد رشدي المكاري • والأعداد من أول نوفمبر الى ١٥ نوفمبر ١٩٢٤ •
- (١٩) يظهر هذا الحذر في صحيفة السياسة ٦ نوفمبر ١٩٢٤ •
- (٢٠) عبد المتعال الصميدى • المرجع السابق ص ١٠١ •
- (٢١) صحيفة السياسة ٢٠ نوفمبر ١٩٢٤ وقد نقلت من البلاغ ، وقد أشارت الى حسن نشأت دون أن تسميه •
- (٢٢) صحيفة الأهرام ٥ نوفمبر ١٩٢٤ •
- (٢٣) صحيفة الأخبار ٤ نوفمبر ١٩٢٤ •
- (٢٤) أحمد شفيق • الحولية الاولى ١٩٢٤ ص ٢٥٢ •
- (٢٥) صحيفة الأخبار ١١ نوفمبر ١٩٢٤ •
- (٢٦) يراجع في أحداث الاضراب والتظاهر وموقف الحكومة ، صفح الأهرام والسياسة والأخبار من أول نوفمبر الى ١٥ نوفمبر ١٩٢٤ •
- (٢٧) أحمد شفيق ، الحولية الثانية ١٩٢٥ ، ص ٢٨ ، ٢٩ ، نقلا عن صحيفة الأهرام ٨ يناير ، وتراجع صحيفة السياسة ١٥ ، ١٦ ، ١٧ ، ٢٢ ديسمبر ١٩٢٤ •
- (٢٨) صحيفة السياسة ١٨ ، ٢٢ ديسمبر ١٩٢٤ •
- (٢٩) صحيفة السياسة ٢٣ ديسمبر ١٩٢٤ • أحمد شفيق ، الحولية الثانية ١٩٢٥ ص ٢٢٩ - ٢٣٠ ، د • محمد حسني • المرجع السابق ص ٢٥٠ •
- (٣٠) صحيفة البلاغ ، ٦ ، ٨ ، ١٠ ابريل ، أول مايو ١٩٢٥ •
- (٣١) صحيفة السياسة ٢٨ ، ٢٩ ، ديسمبر ١٩٢٤ • صحيفة الأخبار ٢٥ ديسمبر ١٩٢٤ • صحيفة البلاغ ، ١٠ ، ١٢ فبراير ١٩٢٥ •
- (٣٢) صحيفة الأخبار ١٠ ديسمبر ١٩٢٤ • صحيفة البلاغ ٢ ، ٤ ، ٦ ، ٧ ، ٨ ، ٩ ، ١٣ ، ١٤ يناير ١٩٢٥ •
- (٣٣) صحيفة البلاغ ١٢ ، ١٦ ، ١٩ ، ٢٣ يناير ١٩٢٥ •
- (٣٤) صحيفة البلاغ ١١ فبراير ، ٣ ، ١٨ مارس ١٩٢٥ •
- (٣٥) صحيفة السياسة ٦ نوفمبر ، ١٧ ديسمبر ١٩٢٤ •
- (٣٦) لجنة المستور مجموعة محاضر اللجنة العامة ص ١٠٣ - ١٠٥ •
- (٣٧) مضبطة مجلس النواب ، جلسة ٣٠ يونيو ١٩٢٤ • مضبطة مجلس الشيوخ ، جلسة ٣ يولية ١٩٢٤ •
- (٣٨) مضبطة مجلس النواب جلسة ١٢ سبتمبر ١٩٢٦ • مضبطة مجلس الشيوخ جلسة ٤١ سبتمبر ١٩٢٦ •
- (٣٩) صحيفة البلاغ ١٣ ابريل ١٩٢٧ •
- (٤٠) مضبطة مجلس النواب • جلستى ١١ ، ١٢ سبتمبر ١٩٢٦ •
- (٤١) صحيفة البلاغ أول مايو ١٩٢٧ •
- (٤٢) مضبطة مجلس النواب • جلسة ٢٦ يولية ١٩٢٧ •
- (٤٣) مضبطة مجلس النواب جلسة ١٢ يولية ١٩٢٧ •

- (٤٤) مضبطة مجلس النواب جلسة ٢٨ مارس ١٩٢٧ .
- (٤٥) صحيفة البلاغ ٢٩ مايو ، ١٥ يولية ١٩٢٧ .
- (٤٦) مضبطة مجلس النواب . جلسات ٢٨ ، ٣٠ مارس ، ١١ ابريل ١٩٢٧ . مضبطة مجلس الشيوخ جلسات ١٣ ابريل ، ٦ ، ٧ يولية ١٩٢٧ .
- (٤٧) مضبطة مجلس الشيوخ ، جلسة ٥ مايو ١٩٣٠ .
- (٤٨) د* محمد حسني . المرجع السابق ، هامش ص ٢٥٠ ، نقلا عن مجلة الرابطة الشرقية ١٥ ديسمبر ١٩٢٨ *
- (٤٩) صحيفة الاتحاد ٣١ يناير ١٩٢٦ .
- (٥٠) صحيفة الاتحاد ٤ ، ١٨ فبراير ، ٧ ، ٢٣ ، ٢٩ مارس ، ١ ، ٢ ابريل ١٩٢٦ .
- صحيفة البلاغ ١٧ فبراير ١٩٢٦ .
- (٥١) أثر الموضوع بسؤال وجه في مجلس النواب الى رئيس الوزراء عن ذهاب رجال من الازهر الى احدى الجهات غير المختصة بالفصل في شئونهم يشكون اليها . مضبطة مجلس النواب جلسة ١٦ فبراير ١٩٢٧ . يراجع أيضا صحيفة الأهرام ١١ يناير ١٩٢٧ ، وكذا أحمد شفيق ، الحولية الثالثة ١٩٢٦ ص ٦٤٦ - ٦٥٠ .
- (٥٢) نراجع صفح ١ - ٣ فبراير ١٩٢٧ ، وكذا صحيفة الأهرام ٤ ، ١٦ ، ١٨ ، ٢٠ ، ٢٥ فبراير ١٩٢٧ .
- (٥٣) مضبطة مجلس النواب ، جلستي ٧ فبراير ، ٧ مارس ١٩٢٧ ، مضبطة مجلس الشيوخ ٧ فبراير ١٩٢٧ .
- (٥٤) صحيفتي الأهرام والبلاغ اعداد متفرقة خلال النصف الأول. من فبراير ١٩٢٧ .
- وخاصة الأهرام ٩ فبراير ١٩٢٧ .
- (٥٥) صحيفة الأهرام ١٢ فبراير ١٩٢٧ .
- (٥٦) نقلا عن ، أحمد شفيق ، الحولية الثالثة ١٩٢٦ ص ٦٤٦ - ٦٥٠ .
- (٥٧) صحيفة البلاغ ١٣ ابريل ١٩٢٧ .
- (٥٨) د* أحمد عزت عبد الكريم . للمرجع السابق ص ٧٩٢ .
- (٥٩) مضبطة مجلس النواب . جلسة ١٤ أغسطس ١٩٢٦ .
- (٦٠) مضبطة مجلس النواب . جلسة ١٢ سبتمبر ١٩٢٦ .
- (٦١) مضبطة مجلس النواب . جلسات ١ ، ١٤ فبراير ، ٣١ مارس ١٩٢٧ .
- (٦٢) مضبطة مجلس النواب . جلسة ٢٨ مارس ١٩٢٧ .
- (٦٣) صحيفة البلاغ أول ابريل ١٩٢٧ . في نفس المعنى صحيفة كوكب الشرق أول ابريل ١٩٢٧ .
- (٦٤) أحمد شفيق . الحولية الرابعة ١٩٢٧ ص ٦٠ .
- (٦٥) صحيفة البلاغ ٦ مايو ١٩٢٧ . مقال لمبد القادر حمزة . صحيفة البلاغ الأسبوعي ١٠ مايو ١٩٢٧ .
- (٦٦) صحيفة الأهرام ٣١ مارس ١٩٢٧ .
- (٦٧) صحيفة البلاغ ٢١ يولية ١٩٢٧ .

- (٦٨) صحيفة الأهرام ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٩ يولية ١٩٢٧ .
- (٦٩) صحيفة البلاغ ٢١ ، ٢٦ يونيه ١٩٢٧ .
- (٧٠) صحيفة الأهرام ٢٦ يونيه ، ٢٩ يولية ١٩٢٧ .
- (٧١) مضبطة مجلس النواب ، جلسة ١٢ يولية ١٩٢٧ .
- (٧٢) مضبطة مجلس الشيوخ ١٠ مايو ١٩٢٧ . صحيفة الأهرام ٢٧ مارس ١٩٢٧ .
- (٧٣) صحيفة السياسة ٢٩ ، ٣٠ نوفمبر ١٩٢٧ . صحيفة البلاغ ٣٠ نوفمبر ، ٢٣ ديسمبر ١٩٢٧ ، صحيفة المظلم ١٣ مايو ١٩٢٨ . أحمد شفيق ، الحولية الرابعة ١٩٢٧ من ٧٤٨ - ٧٥١
- (٧٤) السياسة والأزهر . المرجع السابق من ٢١٨ - ٢٢٠ .
- (٧٥) صحيفة السياسة الأسبوعية ٧ يولية ١٩٢٨ .
- (٧٦) صحيفة الأهرام ٩ أغسطس ١٩٢٧ .
- (٧٧) السياسة والأزهر . المرجع السابق من ٢٩ - ٢١ ، ٦٠ .
- (٧٨) صحيفة الأهرام ١٥ يولية ١٩٢٧ .
- (٧٩) مضبطة مجلس النواب ، جلسة ٢١ مايو ١٩٢٨ حيث أعلنت الحكومة أنها جادة في تعيين شيخ الأزهر ، صحيفة الأهرام ٨ ابريل ١٩٢٨ ، صحيفتي الأهرام والمظلم ١٩ ، ٢٣ ، ٢٤ مايو ١٩٢٨ .
- (٨٠) السياسة والأزهر . المرجع السابق من ١٩ - ٢١ .
- (٨١) صحيفة المظلم ٢٧ مايو ١٩٢٨ .
- (٨٢) الامام المراغي ، أنور الجندي ، سلسلة اقرا من ٣٩ . الشيخ المراغي ، أبو الوفا المراغي من ١٠٥ . أحمد شفيق الحولية الخامسة ١٩٢٨ من ٥٦١ .
- (٨٣) صحيفة المظلم ٢٩ مايو ١٩٢٨ .
- The Chatham House Version, and other Middle Eastern Studies, Elie Kedourie, p. 179-181.**
- (٨٤) المرجع السابق ، الامام المراغي . أنور الجندي .
- (٨٥) الامام المراغي . أنور الجندي المرجع السابق .
- (٨٦) اندياسة والأزهر . المرجع السابق من ٥٧ ، ٦٠ ، ٢٦٤ .
- (٨٧) صحيفة اخبار اليوم ١٥ أغسطس ١٩٤٥ نقلا عن كتاب أبو الوفا المراغي المرجع السابق
- (٨٨) أبو الوفا المراغي ، المرجع السابق من ٦٦ ، ٧٠ .
- (٨٩) أحمد شفيق ، الحولية الثالثة ١٩٢٦ ، من ٢٠٣ ، نقلها عن صحيفة الأهرام ١٧ ابريل ١٩٢٦
- (٩٠) صحيفة الأهرام ٢٢ سبتمبر ١٩٢٨ . عبد المتعال الصعيدي ، المرجع السابق من ١١٥ - ١١٨ .
- (٩١) صحيفة الأهرام ١١ ، ١٩ ، ٢٢ سبتمبر ، ٢٣ أكتوبر ١٩٢٨ .
- (٩٢) صحيفة الأهرام ٦ أكتوبر ١٩٢٩ .
- (٩٣) عبد المتعال الصعيدي . للرجع السابق من ٢٠٦ - ٢٠٨ .

(٩٤) السياسة والأزهر . المرجع السابق ص ٦٦ ، ٧٠ ، صحيفة الأهرام ٢ ، ٦ أكتوبر ١٩٢٩ .

(٩٥) السياسة والأزهر . المرجع السابق ص ٧٦ وصحيفة الأهرام ١٠ ، ٢١ أكتوبر ١٩٢٩ .

(٩٦) السياسة والأزهر . المرجع السابق ص ١٩ - ٢١ .

(٩٧) السياسة والأزهر . المرجع السابق ص ٢٦٥ - ٢٦٦ .

(٩٨) صحيفة السياسة ٦ أكتوبر ١٩٢٤ .

(٩٩) صحيفة السياسة ٩ نوفمبر ١٩٢٤ .

(١٠٠) نقلا عن صحيفة الاتحاد ٢٢ أبريل ١٩٢٦ .

(١٠١) السياسة والأزهر . المرجع السابق ص ٣١٣ ، أحمد شفيق ، الحولية السابقة ١٩٣٠ ص ٩٥٣ ذكر نص البيان .

(١٠٢) يراجع نص القانون ٤٩ لسنة ١٩٣٠ ، والقانون ٢٩ لسنة ١٩٣٣ . ومضبطة مجلس الشيوخ جلسات ١٨ ، ٢٤ أبريل ، ١ ، ٨ ، ١٧ مايو ١٩٣٣ . أبو الوفا المراقب ، المرجع السابق ص ١٥ .

(١٠٣) صحيفة الأهرام ١٤ أكتوبر ١٩٢٩ .

(١٠٤) عبد المتعال الصعيدي . المرجع ص ١٢٨ .

(١٠٥) أبو الوفا المراقب . المرجع السابق ص ١٦ .

(١٠٦) السياسة والأزهر . المرجع السابق ص ٣٠٦ .

(١٠٧) عبد المتعال الصعيدي ، المرجع السابق ص ١٢٨ .

(١٠٨) صحيفة الأهرام ١٠ فبراير ١٩٣٥ ، وقد عاد للمصوّلون تباعاً بين عامي ١٩٣٥ - ١٩٣٦ ، مضابط مجلس الشيوخ جلسات ٢٧ يولية ، ١٢ أغسطس ١٩٣٦ ، ٢٤ يولية ، ٣١ يولية ١٩٢٩ .

(١٠٩) صحيفة الأهرام ٩ ديسمبر ١٩٣٤ .

(١١٠) يراجع في ذلك كله ، صحيفة الأهرام والصحف الأخرى من ٩ نوفمبر ١٩٣٤ الى أول مايو ١٩٣٥ .

(١١١) صحيفة الجهاد ٣٠ يناير ١٩٣٥ ، صحيفة الأهرام ٢٦ يناير ١٩٣٥ .

(١١٢) العلم والعلماء ونظام التعليم . الشيخ محمد الأحمد الطواهي . الطبعة الثانية ١٩٥٥ . للخدمة (نماذج من المذكرات التي تركها الطواهي جميعها الدكتور فخر الدين الأحمد الطواهي) .

(١١٣) صحيفة الأهرام ١١ مارس ١٩٣٥ .

(١١٤) عبد المتعال الصعيدي . المرجع السابق ص ١٢٨ - ١٢٩ .

(١١٥) السياسة والأزهر ، المرجع السابق ص ٣٣٠ - ٣٣٤ ، نقلا عن صحيفة الأهرام ٢٨ أبريل ١٩٣٥ .

(١١٦) صحيفة الأهرام ١ ، ٢ ، ٦ مايو ١٩٣٥ .

(١١٧) أترو الجندي . المرجع السابق ص ٧٣ ، ٧٦ .

- (١١٨) عبد المتعال الصعيدي ، المرجع السابق ص ١٣٠ - ١٣١ .
- (١١٩) مضبطة مجلس الشيوخ . جلسات ٩ يونيه ، ٧ يوليئ ١٩٤١ .
- (١٢٠) .نسب والأزهر . المرجع السابق ص ٣٣٨ - ٣٣٩ .
- (١٢١) .السياسة والأزهر . المرجع السابق ص ٣٤٦ .
- (١٢٢) .صحيفة الأهرام ١٨ ، ٢٠ ديسمبر ١٩٣٨ .
- (١٢٣) .صحيفة الأهرام ١٨ ، ٢٠ ديسمبر ١٩٣٨ .
- (١٢٤) .صحيفة الأهرام ٨ ، ٩ يناير ١٩٣٩ .
- (١٢٥) .مضبطة مجلس الشيوخ . جلسة ٩ يناير ١٩٣٩ . سؤال من يوسف الجندي الى وزير الداخلية محمود فهمي النقراشي .
- (١٢٦) .صحيفة الأهرام والصحف الأخرى من ٧ ديسمبر ١٩٣٨ الىمنتصف يناير ١٩٣٩ .
- (١٢٧) .أبو الوفاء المراكشي . المرجع السابق ص ٧٥ مقال للفكرى أياطة يشير الى هذه العلاقة عن صحيفة المنصور ٣١ أغسطس ١٩٤٥ . ويذكر أبو الوفاء المراكشي أن الفترة من ١٩٣٥ حتى وفاة الشيخ المراكشي في ١٩٤٥ « من أهم الفترات في تاريخه السياسي » ص ٤٣ .
- (١٢٨) .أبو الوفاء المراكشي ، المرجع السابق ص ٤٣ ، ٤٦ ، ٩٨ ، ١٠٢ ، ١٩٦ .
- (١٢٩) .مصحفنا البلاغ والأهرام أعداد متفرقة خلال شهرى يناير وفبراير ١٩٤٣ خاصة

الكنيسة القبطية والصراع السياسي

الكنيسة القبطية والصراع السياسى

من الطبيعى لحاكم مصر الذى يريد اقامة حكومة دينية ، او الاعتماد على الدين لدعم سلطته السياسية المنفردة ، من الطبيعى ان يعتمد فى ذلك على الاسلام . فهو يحتكم شعبا غالبية من المسلمين ، وهو يستمد تقاليد هذا الحكم من فكرة الجامعة الاسلامية ، ومن تطبيقات الخلافة الاسلامية كما مارسها آل عثمان ومن سبقهم من الدول التى خضعت لها مصر . بهذا المنطق لا تصلح المسيحية ولا الاقباط ولا كنيستهم دعامة للحكم الدينى ، ولا يصلون فى ظل هذا الحكم لأكثر من كونهم ملة من الملل المحكومة ، وحتى لو شاركوا فى الحكم واستمتم بهم فيه ، ومهما كانت درجة ما يكفل لهم مع الغالبية من المساواة فى التعامل ، فان المسيحية والكنيسة وفكرهما تظل بعيدة كلها عن المساهمة فى الشرعية السياسية التى يستمد منها الحاكم وجوده ، ويظل أهل الله محكومين بشرعية آتية عليهم من خارج فكرهم الملى . ويظلون أهل ذمة عهدهم على الحكومة الاسلامية أن تحميهم فى أرواحهم وأرزاقهم وحرياتهم بشرط أن يكونوا مسالمين لها مؤدين لضرائبها وفروضها . وهم وشأنهم بعد ذلك فى أمور دينهم ، ينفذون أحكامهم المالية فيما بينهم كجماعة رعوية محكومة ، ويمارسون ديانتهم ويطبقون شرائعهم فيما بينهم بواسطة مؤسساتهم المالية .

ولهذا الوضع نتيجة ذات وجهين ، أولهما أن الحكم المستند للدين يظل مستغنيا عن الفكر الدينى للملة وعن مؤسساتها الدينية فى دعم سلطانه . وثانيهما أن وظيفة المؤسسات الدينية المالية لا تتطور الى وظيفة سياسية فى المجتمع . لذلك ليس غريبا الا تظهر فى تاريخ مصر علاقة سياسية مباشرة بين الحاكم وبين الكنيسة انقبطية . والاختلاف بين الكنيسة القبطية والأزهر من حيث الوظيفة السياسية ، ليس أساسه اختلاف فى القدرة الكامنة لكل منهما فقط ، ولكنه اختلاف أساسه أيضا أن الحكم الدينى فى بلد غالبية من المسلمين لابد بالضرورة أن يكون حكما اسلاميا ، تنمو فيه الوظيفة السياسية للمؤسسة

بالضرورة أن يكون حكما اسلاميا ، تنمو فيه الوظيفة السياسية للمؤسسة الدينية الاسلامية ، وتضم نية الوظيفة المماثلة للمؤسسة المسيحية . وبرهان ذلك أن الكنيسة المسيحية في بيزنطة أو أوروبا عرفت من الوظائف السياسية ومن العلاقات المباشرة بالدولة ما لم تعرفه كنائس الشرق الاسلامي ، رغم قيام التماثل في العناصر الفكرية الاساسية لهم جميعا . والحاصل أن الكنيسة القبطية خاصة لم تكن كنيسة دولة قط . منذ انفصلت عن كنيسة بيزنطة . كانت في عهد حكم الروم مؤسسة دينية للشعب المحكوم ، وكانت في عهد الممالك الاسلامية مؤسسة دينية لطائفة محكومة ، وتراكت تقاليدها الوظيفية والتنظيمية من سياق هذا الوضع . وإلى هذا الوضع يرجع في الاساس ما عرفه بناؤها التنظيمي من الصفة «الاهلية» الشعبية غير الرسمية . اذ يتم اختيار البطريرك والمطارنة باختيار من اهل الملة ، أي يشارك الجمهور في هذا الاختيار فلا يتم بقرار من الحاكم وحده . وهذا ما يعرف بالتكوين الديمقراطي لها . ومصدره أن هذه المؤسسة الدينية غير ذات ارتباط مباشر بالحكم السياسي ، بما يمكن الحاكم عن الاستغناء عن الصلة المباشرة بها . ومصدره أيضا أن هذه المؤسسة الدينية - بسبب انفصالها النسبي عن الحكم السياسي ، لم تجد من سلطان الدولة عوناً لها في الاستقلال عن جمهورها . أو تطوير كيان تنظيمي لها منفصل عن الجمهور مفروض عليه ، على نحو ما يظهر مثلاً في كنيسة روما . فظلت مؤسسة ذات طابع اهلي كشان نقابات الطوائف والحرف الصناعية وكشان غالب الجماعات الاهلية . وهذا ما يفسر - بالمصطلحات المدنية الحديثة - الطابع الأوتوقراطي الديمقراطي المتناقض الذي يلاحظ في ابنتها النظامية ، أي وجود عنصر الاختيار الجماهيري في نصب البطريرك والمطارنة مع قيام السلطة الفردية الشخصية لهؤلاء على من دونهم .. فيقتصر «العنصر الديمقراطي» على عملية اختيار البطريرك أو المطران ، لأنه اختيار لا تنظمه الدولة ولا تشارك فيه بسلطانها المادي القاهر ، ثم بعد نصب الرئيس ينقلب الوضع فيحصر سلطانه الرئاسي مستمداً لا ممن اختاره ولكن من الرئاسة الأعلى ثم من الخلافة الرسولية ويمارس نفوذاً شخصياً منفرداً . وما يجب بيانه أن الوظيفة السياسية للكنيسة القبطية في مصر لم تنم ولم تتطور ، وعاقها عن ذلك الحكومة الدينية البيزنطية ثم الحكم الاسلامي . وأن صلة هذه الكنيسة بالحكم السياسي بقيت صلة غير مباشرة . هذه هي الملاحظة العامة الأولى .

والملاحظة العامة الثانية ، أنه منذ بداية القرن التاسع عشر ، عرفت مصر نوعاً من التطور الحضاري متعدد الجوانب ، من حيث الأفكار السياسية والاجتماعية ، ومن حيث تنظيمات الدولة والتنظيمات السياسية والاقتصادية المختلفة . وكان هذا التطور يتم إما بمبادرة الدولة كانشاء المدارس والتنظيم الحديث لإدارته العامه واجهزة الحكم ، وإما بنشوء رأي عام قوى يمارس ضغوطه على الدولة لاجراء تغيير ما أو للاعتراف به ودعمه في التطبيق . بمعنى

أن كل تطور أو تغيير سياسى أو اقتصادى أو اجتماعى فى أى من مجالات الحياة العامة ، كان له وجه اتصال بالدولة وسلطانها ، وكل مطالبة بأمر من هذه الأمور كانت تنحشد له من قوة الراى العام مايمكن من انفاذه بدرجة ما من درجات الانفاذ . والدولة وما يتصل بها من مؤسسات هى بؤرة الصراع فى ذلك . ولكن بالنسبة للكنيسة القبطية ، فإن الوضع الطائفى لها أبعدها نسبيا عن بؤرة الصراع الحادث من أجل التطوير والتجديد . لم تكن الكنيسة بعيدة عن حركة التجديد . وإن النشاط الاصلاحى للانبا كيرلس الرابع فى منتصف القرن التاسع عشر ، وما انشاه من المدارس الحديثة ، كان من أوجه النشاط الرائد فى المجتمع . وإن الراى العام القبطى قد نما بداخله تيار هام ينادى بالاصلاح وتجديد المؤسسات الفكرية والكنيسة . ولكن القصد من بعد بؤرة الصراع الاجتماعى العام ، بعدهما النسبى عن بؤرة اهتمام الراى العام المصرى فى عمومته فى سعيه للتجديد . ويظهر هذا الفارق اذا قورنت الكنيسة بالازهر ودخول الازهر فى خضم التيارات الفكرية (من أيام محمد على) العامة وفى خضم الصراعات الاجتماعية ، وخاصة أيام محمد عبده ، واعتباره جزءا لا ينفصم من مكونات قضية الاصلاح الاجتماعى العامة . بينما ظلت الكنيسة القبطية محدده النطاق فى العلاقة بين تنظيماتها وبين جمهورها وفى نطاق الراى العام الطائفى . ولا شك أن هذا الوضع قد خالف بين سرعة ايقاع التطور فى المجتمع عامة ، وبين سرعته فى نطاق الكنيسة خاصة ، وأنه خالف بين موازين القوى فى المجالين . ولا يعنى ذلك أن المجتمع ركض حيث جمدت الكنيسة ، ولكنه يعنى وجوب الاعتراف باختلاف سرعة التغيير فى المجالين ، اسرعا او ابطاء حسب الاحوال .

وقد صاحب هذه الظاهرة ، أن لحق الكنيسة القبطية ما لحق التطور المصرى عامة من سمة الازدواج . وكما بقى الازهر على حاله وانشئت بجواره المدارس الحديثة ثم دار العلوم ثم القضاء الشرعى ، وكما بقى حكم الخديوى الشخصى قائما وانشىء دونه نظام الاداره العامه غير الشخصى بالوزارات والمصالح ، وكما بقى الإنتاج الحرفى وقامت الآلة بجواره . كما حدث كل ذلك حدث الازدواج عينه فى نمط التطور بالكنيسة ، إذ بقيت الكنيسة على حالها بغير تطور ملموس فى نظمها وابنيها وانشىء بجوارها المجلس الملى فى ١٨٧٣ كهيئة تنتخب دوريا وتتولى الجانبين المالى والادارى من شئون الكنيسة والاشراف على الاوقاف والمنشآت والمؤسسات الخيرية والتعليمية وغيرها . ومن الواضح أن هذا انشعاب من انحاء التطور يعنى بقاء المؤسسة القديمة على حالها من القدم فلا ينبعث الجديد من نناياها ولا تمسها ذاتها وجوه الاصلاح ، ويقوم الصراع بينها وبين المؤسسة الجديدة . وسبب هذا للكنيسة ماسببه للازهر من تراخى حركة الاصلاح بداخلها وبالنسبة لتنظيماتها . وقد ساعد على هذا التراخى تنظيم الكنيسة التقليدى الذى يفرض بقاء البطريرك فى منصبه مدى حياته فلا يجوز لآى سبب احلال غيره محله طالما حياته او

قصر . وقد صادف ان الانبا كيرلس الخامس الذى نصب بطريركا فى ١٨٧٥
بقى على كرسى البطريركية مدة قاربت ثلاثا وخمسين سنة ناهز بها عمره
المائة . وكان بطريركا محافظا صعب المراس قوى الشكيمة وعز السلوك .
فيقيت الكنيسة على عهده عصية على دعاوى الاصلاح ، وجمد هذا من حركة
تطويرها فتراخت عما لحق مؤسسات المجتمع عامة من وجوه التجديد ، ولم
يعرف نظامها مثلا « صياغة قانونية حديثة لشروط المرشح للبطريركية ولحق
الناخبين واجراءات الانتخاب » (١) ، ولاعرفت صياغة معادلة للسلطات
المالية والإدارية للبطريرك وغيره من رجال الدين ، ولا نظمت الاختصاصات في
امر من هذه الأمور (الا ما كان بالنسبة للمجلس الملى وهو ليس جزءا من
تنظيمات الكنيسة ذاتها) .

وترتب على هذا التراخي ، ان احتفظت الصراعات الكنسية بين
الاقباط بصيغ . انت الصراعات السياسية والاجتماعية العامة قد تجاوزتها ،
فتخلفت عنها بنحو عقد من الزمان ، وتفسر ذلك انه مع بدايات القرن
العشرين ، ومع ظهور مايمكن تسميته بثنائية السلطة ، بين سلطة الخديوى
الشرعية التى تعتمد على الحكم الفردى رافضة الديمقراطية ، وسلطة الانجليز
الفعلية التى تعتمد على الاحتلال العسكرى رافضة استقلال مصر ، مع هذا
الوضع عرفت الحركة الوطنية الديمقراطية في بداياتها الضعيفة الأولى نوعا
من التباين بين هدفها الأصليين الاستقلال والديمقراطية . ووجد من انصار
الحركة الوطنية من ينادون الانجليز مستفيدين من الخديوى الحاكم الفرد ،
ووجد من انصار الديمقراطية او الاصلاح من يعادون الخديوى مستفيدين من
وجود الانجليز (٢) . وظهر الصراع بين الفريقين يمسك كل منهما بمحور من
محورى الحركة الوطنية الديمقراطية . ولم يرتق هذا الفتق الاخلال سنى
العقد الثانى من القرن العشرين بنمو الحركة الوطنية الديمقراطية ونشوب
الحرب العالمية الأولى ، وتوج هذا النمو ثورة ١٩١٩ التى وحدت الهدفين
واستطاع الوفد ان يستخلص خير العنصرين السابقين من شرهما . هذا الذى
حدث في السياق التاريخى العام لمصر ، عرفته الكنيسة القبطية ايضا ،
اذ كانت مشكلتها في القرن التاسع كمشكلة مصر ومؤسساتها كلها ، تحصل
في خطر الغزو الاجنبى الذى تمثل بالنسبة للكنيسة في نشاط بعثات التبشير
واستهداف الكنائس الأجنبية القضاء على استقلال كنيسة مصر عنهم او تبشير
الاقباط بغير اوثوكسيتهم ، كما تحصل في التخلف الفكرى والتنظيمى
للعواسة الدينية، بما يتطلبه ذلك من اصلاح وتجديد . واستدعى ذلك
كفاحا مزدوجا من أجل استقلال الكنيسة ومن أجل اصلاحها . ولكن هذين
الهدفين قد تباينا ، واتسمت « الوطنية الكنسية » بطابع المحافظة والتقليد
واستقطبت في موقف رجال الدين وعلى راسهم البطريرك ، واتسمت
« الاصلاحية الكنسية » بطابع التأثير بالفكر والتنظيم الزاود ، او بالاقول علق
بها نوع من التأثير بالعنصر الاجنبى ، واستقطبت في موقف بعض العلمانيين

مثل بطرس غالى ومن شابهه ومن خلفه في جماهير القبط . وفي الوقت الذي التأم فيه صدع الحركة الوطنية الديمقراطية بثورة ١٩١٩ ، تراخى هذا الالتئام في صراعات الكنيسة بعد ثورة ١٩١٩ ، وافترقت هذه الصراعات الى حد ما الصيغة « الوفدية » الجمعية لهدفى الاستقلال والتجديد ، وبدأ صراعا يحمل صيغ ما قبل الحرب العالمية الاولى وما كان يقضى اليه من تطاحن الأهداف المطلوبة مع بعضها البعض ، وجذب القطب المحافظ للهدف الوطنى ، وجذب القطب الأخرى للهدف الاصلاحى ، وهذا تفسير ما سبقت الإشارة اليه من ان البعد النسبى للكنيسة عن مؤسسات الدولة والقضايا الاجتماعية العامة ، قد ابطأ من حركة الاصلاح فيها ، لا بالنسبة لما يتحقق من اصلاح فقط ، ولكن بالنسبة للصيغ التي اتخذها الصراع في هذا الشأن .

والملاحظة العامة الثالثة ، ان فكرة الجامعة الوطنية المصرية قد تطورت في مصر وتبلورت بثورة ١٩١٩ على اساس مضمون وطنى ديمقراطى ، اى تبلورت بمضمون نضالى معاد للاحتلال الاجنبى ومعاد لحكم الاستبداد الفردى الذى يمارسه الملك ويعمل على الاحتفاظ به . فالجامعة الوطنية شئت كجامعة مخاصمه للملك وحلفائه الانجليز معا . وهى من جهة أخرى تعنى في انتصارها زوال كل فروق سياسية واجتماعية بين المواطنين اساسها الدين . لذلك كان من الطبيعى ان يكون الملك ضدها مفضلا ان يرفع بدلا منها جامعة دينية سياسية على الطراز القديم . وكان من الطبيعى ايضا انه مع التأييد الشعبى المصرى الشامل للجامعة الوطنية بمضمونها النضالى ، ان يكون للغالبية السعيدة من القبط سببا « خاصا » يضاف الى الأسباب العامة للاخلاص لهذه الفكرة . وان اسهام القبط في بناء الجامعة الوطنية ومشاركتهم السياسية الفعالة في ذلك كان لا شك يسخط الملك من حيث كونه اسهام ومشاركة في بناء جامعة تنمو ضد سلطانه وتفسد ما يعمل له من استبدال غيرها بها . وتمثل ذلك بقدر قل أو كثر من الوعى في نوع من النفور لدى الملك ازاء النشاط السياسى لتلك الأقلية الدينية ، فاذا كان الملك يعادى الحركة الشعبية عامة . فقد كان لديه سبب « خاص » لمعاداة اسهام هذه الفئة من الشعب . وبالمقابل كانت تلك المساهمة من دعائم مقاومة الحركة الوطنية الديمقراطية وحزبها الوطنى الجامع لنفوذ الملك ولمحاولته رد الجماعة المصرية الى مبدأ الجماعات الدينية .

وفي اطار هذه الملاحظات العامة ، يمكن تتبع حركة الصراع والتطوير في نطاق الكنيسة القبطية ، لا من حيث التركيز على الناحية الدينية أو المجال الطائفى . فهذا بعيد عن مجال هذه الدراسة ، ولكن من حيث تتبع وجوه الاتصال بين هذا الصراع وتطوره ، وبين الصراع السياسى العام من جهة اثر كل منها في الآخر وتأثره به . وهذا ما يدخل في مجال هذه الدراسة .

على عهد محمد على كان بطرس أنجاولى بطريرك الكنيسة . وبعده جاء كيرلس الرابع الملقب بأبى الإصلاح لما بداه من تجديد وإنشاء للمدارس الحديثة . ثم خلفه ديمتريوس الذى خاضت الكنيسة على عهده معترك المقاومة لنشاط البعثات التبشيرية البروتستانتية والكاثوليكية . ولكن بطرس الجاولى بنفوزه الكبير وكيرلس الرابع بطموحه الإصلاحى وديمتريوس بمقاومته الغزو التبشيرى ، لم يضع أحدهم شيئاً ذا تأثير كبير فى إصلاح المؤسسة الكنسية ذاتها ، خاصة من الناحية التنظيمية . وظل رجال الدين هم المديرون والمسيطرون على أوقاف الكنيسة والأديرة ، يمارسون ذلك بالطريقة القديمة بغير ضبط ولا رقابة ولا ترشيد . فلما توفى ديمتريوس فى ١٨٧٢ عين الأنبا مرقس مطران البحيرة وكيلاً لإدارة - الكرسي البطريركى ريثما تتم رسامة بطريرك جديد ، واستمر الكرسي شاغراً نحو عامين . ويظهر أن طلاب الإصلاح - وكان على رأسهم بطرس غالى - انتهزوا فرصة الضعف المؤقت للهيئة الأدينية الناجم عن خلو منصب الرئاسة فيها ، الذى تركز فيه أهم السلطات الروحية والإدارية ، انتهزوا هذه الفرصة للضغط لتشكيل هيئة موازية للكنيسة تشرف على الأوقاف وإدارة المدارس وغيرهما من شئون القبط . فاستجاب لهم وكيل الكرازة ودعا جمعا من أعيان القبط لاجتماع عام ، وصيغ الأمر على أساس أن الآباء المطارنة والأساقفة يرغبون هم أنفسهم فى تكوين هيئة تشرف على الأوقاف وإدارة المدارس ليتخففوا هم من تلك التبعات التى تشغل أوقاتهم وتغوت عليهم ما ينبغى التفرغ له من ممارسة فرائض العبادة والوعظ ، وأن العادة القديمة المتبعة هى اجتماع أبناء الطائفة « للنظر فى خصوصيات الملة والفصل فيها بالاتحاد مع الرئيس ، غير أنه بسبب مشغولية أكثر أبناء الطائفة فى شئون أنفسهم وعدم انتظام جمعية رسمية مؤلفة من أشخاص معينين فى أوقات معلومة ... » . فقد دعا الحال لاجتماعكم لتفيدونا بما ترونه موافقا » وذلك على ما ذكر الأنبا مرقس للجمع المدمو (٣) . وبهذا أنشئ المجلس الملى وانتخب أعضاؤه فى ١٦ يناير ١٨٧٤ واختير بطرس غالى وكيلاً للمجلس اذ كانت الرئاسة للبطريرك ، وأصدر الخديو اسماعيل أمره باعتماد تشكيله . وبدأ المجلس يباشر مهمته من ٦ فبراير ١٨٧٤ ، وكان هو من اختار الأنبا كيرلس الخامس بطريركا للكنيسة القبطية خلفا لديمتريوس .

كان كيرلس الخامس شخصية اشتهرت بالورع والتقوى والزهد ، على قدر من المهابة والوقار ذا طبع حازم وخلق وعز (٤) . وقد عرفه جمهور المصريين من غير القبط بتلك الشخصية ، وعرفوا عنه مواقفها الوطنية ، اذ كان موضعاً لثقة العربيين أيام الثورة العربية ، وكان فى مقدمة من وقوا قرار خلع الخديوى توفيق . وبعد الاحتلال البريطانى عرفت معارضته لمسامي اللورد كرومر وضع الكنيسة القبطية تحت الحماية البريطانية ، كما عرف رفضه لما كان يعرضه عليه اللورد من معونات مالية لمساعدة مدارسه . وفى

١٩١١ كان ممن نصح الاقباط الا يعقدوا مؤتمرهم القبطي (٥) . وبعد ثوره ١٩١٩ عرفت مؤازرته ارجال تلك الثورة ومباركته تآلف المسلمين والقبط فيها . كتب عباس محمود العقاد عنه ، انه كان « رجلا ناسكا متعبدا مؤمنا برسالته الدينية اشد الايمان ، وكان مع رعايته لفرائض الدين - لا ينسى فرائض الكرامة الدنيوية في معاملته لأصحاب السلطان ولو كانوا من الملوك أو في حكم الملوك . خطر لعميد الاحتلال البريطاني - لورد كينشز - أن يلقاه على غير موعد ، فذهب الى الدار للطرقية وأمر الحجاب أن يبلغوا صاحب القبطه ان فخامته موجود في الدار . وهرول الحاجب الملازم له وهو يلهث ويكاد يصيح : اللورد يا ابانا . . اللورد يا ابانا . . فسأله في اناة : من اللورد يا هذا ؟ وعلم جليلة الخبر فلم يزد على أن قال : اذهب يا ولد وقل لفخامته ان البابا لا يقابل بغير ميعاد . وطلب منه الملك فؤاد أن يبارك وزارته كما بارك سعدا ، فلم يجبه ولم يزد على أن قال : ان البركة لا تمنح باليمين لتسلم باليسار » (٦) . ووصفه العقاد مرة ثانية بقوله « لم يضارعه بين رؤساء الكنائس أحد في نزاهته ونسكه وشدته على المخالفين لشعائر العبادة من تلاميذه ، وهو على زهده لم يقبل الهوادة في مراسم منصبه الكبير . . » (٧) . وقد أهله هذه السجايا والمواقف لأن يكون موضعاً للتجلة والاحترام بين المصريين وان ينظر اليه رجال الحركة الوطنية بغير قليل من الامتنان لمباركته حركتهم ، سيما بعد ان عارض زعم الانجليز بعد ثورة ١٩١٩ حمايتهم للاقلية القبطية في مصر ورد عليهم قائلا ان المصريين شعب واحد وحمايته موكله لله وحده .

على ان رجال الاصلاح الطائفي لم ينظروا اليه بتلك العين وحدها . انما راوه مسئولاً عن تأخر طائفتهم كارها سلطة الجماهير واشتراكها معه في شئون الادارة مناونا للمجلس الملى مضيقا من اختصاصاته . . فبعد نصب كيرلس بطريركا اجتمع بالمجلس الملى واصدر معه قرارا بأن رئاسة البطريركية من الجسامة والشرف والمسئولية الروحية بحيث « لا يليق بأن يكون من خصائصها تعاطي تخزين الاموال وحفظ الأمتعة والموجودات الامر الذي يؤخر من يتولى هذه الرئاسة عن التمكن من توليته وظائفه الروحية وواجبات رياسته الرعوية » (٨) . ونفذ هذا المنهج وقتاً ثم تردد في ترك تلك الاختصاصات للمجلس الملى ثم ما لبث أن عطل أعمال المجلس ثم حله . يذكر كتاب « الخريدة النفيسة » ان ساءت علاقات البطريرك ببعض من اعيان القبط ورأى في قيام المجلس الملى اجحافا بسلطانه ، وانه عزيت اليه صفات شخصية كتصديق الوشاية والاستجابة للتملق (٩) . واستمر المجلس ، منحلاً حتى ١٨٨٣ ، اذ تراكم السخط من جديد لما كان يعتور ادارة الأوقاف والمدارس من خلل جسيم ، وطلب بعض رجال القبط منابذة البطريرك لاقناعه باعادة المجلس فرفض المقابلة ، فلما قابله بطرس غالى لم يسفر اجتماعهما

عن شيء . وعلم كيرلس بسعى هذا النفر لدى الحكومة لاعادة المجلس الملى فأرسل كتابا الى شريف باشا رئيس الوزراء ، يقول فيه « لقد اخترنا ذلك المجلس فلم نر منه فوائد لأية جهة كانت واستغنى الحال عنه من وقتها » وقابل رئيس الوزراء والخديوى طالبا اليهما رفض اعادة المجلس ، ولكن الخديو توفيق افهمه أنه يرى وجوب اعادته فانصاع كيرلس الى مشيئته وجمع اعيان القبط معلنا موافقته على طلبهم طاعة للخديوى . وكان لبطرس غالى سعيه الملموس لدى الدولة فى هذا الشأن ، وصدر الأمر العالى بتشكيل المجلس فى ١٣ مارس ١٨٨٣ ، وانتخب بطرس غالى وكيلاً له فى أولى جلساته فى ١٢ ابريل ، ثم شرع المجلس على الفور فى اعداد لائحة له تنظم اعماله صدر بها الأمر العالى فى ١٤ مايو ١٨٨٣ (١٠) .

نصت لائحة المجلس الملى على ان يشكل المجلس للنظر فى كافة المصالح الداخلية للاقباط (١م) وان يختص بحصر اوقاف الكنائس والأديرة والمدارس وجمع حججها ومستنداتها وتنظيم حسابات الإيراد والمنصرف وحفظ الأرصدة(٢م) وان يكون من واجبه ادارة المدارس والطبعة ومساعدة الفقراء ، وحصر الكنائس وقسوسها والأديرة ورهبانها والأمتعة والسجلات الموجودة بهذه الجهات (م ١٠ : ١٤) وذلك فضلا عن اعتباره محكمة للاحوال الشخصية للاقباط تنظر منازعات الزواج والطلاق وغيرها (١٦م) . ويكون تشكيل المجلس من ١٢ عضواً يكونون المجلس و١٢ نائباً يضافون الى الأعضاء لتكوين الجمعية العمومية له ، وينتخب الأعضاء والنواب ١٥٠ ناخباً . ويكون البطريرك هو رئيس الاجتماع الانتخابى ، كما تكون له رئاسة المجلس الملى ذاته على أن ينتخب وكيل للمجلس من اعضائه يقوم مقام الرئيس عند غيابه . ومدة العضوية للمجلس والنيابة فيه خمس سنوات تجدد بعدها الانتخابات (م ٢ - ٥) . وكان من الواضح ان المجلس بهذه الاختصاصات وهذا التشكيل يحد من سلطة المطارنة ورؤساء الأديرة ويقيم عليهم نوعاً من الاشراف والوصاية فى الشؤون المالية والإدارية . لذلك تحين الكثير منهم كل الفرص للتخلص منه وتعطيل أحكام اللائحة . ولم يلبث كيرلس ان اعلن عدم تقيده بهذه اللائحة . ولم يلبث المطارنة ورؤساء الأديرة ان أصدروا قراراً جاء فيه « بما أنه تبين وجوب عدم تداخل أحد من الشعب فى تدبير أمور الكنيسة ومتعلقاتها ، فحينئذ ما جاءت به افكار بعض أبناء الطائفة من نحو تشكيل مجالس منهم وسن لوائح هو مخالفة للأوامر الإلهية والنصوص الرسولية ، فضلاً عن أن خلافة مار مرقس هى مصرية ثابتة لكل بطريرك ، والرؤساء والرعية مطيعون ومتعاونون فلتتمس من سيادة الأب البطريرك أن يرفع قرارنا هذا الى سمو خديونا الافخم لتشريفه بأتواره الساطعة ، ويسمح بصدور أوامره الكريمة بالتصديق على ذلك لراحة الكنيسة»(١١) . واستمر رجال الدين برئاسة البطريرك يناوئون المجلس حتى صار فى حكم المنحل ، فلما طلب الاقباط تجديد انتخاب أعضاء المجلس فى ١٨٩١ ، طلب البطريرك الى

محافظة القاهرة منع اجتماعهم ، فقاومه رجال الاصلاح بزعامة بطرس غالى ، فهذا شهورا ثم عاد وكتب الى الحكومة فى ٢٠ يولييه ١٨٩٢ بأن المجلس مخالف للدين ، فعقد بطرس غالى اجتماعا حضره اعيان من القبط وقرروا أن تتدخل الحكومة لرفع يد البطريرك عن رئاسة المجلس وعن ادارة أى مما يتعلق بشئون القبط ، فهذا البطريرك ثانية ، وتوصل الطرفان الى اتفاق وسط ، يتحصل فى أن تبقى أوقاف الأديرة تحت اشراف البطريرك ، وأن تحتفظ الأديرة بفائض إيرادات اطيانها ، والا يكون للمجلس علاقة بديوان البطريركية ، والا تسلم للمجلس حجج الأوقاف ومستنداتها ، وأن تكون رئاسة المجلس اذا غاب البطريرك لا للوكيل المنتخب ولكن لمن ينوبه البطريرك عنه من رجال الاكليروس ، وأن يكون البطريرك هو من يمين ثلث أعضاء المجلس بغير انتخاب . ورغم أن هذا الاتفاق تضمن تعديلات جوهرية تفيد دعم سلطات البطريرك على المجلس وتقلص سلطاته واختصاصاته ، رغم ذلك فقد تشدد البطريرك ورفض مع رجال الدين تنفيذ الاتفاق . وآثار هذا الموقف من السخط ما دفع رجال الاصلاح الى مطالبة الحكومة بنفى كيرلس الخامس ، ونفى مساعده الأول ووكيلة الانبا يوانس مطران البحيرة . فصدر أمر الخديوى بنفيهما ، الأول بدير اليراموس بصحراء وادى النطرون ، والثانى بدير الانبا بولا بالصحراء الشرقية . ودام نفيهما نحو العام (١٢) .

أسخط نفى البطريرك رجال الدين ، اذ كان موقفه يتحصل فى الدفاع عما يرونه حقا لهم تقليديا وسلطة يختصون بها منذ القدم . وأسخط النفى كثيرا من جماهير القبط ، اذ كانوا يرون فى الرجل مثلا للورع المسيحى ، وكان شيخا فى الستين قضى وقتها فى كرسي البطريركية نحو ثمانية عشر عاما ، وقد هاجم رجال الدين بالكنائس هذا القرار والبوا جماهير القبط على من تسببوا فيه . ويحكى أن الانبا باسيليوس الذى ناب عن الرئاسة البطريركية فى فترة النفى كان يقابل أينما حل بمظاهر الكراهية والسخط . ومن جهة ثانية ، اشار بتقرير لجنة الحقانية بمجلس النواب فى ١٩٢٧ عند استعراضه لهذه الواقعة ، أن المنفيين لم يلبثا بالدير طويلا « حتى اعادتهما وزارة رياض باشا لظروف خاصة ولأسباب ذهب فيها المؤرخون مذاهب شتى » (١٣) . ولعل فيما يذكره جرجس فبلوثاوس عوض ما يفسر تلك الاشارة ، اذ اذكر أن انصار كيرلس استجاروا بقنصل روسيا فى مصر ليتوسط فى ارجاع المنفيين فنشطت الحكومة الروسية فى الأمر لدى الباب العالي ، وأدرك ذلك سفير بريطانيا فى الاسنانه الذى خابر حكومته فاتصلت بكرومر فى مصر ليعمل على ارجاع كيرلس ، كما معنى انصار كيرلس لدى الخديوى المخلوع اسماعيل ، وكان وقتها بالاستانة . اتصل بحفيده الخديوى عباس حلمى يسترجعهما وترتب على ذلك أن جمع بطرس غالى المجلس الى فقر ارجاع المنفيين « تهدئة للخواطر وتخلصا من ارتباكات » ولم يرفض من أعضاء المجلس الموافقة على هذا القرار الا مرقس سمكة باشا (١٤) .

عاد البطريك الى كنيسته في ٤ فبراير ١٨٩٣ تحفه مظاهر الترحيب ويحوط جماهير الأقباط موكبه . ويكشف ما اثاره النفي من السخط وما اثارته العودة من ترحيب ، عن ان حركة الاصلاح رغم تأييد كثير من الأعيان المستنيرين لها ممثلين في المجلس الملى . وفي جمعية التوفيق القبطية ذات الانتشار بين هؤلاء وخاصة فى الاسكندرية وقتها والمعروفة بخصومتها الواضحة لكيرلس وهجوم صحيفتها « التوفيق » عليه (١٥) ، رغم ذلك فلم تكن حركة الاصلاح عميقة الجذور وقتها بين الجماهير . ولعل من اسباب ذلك ان البطريك من مواقف الدفاع عن استقلال كنيسته ما يمس وترا بالغ الحساسية لدى القبط فضلا عن نسكه وما عرف له من مواقف وطنية عامة . مع مقارنة ذلك بما عرف عن زعيم تيار الاصلاح بطرس غالى من الموالاة للانجليز . ولم يكن الانجليز احتلالا اجنبيا لمصر فقط ، بل كانوا فوق ذلك بالنسبة للقبط مكمين خطر على كنيستهم تجاه اطماع الكنيسة الاسقفية الانجليزية ونشاطها التبشيري بين الاقباط . والقصد من هذه الملاحظة ايضاح وضع تاريخي تضارب فيه الهدف الوطنى مع هدف الاصلاح ، مما كان انعكاسا للموقف السياسى العام وقتها . لذلك لم يعد البطريك الى كرسيه مهزوما ، بل عاد أكثر تشددا ، فقبل العمل بلائحة ١٨٨٣ بشرط أن تؤلف لجنة ملية تعمل بجواره بدل المجلس المنتخب الذى يسيطر عليه الاصلاحيون، ومن الواضح أن هذا الشرط ينفى جوهر اللائحة . وحتى هذه اللجنة كانت مغلوطة اليد . واستمرت الأوضاع كذلك زهاء اثنى عشر عاما ، فتصاعد التدمير من جديد في ١٩٠٥ ، وتجددت المطالبة بتكوين المجلس الملى وانتخب في ١٢ ديسمبر ١٩٠٥ ، ولكن وضع من جديد أمام طريقه من العقبات ما عطل عمله ، ولكن ظل المجلس قائما وظل معه الصراع مع الكنيسة قائما (١٦) . واستطاع كيرلس أن يستصدر من الحكومة قانونا يحقق له مايفيده ضد المجلس من بنود الاتفاق الذى عقده في ١٨٩١ مع بطرس غالى ثم نقضه ، فصدر القانون ٨ لسنة ١٩٠٨ دون أن يعرض على مجلس شورى القوانين ، جاعلا رئاسة المجلس عند غياب البطريك لمن ينوب عنه من رجال الكليروس لا للوكيل المنتخب (م ٣ ، ٤) ثم جرى تعديل آخر لللائحة بالقانون ٣ لسنة ١٩١٢ أخرج أوقاف الأديرة خارج القاهرة من دائرة اختصاص المجلس الملى ، وقصر المجلس على الأعضاء الاثنى عشر دون النواب ، وجعل للبطريك حق تعيين ٤ منهم من رجال الكليروس ، فلا ينتخب الا ثمانية فقط (م ٢ ، ٨ ، ١٦ . الخ) .

وظلت الهيئات والجماعات الإصلاحية تعلن استيائها من هذا الوضع في كل مناسبة . وقد أصدر المجلس الملى في ٢٨ يونيه ١٩١٦ قرارا ذكر به أنه من وقت العمل بلائحة ١٨٨٣ « . . لم تتحسن حالة الأديرة ولم تنشأ مدارس كمدارس الطوائف الأخرى الراقية تضمن تخريج الكليروس اكفاء لإدارة شئون الشعب ، وكذا لم تقدم حسابات البطريكية . . » ثم ذكر أن تعديلى اللائحة

لم يأتي بالفائدة المقصودة « فالمجلس يلتمس من الحكومة أن يكون الاشراف على هذه الاوقاف (اوقاف الاديرة) من اختصاص المجلس الملى العام كسائر الاوقاف الاخرى كما كان قبل التعديل .. » فما كان من البطريك الا أن اشر على هذا القرار « يعتبر القرار غير قانونى ولاغيا » .. ولكن استمر المجلس يطالب بعودة اختصاصه الشامل اليه ، واصدر فى ذلك قرارات عدة فى ١٢ ابريل ١٩٢١ ، وفى أول مارس ١٩٢٦ ، وفى ١١ ابريل ١٩٢٧ .



كان النزاع بين رجال الدين وبين العلمانيين من انصار الاصلاح ، الذى ناهز عمره نصف القرن فى العشرينات من القرن العشرين ، كان يتركز فى الاساس فى ادارة الاموال واعيان الاوقاف وصرف ريعها ، هل يستبد بذلك الرؤساء من رجال الدين مطاونة واساقفة ورؤساء اديرة ، يديرونه بغير حق لغيرهم فى الرقابة ، او يسيطر عليه المجلس الملى المنتخب بدير المال بنظم الادارة الحديثة ويستثمره ويوجهه لخدمة شئون الاصلاح القبطى ، بانشاء المدارس والجمعيات الخيرية واصلاح الاحوال المالية للاديرة والكنائس وتنظيم الدراسات الاكاديمية لتخريج رجال دين على مستوى عال من الثقافة . والفكرة المسيطرة على رجال الدين أن المجلس الملى لا بعدو أن يكون محكمة للاحوال الشخصية ينظر منازعات الافراد عن الزواج والطلاق والتفقة وغيرها ، وأن ادارة المال سلطة لهم من قديم لا وجه للتخلي عنها . وفكرة المجلس الملى أن ادارة المال تعاني الفساد والتخلف مما ، والاوقاف بغير رقابة والايراد ينفق فيما لا تعلم مصارقه ويبدد فيما لا نفع وراءه ، ووجوه الاستثمار مغلقة والخرائب تبقى خرائب لا تعمّر ، والمدارس ووجوه الاصلاح الطائفية تفتقد التمويل المطلوب لها .

على أن المهم فى هذه الدراسة هو البحث عما اذا كان ثمة عنصر سياسى كامن فى طيات هذا النزاع . وافترض وجود العنصر السياسى فى هذا الامر يشير احتمالين ، الاحتمال الاول أن هذا النزاع الذى يتخذ شكلا طائفىا محدود النطاق اتما يستمر فى صميمه صراعا حول مسألة سياسية عامة ، والاحتمال الثانى أنه نزاع طائفى شكلا ومضمونا ولكن القوى السياسية المختلفة تعمل على استقلاله أو الاستفادة منه فى صراعاتها العامة . والظاهر - مالم تتكشف مادة تاريخية جديدة غير المتاح منها - أن الامر لم يكن يتضمن صراعا سياسيا بين طرفيه ، الكنيسة والمجلس ، ولعل مرد ذلك الى ماسبق بيانه عن الوضع التاريخى للكنيسة القبطية وبعدها النسبى عن الوظائف السياسية المباشرة . وما يمكن أن يقال أن النزاع ماكان يحتدم ولا كان ينشأ لولا أن القرن التاسع عشر قد فرض على مناح الحياة الاجتماعية فى مصر متطلبات جديدة فى التعليم والاستنارة ، وادخل افكارا ومبادئ جديدة عن حقوق الجماهير وعن أساليب تكوين التنظيمات الارشد والادارة الأكفا ، وأوجها جديدة لاستثمار الاموال

كما يمكن أن يقال أن بعثات التبشير وما انشأته من مدارس وما طرحته من صيغ فكرية مصقولة ، قد أثارت تحديا أمام القبط كنيسة وعلمانيين ، وقد واجهت الكنيسة هذا التحدي بالعنف والزجر والتحریم والتمسك بتقاليد السلف ، وواجهه الآخرون بمحاولة الاستفادة من خبرات الخصم وبعث حركة احياء جديدة . ولكن اذا عرف أن بطرس غالى مثلا كان رائد حركة العلمانيين الإصلاحية ضد الكليروس ، وهو ذاته على اتصال وثيق بالحكم البريطانى فى مصر الراغب ضمن مايرغب فى السيطرة على الكنيسة القبطية ، اذا عرف ذلك فللمرء أن يستنتج أن سعى بطرس غالى للسيطرة على مالية الكنيسة بالمجلس الملى ، ثان يثير لدى رجال الدين حذرا من أن تؤدى هذه السيطرة الى ضعف قدرة الكنيسة على تحدى الضغوط الخارجية . وقد كان الخديوى توفيق الذى ثبت الاحتلال البريطانى عرشه يستجيب لبطرس غالى وينتصر له على رجال الدين . وقد تم نفي البطريرك فى بداية عهد الخديوى عباس ، ولم تعدل الحكومة عن قرار النفي الا بنصيحة من اللورد كرومر الذى اراد أن يسد على القنصل الروسى والحكومة التركية والخديوى المخووع اسماعيل سبيل التدخل . وكان الاحتلال البريطانى وقتها لايزال يلقي التحديات من الدول الأوروبية الكبيرة ، ولم يكن قد اعترف دوليا بسيطرة بريطانيا على مصر ، ولم يتم هذا الاعتراف إلا بوفاق ١٩٠٤ مع فرنسا وما تلاه من اعتراف روسيا وإيطاليا . ويلحظ فى كتاب كرومر «مصر الحديثة» اعجابه الشديد ببطرس غالى رغم سخطه البالغ على القبط . كما يلحظ أن مواقف كيرلس الخامس المتشددة ضد المجلس الملى بعد عودته من النفي ، وأن تشدده هذا الذى استمر طوال فترة ما قبل الحرب العالمية الاولى ، وبخاصة فى استصدار القوانين المدعمة لسيطرة رجال الدين ، يلحظ أن كل ذلك تم فى عهد عباس حلمى ، وتواكب فى البداية مع صراعات هذا الخديوى مع السلطة البريطانية . كما تواكب دائما مع اتضاح سياسة الخديوى فى الاعتماد على المؤسسات الدينية التقليدية وتأييد قلوب رجال الدين باعتبار ذلك من أهم مصادر نفوذه السياسى .

على أن هذه المواقف اختلفت نوعا ما بعد ثورة ١٩١٩ ، عندما استوعبت الحركة الوطنية جانب التنوير الفكرى والإصلاح الدستورى . ومع ملاحظة أن حركة الإصلاح القبطى الطائفية لم تستوعب تماما فى الاتجاه الوطنى الكنىسى ، بالدرجة والمستوى الذى حدث فى الحياة السياسية العامة ، إلا أن تلك الحركة قد زادت سعة وانتشارا وجذبت فئات أشمل من جماهير الأقباط ، وتغلغل فىها نوعا ما الروح «الوفدية» الجامعة بين الاستقلال والديمقراطية . وقد سبقت الإشارة الى استمرار مطالبة الإصلاحيين فى المجلس الملى بعودة اختصاصات المجلس اليه كاملة . ولكن هذه المطالبة لم تلق استجابة عملية للتحقيق فى فترة الثورة والسنين القليلة التالية ، إذ كان الاهتمام لايزال محصورا فى القضيتين السياسيتين الرئيسيتين ، الاستقلال

والدستور . ولا يظهر أن وزاره البرلمانية الاولى برياسه سعد زغلول في ١٩٢٤ قد اولت هذا الامر اهتماما عمليا ، وماكان لها أن تفعل في الظروف المعقدة المتشابكة التي واجهتها وفي فترة حكم لم تصل الى العام ، وبعدها جاءت وزارة زيور الملكية التي حكمت شهورا بغير البرلمان . وقد سبقت الإشارة في الفصلين السابقين الى الائتلاف الوفدى الدستورى الذى شغل البرلمان والوزارة في ١٩٢٦ ، والى ماكان يقوم عليه هذا الائتلاف من استهدافه تقييد سلطات الملك وحصارها ودعم النظام الدستورى الجديد . وسبقت الإشارة الى ماصنعه هذا الائتلاف تقييدا لسلطات الملك على الازهر والهيئات الدينية . وان القانون ١٥ لسنة ١٩٢٧ الذى حصر سلطات الملك عن الازهر ، نص هو نفسه على أن ما للملك من سلطة في «تعيين الرؤساء الدينيين الآخرين» او في المسائل المتعلقة بالاديان المسموح بها انما يمارسها الملك بالاشتراك مع رئيس الوزراء . على أن جوهر مشكلة الكنيسة لم يكن مصدرها سلطات الملك عليها لانها كنيسة طائفية ، ليست بذات ارتباط مباشر ووثيق بسلطات الحكم ، كما أن بناءها التنظيمى الدينى يوجب بقاء البطريرك شاغلا منصبه طول حياته بغير امكان استبدال غيره به ، وبفرده هو والمطارنة بسلطة روحية تجعل نصبهم جميعا ورسامهم معا يتم وفقا لتقاليد كنسية ادخل في الممارسة الدينية منها في القرارات الحكومية التى يمكن أن يتعرض لها النظام الوضعى بالنصيص القانونى ، وبعبارة أدق فهو أمر له مساس بالممارسة الدينية . لذلك كانت مسألة التنظيم الكنسى أقل احتداما من الناحية الديمقراطية العامة المتعلقة بتقييد سلطات الملك ، وأكثر صعوبة وحساسية من ناحية مساسها بالدين . لذلك اقتصر اهتمام البرلمان على الزاوية الخاصة بالمجلس الملى ، أى الجانب المالى والادارى للمؤسسة الدينية .

في اولى دورات البرلمان الائتلافى تقدم الدكتور سوريال جرجس سوريان عضو مجلس الشيوخ بمشروع لتعديل لائحة المجلس الملى . وتحصل اقتراحه في الغاء التعديلات الذى أدخل على لائحة ١٨٨٣ ليسترد المجلس الملى اختصاصه الكامل وتشكيله الاول . وطلب صاحب المشروع نظره على وجه السرعة بسبب مايعانى منه الطائفية القبطية من سوء الاحوال والفوضى ، وبسبب أن البطريرك وقد جاوز عمره المائة استبد المحيطون به بكافة الشؤون الدينية والمالية والادارية ، وبسبب أن اموال الاوقاف القبطية التى تبغ قيمتها نحو ثلاثة ملايين جنيه ويبلغ ربعها نحو ثلاثمائة ألف جنيه يستولى عليها بعض الرهبان ويبدونها . وقد وقف الانبا لوكاس مطران قنا وعضو مجلس الشيوخ يهاجم المشروع ويهاجم العودة للائحة ١٨٨٣ . ثم اعترض محمود أبو النصر على اسباب العجلة في نظره وايدته الاغلبية في ذلك ، فقرر المجلس احالة المشروع الى لجنة المقترحات لدراسته بناء على اقتراح لويس فانوس (١٧) وتداولت لجان مجلس الشيوخ المشروع حسب النظام المتبع حتى انتهت دراسته وعرض على مجلس الشيوخ فوافق عليه في الدورة التالية بجلسة ٣٠ مايو ١٩٢٧ ،

ولم يعترض عليه الا ثلاثة اعضاء . ثم أحيل الى مجلس النواب حيث درستة لجنة الحقانية (رئيسها مصطفى النحاس وسكرتيرها محمد صبرى أبو علم) وعرضته على المجلس فى أقل من شهر فنظر بجلستى ٢٥ ، ٢٦ يونيه ، ووفق عليه بأغلبية ١١٧ صوتا مع امتناع اثنين فقط هما أحمد ماهر وحامد محمود ، وكان ممن ناقش المشروع وأيده فخرى عبد النور وتوفيق أندراوس بشاره ورأى اسكندر والشيخ مصطفى القاياتى ومصطفى النحاس وأحمد ماهر واسماعيل صدقى ، كما كان مما أيد به المشروع أنه يتفق مع روح العصر ومقتضياته ويرمى الى تنظيم الاوقاف القبطية ويجعل ادارتها والرقابة عليها فى ايدى مندوبين ينتخبهم الاقباط وذلك «من غير خروج عما يجب من تنفيذ شروط الواقفين واحترام مقام رجال الدين ودوام السلام بين طائفة هى اكر الطوائف غير الاسلامية بالملكة وهى ذات ماض مجيد تحرص على أن تصله بالحاضر ، ولها من الاثر الحميد فى جميع ادوار النهضة المصرية مايدعو الى العناية بتحقيق شكاويها ومساعدتها على ما تخرجو من الكمال لانظمتها وهياتها» .

واذا كان البطريك قد أرسل الى سعد زغلول وقتها يعترض على المشروع باسم وجوب احترام شروط الواقفين فى صرف ريع الاوقاف ، ويدعوى أن ادارة المجلس المالى للاوقاف مما يهدر شروط الواقفين ، فقد طلب سعد الى مجلس النواب أن يدخل تعديلا على المشروع يصرح بوجوب مراعاة شروط الواقفين حتى تندفع الحجة «القانونية» التى تثار ضد المشروع ، فوافق المجلس على ذلك وأرسل التعديل الى مجلس الشيوخ فوافق عليه وصدر القانون فى ٢٢ يولييه برقم ١٩ لسنة ١٩٢٧ . (١٨) . كتب عباس العقاد وقتها يؤيد المشروع بقوله أن أنصار اللائحة يعرفون أن أموال الاوقاف بعيدة عن الرقابة ولا تنفق فى الوجوه الواجب اتفاقها فيها ، وأن خصوم اللائحة يتوسلون فى معارضتها بوسيلتين ، أولاها أن المجلس المالى يريد أن يخرج أموال الاوقاف عما خبست عليه حسب شروط الواقفين وثانيتها أنهم يصورون طلاب الإصلاح كمنافزين للبطريك ويعملون على التستر وراء هيئته وماعرف به من زهد لابقاء سيطرتهم على الاوقاف (١٩) .

لم يمض وقت طويل على صدور هذا القانون حتى قرر المجلس المالى القائم اجراء الانتخابات وفقا للنظام الجديد ، وحدد يوم ٣٠ نوفمبر آخر موعد لقيد أسماء الناخبين ويوم ٣٠ ديسمبر موعدا لاجراء الانتخابات . (٢٠) .

وأثارت المناقشة الانتخابية حركة واسعة بين الاقباط ، ولبل أنصار الإصلاح منهم نشاطا كبيرا لتأييد مرشحيهم وخاصة الدكتور سوريال جرجس الذى ارتبط القانون الجديد باسمه . وفى يوم الانتخاب حضر من الناخبين ١٠٠٠ ناخب ولم يتخلف عن مجموعهم أكثر من مائة (كان مجموع قد قيدوا أسماءهم فى سجل الناخبين ٩٧٢ ناخبا عن القاهرة وضواحيها و ١٢٨ ناخبا عن المجالس الملية الفرعية) وانتخب الاعضاء الاثنى عشر والنواب الاثنى عشر ، وكان منهم من الوفدين المعروفين أمثال كامل صدقى وعزيز ميرهم ومنهم الدكتور

سوريال جرجس الذى كان ينتمى وقتها للهيئة الوفدية بمجلس الشيوخ ، ومنهم من انصار الاصلاح الآخرين حبيب المصرى وسابا حبشى وكامل ابراهيم ، ومنهم اربعة اعضاء انتخبوا بهذا المجلس لأول مرة هم سابا حبشى وسوريال جرجس وحبيب المصرى وعزيز ميرهم ، وستة نواب جدد هم يس مجلى ولييب البرماوى وميخائيل عياد ولييب سعد وكامل بولس حنا وتوفيق اسكاروس . (٢١) .

ومن الجلى ، ان الوفد اذا لم يكن هو الدافع « لحركة اللائحة » ، فقد كان نصيرا لها ، ايدها رجاله بمجلس الشيوخ ومجلس النواب ، وكان للوفديين تأثير كبير بلجان المجلسين التى درست المشروع وزكته واطهرهم مصطفى النحاس وصبرى ابو غلم ، وكان الوفديون اقباط ومسلمون هم من دافع عن المشروع ، كما كان العقاد كبير كتاب الوفد هو من شرع القلم بالصحف دفاعا عنه . وذلك فضلا عن تأييد جمهرة القبط لللائحة كما يظهر فى صحيفة مصر . وصاحب نظر المشروع تعبئة دعائية مناسبة ، تذكر حوادث سوء تدبير اموال الاوقاف وانفاقها ، وان وفرة المال فى ايدي رجال الدين ابعدهم عن وظيفتهم الدينية « وقربتهم من مواطن الفساد » (٢٢) ، كما صاحب ذلك محاولة لعزل كبار رجال الاكليروس المناوئين للمشروع عن صغارهم بذكر اخبار تحكم رؤساء الاديرة فى الرهبان وتقتيرهم عليهم ، وقد جمع راهبان من دير الانبا بولا توكيلات من زملائهما وهربا من الدير للجهر بالشكوى من معاملة رئيسهم بهم (٢٣) ، وتلا صدور القانون تبادل التهاني ونشر بيانات التأييد من الجمعيات القبطية وغيرها . (٢٤) . ولا شك ان هذا المسلك قد احفظ رجال الاكليروس وعلى راسهم الانبا يوعانس مطران الاسكندرية والبحيرة والمنوفية والذى كان الساعد الايمن المتحكم للبطريرك . واطهر رجال الاكليروس موقفهم المعارض لعودة اللائحة من اول يوم على لسان الانبا نوكاس بمجلس الشيوخ ، وارسل انبطريرك الى سعد زغلول يشير مسألة « شروط الواقفين » . وقيل ان رؤساء الاديرة جمعوا اموالا لمقاومة « حركة اللائحة » (٢٥) وعملوا هم ايضا على استعداد صغار الرهبان والكهنة على المجلس الملى بدعوى ان المجلس سيحرمهم من ربح الاوقاف (٢٦) . فلما صدر القانون ، ذكرت صحيفة السياسة ان كان له وقع شديد فى الدوائر الاكليركية وان حاج رؤساء الاديرة الذين يضعون ايديهم على الاوقاف ، ففكروا فى طلب « حماية سلطة اخرى » مما كان موضع استنكار من عرف هذا الامر من الاقباط ، فتحول رؤساء الاديرة الى وجهة اخرى وهى مقاومة القانون وتعطيله على نحو ما حدث فى ١٨٩٢ ، وعلى اساس ان فى مكتتهم الامتناع عن تسليم الاموال ومستندات الملكية وحجج الاوقاف الى المجلس الملى لانها فى حوزتهم ، ولانه لا توجد دفاتر حسابية منظمة للدخل والخرج فيمكن اعداد دفاتر وهمية ، ولان بعضا من اراضى الاوقاف قد اشترى باسماء رؤساء الاديرة والاساقفة مما يمكن معه الافلات من القانون بدعوى انها ملك خاص

لهم . وفي كل الأحوال فهم يرفضون تسليم الاراضى والاموال والمستندات الا بأحكام قضائية (٢٧) . وقيل ان البطريرك كتب الى البنوك المودعة بها لموال البطريركية منها الى عدم صرف أى مبلغ الا اذا كان موقعا على طلب الصرف بختمه شخصا ، وقيل ان حركة نشطت بالأديرة لبيع المواشى والمحصولات وسائر المنقولات المالية وتأجير الاراضى لمدة طويلة (٢٨) - فلما كتب القمص صريمون مطران الخرطوم يؤيد الدكتور سوريال ، أعلنت البطريركية ان القمص المذكور يهدد بالانضمام الى الكنيسة البابوية اذا لم يرفع مرتبه من عشرة جنيهات الى ثلاثين ، وان هذا يدل على عدم سلامة عقله او ضعف ايمانه ، وانه لذلك تقرر رفع امره الى البطريرك ، واثار هذا الموضوع لغطا شديد (٢٩) ..

والحاصل ان رجال الاكليروس رفضوا فعلا تنفيذ القانون والعودة لللائحة ١٨٨٣ وتسليم الاموال والمستندات الى المجلس الملى ، واستمر الوضع كذلك طوال عهد وزارة عبد الخالق ثروت الانتلافية ، وعهد وزارة النحاس الانتلافية في ١٩٢٨ . ولما قابل يؤانس وأعضاء المجلس الملى مصطفى النحاس رئيس الوزراء بمناسبة صدور المرسوم باعتماد انتخابات المجلس الملى في مايو ١٩٢٨ ، قال لهم انه يعتبر المجلس الهيئة الممثلة للطائفة كبيرة من الطوائف المصرية ، وأشار الى وجوب الاتحاد والتعاون وان يكون المجلس والاكليروس يدا واحدة للعمل لما فيه مصلحة الطائفة (٣٠) . ولكن يحكى القمص سرجيوس ان أعضاء المجلس الملى ذهبوا الى النحاس وقتها طالبين اليه تنفيذ القانون والعودة لللائحة ، بأن يصدر قراره لجهات الادارة بالمعونة في تسليم اوقاف الاديرة القبطية الى المجلس الملى طبقا لهذا القانون ، اى ان تتدخل الحكومة بسلطانها المادى لتنفيذه ، فرفض النحاس طلبهم وقال « ان الادارة لا تتدخل في هذا الأمر .. ان البرلمان اصدر لكم هذا القانون وعليكم تنفيذه بواسطة المحاكم » (٣١) .. كما يحكى الاستاذ جندى عبد الملك ، ان رؤساء الاديرة ومنصرهم لم يلعنوا للقانون وتمسكوا في مواجهته بأن نصح غامض يخول المجلس الملى الرقابة على الاوقاف دون الادارة المباشرة ، واستتبع ذلك ان المجلس الملى رفع الامر الى القضاء ضد ستة من رؤساء الاديرة « وبعد أن قطعت الدعاوى مرحلة كبيرة امام القضاء ، ادخل البعض في روع أعضاء المجلس ان الانقلاب السياسى الذى حصل في ذلك الوقت قد يساعد على الغاء اللائحة بأكملها ، ان بعد النظر يقتضى مهادنة هؤلاء الرؤساء ... وانتهى الامر بأن اجتمع المجلس الملى في ١٩ نوفمبر ١٩٢٨ واتخذ قرارا اعتبره علاجاً مؤقتاً ، وبناء على هذا القرار اصدر المغفور له محمد محمود باشا رئيس الوزراء في ذلك الوقت القرار الوزارى المؤرخ أول ديسمبر ١٩٢٩ . وكان مجمل ما أورده هذا القرار أن يبقى للبطريرك وحده سلطة تعيين رؤساء الاديرة مالم يعين البطريرك رهبانا آخرين بدلا منهم ، وان تؤلف « لجنة اوقاف الاديرة » من البطريرك او نائبه رئيسا ومن ستة أعضاء

أربعة من المجلس الملى واثنين من المطارنة يختارهم البطريرك سنويا ، ويتكون من اختصاص هذه اللجنة مراعية تلك الأوقاف ومراجعته حساباتها . ورغم أن خمسة من أعضاء المجلس الملى اعترضوا على هذا التنظيم الذى يعيد الوضع بالضبط الى سابق عهده قبل القانون الأخير ، ورغم أنهم طعنوا فى صحة هذا القرار لأنه فى صميمه يلغى القانون ، ورغم تقديم المعارضون استقالاتهم ، فقد صدر القرار فعلا . ويحكى الاستاذ جندى أنه حتى هذه اللجنة لم تستطع أن تمارس عملا ولا رقابة « بسبب ما كان يخلقه أعضاؤها من غير المجلس الملى من صعوبات .. » ، وأن استمر الأمر على هذا الوضع « الى أن وقعت حوادث مخزية بالدير المحرق فى ١٩٣٧ .. » فكشفت التحقيقات عن الفوضى التى تفشت فى هذا الدير ، ولم يستطع المجلس الملى السكوت على ذلك ، وحاول التفاهم مع البطريرك فلما لم يجد ذلك أصدر قرارا فى ١٧ مارس ثم قرارا آخر فى ١٥ يونيه ١٩٣٧ يعدل فيه عن قراره السابق الصادر فى نوفمبر ١٩٢٨ واعتبار هذا القرار باطلا (٣٢) .

سترد إشارة أخرى الى هذا النزاع عند الحديث عن انتخابات البطريركية فى ١٩٢٨ ، ولكن المهم من هذا الاستعراض السابق ، أن الوفد على عهد حكومة الائتلاف أيد المجلس الملى وسلطاته على حساب السلطات المالية والإدارية للكليروس ، وكان من رجاله من ساهموا فى هذه الحركة داخل المجلس وخارجه ، ووضع هذا الموقف الوفد فى وضع التأييد لخصوم كبار رجال الدين . ولكن من ناحية أخرى حرص الوفد كحزب وحكومة أن يقف عند حدود التأييد دون التصدى المباشر ، وحرص بذلك على أن يبقى النزاع القائم فى نطاقه الطائفى ، المجلس والكنيسة وحدهم هم أطرافه الأصليون ، وليس للوفد من دور فى ذلك إلا التأييد من الخارج لما يراه أكثر استنارة ورشدا دون أن يتورط فى الخصومة المباشرة . ومن هنا كان رفض النحاس أن تتدخل الحكومة بقوة السلطة لتنفيذ القانون ، رغم أن السلطة هنا كانت ستمارس استنادا لقانون شرعى وفى إطار العمل السلمى المشروع . وتنفيذ القانون بسلطان الدولة أما أن يتخذ شكلا سياسيا اذا قامت به الدولة مباشرة ، وأما أن يتخذ شكلا إداريا اذا تم كتنفيذ لحكم تصدره المحاكم ، وهذا ما أوصى به النحاس حتى يصون للمسألة الطائفية نطاقها الطائفى دون أن تصطبغ باللون السياسى . ومن جهة أخرى يلحظ إشارة جندى عن الملك الى انهيار الائتلاف الوفدى الدستورى الذى أبعد الوفد عن الوزارة ووقف الحياة البرلمانية على عهد وزارة محمد محمود وزاد من نفوذ الملك من جراء ذلك ، هذا المناخ السياسى العام قد عدل موازين القوى بين طرفى الصراع الطائفى . فكان فى ازدياد سلطة الملك وخلفائه ضد الوفد ، ازدياد لقوة رجال الكليروس المناوئين للإصلاح ، وبهذا طرا احتمال لم يكن قائما على عهد الائتلاف وهو الانتكاس بالخطوة التى تمت فى ١٩٢٧ والقضاء القانون أصلا . وبدأ رجال الإصلاح يخفضون من شدتهم ويتمرسون

في مواقع الدفاع ، فقبلوا تكون لجنة أوقاف الأديرة التي سحبت من مجلسهم سلطانه المستردة . ولم يكن مصادفة أيضا في اطار ذلك كله ، الا تعديل المجلس الملى عن «اعتداله» ويعود الى التشدد ملفيا تنازله السابق ومقررا بطلان هذا القرار انوزارى ، الا في ١٩٣٧ على عهد حكومة الوفد أيضا ، اى فى نطاق علاقات سياسية تفرض مناخا موافيا له فى نشاطه الاصلاحى . ولكن الوفد فى هذه الفترة الاخيرة ايضا مالمبث ان احاطت به المؤامرات السياسية حتى اقيلت وزارته فى ديسمبر ١٩٣٧ ، ولم تصدر الحكومة قرارا جديدا بالغاء قرار ١٩٢٨ الا فى عهد حكومة الوفد التالية فى ١٩٤٢ . وذلك مما سترد الاشارة اليه .

★ ★ ★

لم يمض اسبوعان على صدور قانون المجلس الملى ، حتى توفى البطريرك الكبير الانبا كيرلس الخامس فى ١٧ أغسطس ١٩٢٧ . واذا كان يمكن ادراك العلاقة بين اصدار قانون الازهر الذى اخضع الازهر للبرلمان ووزارته ، وبين قانون المجلس الملى الذى اخضع مالية الكنيسة للهيئة المنتخبة ، فانه يصعب القول الا بانها انصدف ، هى التى جعلت وفاة كل من الشيخ محمد ابو الفضل الجيزاوى والانبا كيرلس الخامس ، تحدث بعد صدور القانونين بنحو الشهر الواحد . وكان كلاهما لايشكو مرضا خطيرا غير الشيخوخة ، وكلاهما من انصار القديم والمحافظة . على انه لم تكن صدفة ان اعقب وفاة كيرلس الخامس ما اعقب وفاة الشيخ الجيزاوى من صراع بين المحافظين والاصلاحيين حول من يشغل المنصب الدينى الخطير . واذا كانت الصحافة قد شيعت البطريرك الراحل بما جرت عليه العادة من ذكر السجايا الحميدة ، فقد وصفته المورننج بوست فى مناسبة تالية بأنه كان « رجلا قليل البصيرة والعلم ميالا للمشاكسة ، صبر الناس على حياته الطويلة العديدة الجدوى يأمل أن تتاح فرصة الاصلاح بعد وفاته » (٣٣) . ويذكر الاستاذ أحمد شفيق أن الاقباط وجدوا فى وفاة البطريرك فرصة سانحة لتحقيق ما يطمحون فيه من اصلاح ، كما تحركت اطماع بعض المطارنة فى المنصب وقامت حرب عوان بين الاتجاهين (٣٤) .

كان المفروض ان يعين قائمقام او نائب بطريركى اولا ، ليشغل مؤقتا منصب البطريرك توطئة لاجراء الانتخابات التى يختار فيها البطريرك . وشب الصراع من اول ايام وفاة كيرلس حول اختيار القائمقام ، واستمر محتدما حتى المرحلة الثانية التى انتهت بنصب البطريرك الدائم الجديد ، فكانت المعركة معركة متصلتين . ومن جهة اخرى ، كان العهد قد تقادم وتطاوَل على آخر مرة جرت فيها انتخابات البطريرك ، اذ اطل الله عمر كيرلس فبقى فى كرسى الرئاسة ثلاثا وخمسين سنة ، حتى امسى وجوده كالاعراف الراسخة وظواهر الطبيعة . ويمكن تصور انه لاكثر من جيلين

سبقا وفاته لم تمارس تجربة اختيار البطريرك ، ولم يشهد أحد من القبط الأحياء عند وفاة رئيسهم تجربة كهذه ، إلا أن تكون مطوية في ذكريات الطفولة لمن صاروا اليوم على حواف الأعمار . ولعل هذا الأمر ولد حالة نفسية كانت من الظروف المشددة لما اتسم به النزاع من عنف وحدة ، إذ وقر في قلوب الغالبية أنهم بصدد انتخاب «مرحلة تاريخية» ونيس انتخاب فرد ، وأنه اختيار الله وحده هو العالم بمداه الزمنى البعيد ، وأنه اختيار وحيد الغالب إلا يتكرر في حياة الأحياء .

على أن أهم المشاكل العامة التي أحدثت بهذا الأمر ، أن الكنيسة بناء تنظيمي شخصي يعتمد على السلطة الأبوية ، وتندمج فيه الوظيفة بالشخص وتلازمه مدى حياته ، وهو نظام لا يكاد يعرف توزيعا موضوعيا للاختصاصات والسلطات ، وتصدر فيه القرارات بالمشيئة الفردية للرئيس، ولا تستمد من نظام وضعى ولا من اختصاص محدد ، ولكن من محض «خلافته الرسولية» يسار مرقس منشاء الكنيسة القبطية في القرن الميلادي الأول . لذلك فعلى الرغم من اشتداد الصراع في عهد كيرلس الخامس مع المجلس الملى حول تنظيم الناحيتين المالية والإدارية من شئون الكنيسة وأموالها ، لا يكاد يظهر أن أثير على نحو جاد في هذه الخمسين سنة أمر تنظيم اختيار البطريرك واجراءات انتخابه ونصبه . وكانت هذه الخمسون سنة حينها هي التي أرسيت فيها القواعد التنظيمية للكثير من مؤسسات الدولة والمجتمع ، وأعيدت فيها صياغة الكثير من وجوه النشاط السياسى والاقتصادى والاجتماعى في البلاد ، نشأ فيها نظام الوزارة ونظام المجالس النيابية ونظم المصالح والإدارات وتنظيم الإدارة المحلية ، ونشأ نظام القضاء الحديث ومؤسسات التعليم الحديثة والجامعة ، ونظم شركات المساهمة وغير المساهمة ، وأعيد فيها تنظيم الأزهر تدريجيا ، وتبلور فيها نظام الملكية الخاصة . ولكن هذه الأعوام الخمسين اختفت كلها في طيات برده بطريرك واحد ومرت سريعا كأنها العام أو بعض العام في تطور الكنيسة . وجاءت وفاة كيرلس لا ليخلو بها كرسي البطريركية فقط ، ولكن لتكشف عن هذا الخواء التشريعى والتنظيمى وخاصة ما يضبط منه عملية الانتخاب وينظمها . ويمكن أن يتصور أن البطريرك العجوز الراحل كان صيغ بناؤه الفكرى والنفسى في النصف الأول من القرن التاسع عشر أيام ولاية محمد على ، وقد شب في تلك الأيام من قلب المؤسسة الدينية التقليدية كنيسة وأديرة ، فهو ينتمى الى ماكان يعتبر على أيام محمد على قديما ومحافظا ، لا الى ماتشأ وقتها من مؤسسات حديثة . وكان في ممارساته الكنسية واختياره لرجال الدين وللمساعدين له ، أنما يستوحى قلمه وسلفيته ويؤيد القديم المحافظ ويتأيد به . فكان امام الإقباط عند وفاته أن يختاروا بطريركا جديدا ، وأن يقننوا النظم الموضوعية لاجراء هذه العملية ، وأن يخوضوا في الأمرين معا نزاعا بين مستويين جد متباينين ، مستوى القبط العلمانيين أبناء الحديث

من تيارات العقد الثالث من القرن العشرين ومؤسسته ، ومستوى رجال
الاكليروس أبناء القديم من تيارات النصف الاول من القرن التاسع عشر
ومؤسسته .

ظهر مرشحان لمنصب النيابة البطريركية ، الانبا يوعانس مطران
الاسكندرية والبحيرة والمنوفية ووكيل الكرازة المرقسية يرشحه رجال الدين،
والانبا مكاريوس مطران اسيوط يرشحه انصار النهضة الاصلاحية (٣٥) .
اما يوانس فقد نشأ نشأة شعبية ، وولد ببلدة تسمى ديرتاسا من أعمال
البدارى بمديرية اسيوط ، وقيل انه في ضباه كان يرعى النوق والجمال فى
دار من يدعى شنوده عباس ، ثم التحق بدير اليراموس بوادى النطرون فى
السنة عينها التى نصب فيها كيرلس الخامس بطريركا ، ثم صار قمصا فى
١٨٧٨ ثم رئيسا للدير على غير ارادة رهبان الدير فيما يقال ، ثم رسم
مطرانا للبحيرة فى ١٨٨٧ ثم اضيفت اليه مطرانية المنوفية ثم عين وكيلًا
للكرازة . وكان قريبا لكيرلس يقاسمه شؤنه ويشاركه فيما يصنع ، واشتهر
بمعارضته المطالب الاصلاحية وبخصومته الشديدة للمجلس الملى ، وكان
ثانى اثنين نفيا فى هذا النزاع فى ١٨٩٢ (٣٦) . وفى المرحلة الاخيرة من عهد
كيرلس آلت اليه جل مقاليد الكنيسة ، وكان غالب المطارنة ورؤساء الأديرة

من المؤيدين له المرتبطين به ، مثل لوكاس مطران قنا واثناسيوس مطران
بنى سويف والبهنسا وتوماس مطران المنيا والاشمونين ومرقس اسقف دير
انبا أنطونيوس ، وصفته «الأهرام» بقولها انه اكبر المطارنة سنا ومقاما (٣٧).
وفى السنة الاخيرة من عهد كيرلس اثيران ثمة من يرشحون يوانس نائبا
بطريركيا ، فأتى ذلك موجة من السخط لدى من يحملون يوانس مسئولية
ما يروونه من فساد عم وتبذير الأموال الكنيسة ، واستجوب الدكتور سوريال
جرجس رئيس انواراة ووزير الداخلية عدلى يكن عن صحة هذا الامر ، ولم
تهذا الخواطر الا بعد ان نفى الوزير ان الحكومة تفكر فى شيء كهذا او ان
هيئة دينية طلبت تعيينه (٣٨) .

اما الانبا مكاريوس فلم ينشأ فى بيئة شعبية كيوانس ، انما ولد فى ١٨٧٢
لعائلة شهيرة بين القبط فى المحلة الكبرى . وهو على عكس يوانس ايضا
لم تقتصر دراسته على تعليم الاديرة ، بل حصل التعليم الابتدائى والثانوى
بمدرستى الفرير بالمحلة وطنطا ، ثم التحق بدير انبا بشوى بوادى النطروق
فى السادسة عشرة من عمره ، وعين قمصا فى ١٨٩٥ وقربه الانبا كيرلس
الخامس فاتخذة كاتبًا لاسراره ، ثم رسم مطرانا لاسيوط فى ١٨٩٧ .
ويعرف عنه فى حياته ابدئية انه من انصار الاصلاح ، اعد تقريرا مطولا فى
١٩٠٥ عن وجوه اصلاح نظام الشمامسة والقساوسة والاديرة ورهبانها
واصلاح مدارس اللاهوت ونظم ادارة الأوقاف ، وذلك فى الفترة التى تمت
قها دعوة الشيخ محمد عبده عن اصلاح الأزهر . وفى ١٩٢٠ قدم للبطريرك

رسالة بالمطالب الإصلاحية المالية شاركه في اعدادها الانبا توفيلس أسقف منفوط . ومع نشاط «حركة اللائحة» في ١٩٢٦ ، طالع مكاريوس القبط بموقف الانحياز لهذه الحركة ، ونشر خطابا مفتوحا وجهه الى المطارنة ينتقد فيه من يعارضون استعادة المجلس الملى اختصاصاته . وفي هذا الوقت نشطت هيئة باسم «مجتمع الإصلاح القبطى» بالقاهرة والاسكندرية وانتشرت فروعها في عواصم الاقاليم ، ودعت الى الرجوع الى لائحة ١٨٨٣ والى اقامه نائب بطريركى يسند البطريرك المسن ، والى أن يكون مكاريوس هو هذا النائب فى مواجهة يوانس مرشح الاكلروس (٣٩) . وبهذا ظهر مكاريوس مرشحا لحزب الإصلاح من قبل وفاة كيرلس بعام تقريبا . على أنه يلحظ أن مكاريوس كان مطران اسبوط عندما انعقد فيها المؤتمر القبطى في ١٩١١ ، فكان هو الداعى رسميا اليه ورئيس اجتماعاته . وكان هذا المؤتمر ورصيفه المؤتمر الإسلامى ، من ذكريات الشقاق الطائفى السيئة ، رغب المسلمون والاقباط معا فى تناسيها سيما بعد ثورة ١٩١٩ ، وحاول خصوم الطران استثمار هذا الأمر ضده . ولكن قل من هذا السلاح أن لم يعرف لمكاريوس فى المؤتمر وبعده موقف مضاد للوحدة الوطنية ، وأن رئاسته له كانت اقرب الى الرئاسة الشرفية فلم يدل فيه بدلو بذكر ، وأن الأوضاع بعد المؤتمر وخاصة بعد ١٩١٩ اختلفت الى حد أن بعضا من أعضاء المؤتمر النشطين صاروا مع الثورة من اظهر المنادين بالوحدة الوطنية ومن ابرز أعضاء الوفد المنادى بالجامعة المصرية . ووجد من القبط من دافع عن مكاريوس بأنه خاطر بمركزه الدينى وبرضاء البطريرك ارضاء لجماهيره الذين طلبوا عقد المؤتمر فكان ديمقراطى المسلك فيما صنع (٤٠) .

وقد فجرت وفاة كيرلس الخامس بين الاقباط طاقة من السخط الذى تراكم عشرات السنين ، حتى لبدو للنظرة الخارجية ان انقساماً خطيرا كان يهدد كنيستهم (٤١) . شب الخلاف فى أيام معدودة حتى صعب التنبؤ بما كان سيكون لو استمر ، ولو لم تلت وفاة سعد زغلول فى ٢٣ اغسطس بتكسر من حدثه ولترده الى حجمه المناسب فى نطاق الخلافات والمشاكل الأخرى ، ولتنقل اهتمام المصريين جميعا الى هذا الشعور بالحزن المرير لوفاة زعيم ثورتهم ، والى التربص لما عساه تاتى به الأيام ، فكانت وفاة سعد كما كانت حياته من عوامل التجميع . والحاصل أنه فى اول أيام وفاة كيرلس عقد المطارنة والأساقفة اجتماعا اختاروا فيه يوانس للنيابة البطريركية ، ولم يشد عن قرارهم الا مطرانا اسبوط ومنفوط ، وذلوا قرارهم بقوائم للتزكية طاف بها قوم على الجالسين فى سرادق العزاء على كيرلس (٤٢) . صدرت المنشورات باسم «مجمع المطارنة وأساقفة الاقباط الارثوذكس» تبرش و تزكى «حضرة صاحب النياقة اخينا الحبيب الأنبا يوانس» رثما ينتخب البطريرك الجديد ، وذهب وفد من هؤلاء الى وزير الداخلية يقدمون اليه قرار المجمع المقدس الصادر رسميا فى ١٠ اغسطس بتأييد تعيين يوانس

نائباً (٤٣) . ولكن جرت تقاليد الكنيسة من قبل على أن اختيار النائب أو البطريرك أمر لا يقتصر على الكليروس ، إنما يشاركون فيه «الاراخنة» أي الرؤساء والاعيان من الاقباط . وحتى لو ملك الكليروس هذا الامر ، فانه لا يكفي لمصدر الفرار أن يكون صاحب الاختصاص به شرعا ، إنما يلزم أن ينزل قراره في مناخ عام من القبول ، وأن يكون على درجة ما من الاقتناع حتى لا يستفز من روح المقاومة ما يخرج الآخرين على شرعيته . لذلك كان لابد ليؤانس أن يظهر المهادنة للاصلاحيين ليجذب بعضهم أو ليعثر جمعهم ، فان لم يستطع لسائق خبرتهم به فعله أن يفعل ولو ليتشج ببعض دعاويهم عن الاصلاح فتهتز الخطوط الفاصلة ، فان لم ينفع ذلك فعليه أيضا أن يفعل ولو ليقدم لمناصريه الفاظا من لغة خصومهم تعينهم في المواجهة ، أو توشى مظهرهم . لذلك أعلن يؤانس في اليوم الثالث لوفاة كيرلس ، انه يقدر المسؤولية التي تلقى على عاتق من يختاره الشعب ويقدر المطالب الاصلاحية المثارة ، وانه يوافق على تنفيذ قانون المجلس الملى الجديد ، والقي بتصريحه هذا في جمع من اعيان القبط الموالين له منهم فوزى الطيمى وكامل عوض سعد الله وميخائيل توما وغيرهم ، وكان هؤلاء من انشط الداعين له بين المدنيين (٤٤) . ثم بدأ الهجوم على مكاريوس مع تهديده بالحرم ، أي الطرد من الكنيسة (٤٥) . ولكن يبدو أن الرجل كان اضبط واحفظ لتقاليد كنيسته وأدري بالزلاق من أن يجيء في سعلوكه بما يمكن من انفاذ هذا التهديد ، ولم يمكن حرمة على كثرة ما استعمل الحرم مع آخرين من قبل ومن بعد . فاشيع عن مكاريوس ما ظن انه ينتقص من مكانته من حيث ادارته غير الصالحة للمدارس التابعة لابروشيته ، ومن حيث أن المذهب الاسقفي للكنيسة الانطيزية انتشر بين الاقباط في عهد مطرانيته مما يثبت سلبيته في مواجهة التيارات الخصيمة فضلا عن رياسته للمؤتمر القبطى (٤٦) .

ويظهر واضحا ان ذلك لم ينقص من مكانة المطران بين مؤيديه والاملين فيه ، وقد بلغ تأييد اراى العام المستنير له مبلغا بعيدا ، يركيه موقف هذا الراى العام المخاصم للمالكين زمام الكنيسة ، ويركيه ما اشتهر عن يؤانس من كراهة لديمقراطية الكنيسة ومن مناهضة للاصلاح ، في وقت كان لفظا الديمقراطية والاصلاح فيه من اعدب النغم ، وكانا كلمتى السر لدخول المدينة الفاضلة . وقد انهالت البيانات والبرقيات من كل فجج تؤيد مكاريوس ، واطردت الاجتماعات العامة تركيه . كان من اظهر الهيئات المؤيدة « مجتمع الاصلاح القبطى » بفروعه في الاقاليم ، وجمعية الترفيق القبطية التي احتضنت فكرة الاصلاح من نهايات القرن الماضى ، وجمعية الحياة القبطية بالاسكندرية وجمعية الاخلاص وغيرهما ، وذلك فضلا عن الاصلاحيين بالمجلس الملى العام مثل كامل شحاته سكرتيره العام وبالمجالس الملية الفرعية بالاقاليم . وكان للدكتور سوريال جرجس نشاط ظاهر في تأييد مكاريوس ، طالب فور وفاة كيرلس بعقد اجتماع لاعيان القبط وترشيح المطران « لكفاءته

وطهارته ومبادئه الإصلاحية المتمشية مع روح الشعب...» ثم قدم مذكرة الى وزير الداخلية براهه مؤيدا من مجتمع الإصلاح القبطي وغيره من الجمعيات . وتصادد الحماس الى حد أن الكنائس نفسها اثناء الصلاة كانت مجالا لهتاف الهاتفين بحياة مكاريوس وسقوط يؤانس ، وينسحب المصلون بعد أن أحسوا نوع دعاية من رجل الدين ليؤانس . عقد اجتماع لجمعية التوفيق بالفجالة حضره نحو خمسمائة شخص تؤيد غالبيتهم مكاريوس وتسكت عن معارضتها ولو كان من وجوه القوم كلويس فانوس ، ولو استلزم الاسكات رفع العصي في الهواء . وسافر فريق من الاصلاحيين الى سعد زغلول في «مسجد وصيف» يطلبون تأييده ، ثم جاءت وفاة سعد ، لتقل اهتمام الجميع في لحظة واحدة الى موضوع آخر ، وانكسرت الحدة وقتا ، ثم عادت للظهور ولكن بشرة اهدأ نسبيا (٤٧) .

كان حاصل الصراع في مرحلته الاولى ، أن الغالبية من ذوى الأثر في الراى العام تؤيد مكاريوس ، جمعيات وهيئات وأفراد ذوى مكانة ، وجماهير تجتمع وتوقع البيانات بقوائم طويلة من الاسماء من المدن والبنادر والراكر . وأن صحيفة «مصر» مثلا التى كانت تحرص على أن تفسح في صفحاتها للطرفين المتنازعين باعتبارها الصحيفة القبطية اليومية ، فقد كانت ظاهرة الميل لمكاريوس تنحاز اليه في جل مقالاتها الافتتاحية وفي مقالات تادرس شنودة المنقبادى صاحبها ، ولا يلحظ تحفظ لها فى تأييد المطران ، الا حذرهما النسبى من تصاعد الخلاف الى ما يهدد الجماعة القبطية بالانقسام ، وهو حذر اهتم له بعض الكتاب فاقترح تغاديا لهذا الخلاف المستقطب أن يرشح للنيابة البطيركية أحد العلمانيين مثل يوسف سليمان أو مرقس سمكة أو جرجس انطون (٤٨) .

اما الاتجاه المؤيد ليؤانس فقد تركز في رجال الاكليروس ، مع بعض الجماعات المحدودة - وخاصة في الأقاليم - ممن للمطارنة نفوذ بينهم . وما يجب ملاحظته هنا أن التأييد الفعال هو التأييد الحاصل في اوساط الصفوة القبطية في مجالات النفوذ الاجتماعى ، لان المشاركة الجماهيرية في اختيار البطيريك لاثانى من جماهير القبط كلهم فليس ثمة انتخاب عام له ، انما مما يسمى بجماعة الناخبين ممن تحددهم لائحة الانتخاب ومن يسمون «بالأراخنة» وهم اساسا المهنيين أو من هم على درجة ما من الشراء المادى ، وفي هذا النطاق لا يكاد يظهر مؤيدون كثرا ليؤانس ، ولا يكاد يظهر أن فئة من هؤلاء انحازت ليؤانس في غالبها الا فئة الاكليروس . اما العناصر الفعالة من خارج الاكليروس ، فيمكن أن يذكر منهم على قلتهم ، راغب اسكندر وهو من رجال الوفد المرموقين ، اذ أعلن تأييده ليؤانس بعد ما صرح بأنه يوافق على مطالب الإصلاح وأرسل اليه برقية تأييدا له ، وقلبنى فهمى ولويس فانوس ، كما أبدى فوزى المطيعى وغيره ممن سبقت الإشارة اليهم ، وكان من أهم مؤيدي يؤانس توفيق

دوس الذى قام بدور هام فى هذا الشأن (٤٩) . لقد جاءت وفاة كيرلس الخامس فى وقت إعادة اختصاصات المجلس الملى اليه وارتفاع موجة الاصلاحيين ضد يوانس وانصاره ، نذلك ظهر فى البداية أن يوانس صاحب الكفة المرجوحة . ولكن من يعرف أن المسيطر على الابنية التنظيمية فى أية مؤسسة هو الكاسب فيها ، مادام يتمتع بتأييد رجالها ومادامت تلك المؤسسة قائمة ونشيطة لايتهددها انهيار ، من يعرف هذه الحقيقة يدرك أن يوانس رغم خفة موازينه العامة كان على العكس هو صاحب القدح الملقى . أن يوانس رغم أن قسما كبيرا من ناخبه سيكون من خارج الكنيسة ، فهو يقف عمليا على رأس هذه الكنيسة بما لها من سلطان روحى على الآخرين وبما لاتزال تقبض عليه من شئون المال والادارة . وقرارات الكنيسة مهما صادفت من معارضة خارجية فهى صاحبة القرار المسككة بزمام الشرعية الكنسية . ومهما كانت المعارضه ضدها منظمة ، فان هذه المعارضة التى تأتى من خارجها لاتمثل سلطة اصدار القرار ذى الشرعية ، وبهذا لن تمثل المعارضة الا جماعات للضغط مهما بلغت قوتها فلاتصل بها الى النفوذ الحاسم . لقد وقف الاكليروس مع يوانس لا ارتباطا به واقتناعا بمسلكه فقط ، ولكن رفضا للاتجاه الآخر الذى يرمى الى تصفية الجانب «الدنيوى» من نفوذ الكنيسة وسلطانها ، لذلك لم يتردد رجال الدين فى أن يتماسكوا حول كبيرهم . ولم يجد مكاريوس تأييدا له داخل الكنيسة الا من افراد معدودين يمكن اهمال فاعليتهم ، فكان مكاريوس هنا كالشيخ محمد عبده يأنه التأييد من خارج مؤسسته لا من داخلها ، وكانت مشكلة مكاريوس الخطيرة لاتأتى فحسب من كونه معزولا بين رجال الدين ، ولكن من أن المؤسسة التى رشح لرياستها قد استقطبت ضده بحيث صار لا يصلح لها ولا تصلح له ، ولم يكن ثمة خيار الا أن يقتحم انصاره به المؤسسة الدينية لا ليعين رئيسا لها فحسب ولكن ليعيد صياقتها كلها صياغة أخرى وليغير من طاقمها بما يتفق مع موقفه ، وهذا امر من الصعوبة بمكان بمراعاة التقاليد الكنسية الراسخة .



نشط رجال الكنيسة فى تغيير الاوضاع لصالحهم ولو من حيث انظاهر . وكان المجلس الملى العام القديم والمجالس الفرعية القديمة لاتزال قائمة لم تجر الانتخابات بعد لتغييرها ، والتشكيل القديم القائم لتلك المجالس يضمن الرئاسة وثلاث العضوية لرجال الدين فضلا عن يناصروهم من الاعضاء الآخرين المنتخبين ، فلم يحل شهر أغسطس حتى تدافع المطارنة بحكم رياستهم للمجالس الفرعية ، كل يدعو مجلسه للاجتماع ، واتفقت الاجتماعات بحضور رجال الدين والمؤيدين لهم من الاعضاء وفى غيبة الكثير من المعارضين لهم ، وأمكن بهذه الطريقة استصدار قرارات تؤيد ترشيح يوانس للنيابة . صدر اول القرارات من مجلس فرعى دمنهور منطقة ابروشية يوانس (١١ أغسطس) .

تم مجلس طنطا (١٨ أغسطس) ثم مجلس مفاغه (٢٦ أغسطس) ثم شبين
الكوم (٢٧ أغسطس) فالمنيا (٢٩ أغسطس) فمجلس الجيزة وأخميم
(٣٠ أغسطس) فالاسكندرية (أول سبتمبر) فاسنا (٢ سبتمبر) فالفيوم
والبلينا (٥ سبتمبر) . وقد بدأت الحرية من المجالس الفرعية حيث
لا يتركز الانتباه العام ، ولم تعلن القرارات كل فور صدوره ، انما جمعت
اولا ثم اعلنت معا (٥٠) . فلما فطن الاصلحيون للامر هاجوا تلك القرارات
ووصموها بالصورية والبطلان ، لأن المجالس على وشك الحل طبقا للقانون
الجديد ، ولأن القرارات صدرت في غيبة الكثير من اعضاء المجالس وكان
المطارنة والاساقفة هم من اوعز بها (٥١) . واصدرت جمعية التوفيق في
٢٧ سبتمبر بيانا طالبت فيه بوجود ان تشكل المجالس المليية حسب القانون
الجديد اولاً والا يترك ترشيح النائب البطريركى للمجالس الحالية (٥٢) .
ولكن هذه المعارضة لم توقف رجال الدين ، انما بدعوا تنفيذ الخطوة الثانية
باستخراج التأييد ذاته من المجلس الى العام . وكان المجلس قد انعقد في ٤
اكتوبر وانعقدت جمعيته العمومية في اليوم التالى للبحث فى الانتخابات
الجديدة وتنفيذ قانون الاوقاف القبطية (اللائحة) والنظر فى مسألة تعيين
النائب البطريركى ، ثم وجهت الدعوة لعقده فى ١٧ اكتوبر للنظر فى هذا الامر
الاخير وحده وليصدر الامر الملكى بتعيين النائب ، فقبولت الدعوة باحتجاجات
عالية من انصار الاصلاح ، كتب عزيز ميرهم يضع فى اعناق اعضاء المجلس
الى مسئولية ما يسفر عنه قرارهم من انقسام الاقباط ومن مخاطرة
يمستقبل الطائفة ، واستحلفهم الا يستأثروا بامر خطير كهذا ، فليس اعضاء
المجلس الاثنا عشر وليس فيهم من العلمانيين الاثمانية ، ولا يصح لعدد
كهذا ان يتخذ قرارا يتهدد الطائفة كلها سيما وأن ولاية المجلس مؤقتة بالانتخابات
الجديدة (٥٣) . ولما حل يوم الاجتماع ووجه اعضاء بتجمع جماهيرى غير
يحاصر المكان ويوزع المنشورات المعارضة ليوانس ، فاضطر اعضاء الى
تأجيل اجتماعهم الى ١٤ نوفمبر لدراسة الامر ، واوكوا الامر الى كامل صدقى
وكامل ابراهيم (٥٤) (المستشار الذى شارك فى اصدار الحكم المعروف
بتبرئة احمد ماهر والنقراشى) لدراسته . وكان العضوان من غير انصار
يوانس .

ادرك انصار الاصلاح ان معركة النيابة تكاد تفلت من ايديهم رغم كل
ما بذلوه من نشاط وكل ما كسبه من تأييد جماهيرى . فعدلوا عن فكرة
المنافسة حول تعيين النائب ، وطرحوا الموضوع الاساسى فوراً وهو انتخاب
البطريرك . نادى بذلك تادرس شنوده المنقبادى ، ووجهت اللجنة العامة
لترشيح البطريرك خطاباً مفتوحاً الى الجمعيات القبطية تطلب اليها رفع شعار
انتخاب البطريرك راساً لأن الطائفة القبطية لا تحتل الانقسام والاضطراب
ولأن خصوم الكنيسة ينتظرون تفرق شعبها (٥٥) . وكتب جرجس فيلوناوس

عرض يدعم هذا الطلب بما توحيه التقاليد الكنسية التي لا يصح وفقا لها تعيين نائب بطريركي الا اذا كان البطريرك حيا شاغلا كرسيه وكان عاجزا عن ممارسة وظيفته، اما اذا كان الكرسي خاليا فيتعين اجراء الانتخابات رأسا. وذهب تادرس المنقبادى وآخرون الى عبد الخالق ثروت رئيس الوزراء يطلبون اليه اجراء الانتخابات مباشرة حتى تزول اسباب الانقسام ، وحتى يمكن اجابة التنيمة الحبشية بالاسراع فى نصيب البطريرك ليتمكن من رسامة قسوس لها ، وذكروا لرئيس الوزراء أن النزاع بين الاقباط لن ينتهى الا باجراء الانتخابات النهائية . وانحشد جمع من الكتاب يؤيدون هذا الموقف (٥٦) . وطرح اسم يوحنا سلامة وكيل مطرانية الخرطوم مرشحا من تيار الاصلاح لمنصب البطريركية ، وبدا الاصلاحيون يحشدون قوتهم لمساندته .

وفى هذا الوقت عرض الياس عوض على يوانس فكرة انشاء لجنة لفض النزاع فوافق ، فلما الى منزله كلا من يوسف سليمان وفوزى المطيعي ونخلة المطيعي وتوفيق دوس (من الوزراء السابقين) وبشرى حنا وفهمى ويصا وفخرى عبد النور وراغب اسكندر وكامل يوسف حنا وجبران جرجس وكامل سعد الله وبسى اندراوس وصليب سامى وسيد اروس بشارة وميخائيل توما ووعبة مينا وفيليب مجدى وتادرس المنقبادى واعضاء المجلس الملى العام ، وقرر المجتمعون فى ٤ نوفمبر تشكيل لجنة من بينهم تحاول اقناع رجال الدين بضرورة انتخاب البطريرك مباشرة والتفاهم مع رؤساء الاديرة حول تنفيذ قانون المجلس الملى ولائحته ، وكانت اللجنة مؤلفة من يوسف سليمان وتوفيق دوس وفوزى المطيعي ، وعضواها الاخيران هذان من غلاة المشايخين ليوانس . وقد توصلت اللجنة الى موافقة المطارنة على انتخاب البطريرك مباشرة دون تعيين لنائب بطريركى ، بشرط ان يكون يوانس هو رئيس كل من لجنتي انتخاب البطريرك والمجلس الملى ، وان تكون له ادارة الشؤون الروحية للكنيسة حتى يتم ذلك كله (٥٧) . وكان هذا الذى توصلت اليه اللجنة يجعل يوانس يمارس كل وظائف النائب البطريركى بغير ان يحمل اسمه ، وكان نشاطها بهذه المثابة تمهيدا صالحا لاختيار يوانس . وفى هذا المناخ انعقد المجلس الملى العام فى ١٤ نوفمبر ، وقرر تشكيل لجنة منه لتضع مع يوانس نظام انتخابات البطريرك الجديد فى مدى شهرين ، وان تشكل لجنة اخرى من ثلاثة مطارنة وثلاثة من المجلس الملى وثمانية من غير هؤلاء للبحث عن الأشخاص اللائقين للترشيح لمنصب البطريركية ، ثم كان أهم قرارات المجلس فى اطار النزاع القائم هو أن يعهد الى يوانس القيام بالشؤون البطريركية لمدة ثلاثة اشهر (٥٨) . وبهذا مهدت اللجنة الثلاثية السابق الإشارة اليها لقرار المجلس الملى الذى توج قرارات المجالس الفرعية وقدم التقرير الرسمى لتعيين يوانس نائبا بطريركيا . واثار ذلك - ككل خطوة اتخذت - موجة من الاستياء والاحتجاج وهياج الخواطر مع الطمن بطلان هذا القرار واتهام المجلس بمجاوزة سلطاته . وقابل وفد من انصار

الإصلاح ثروت باشا مطالبين إلا تلتفت الحكومة لقرار المجلس الملى ، وإن
رغبة القبط انتخاب البطريك مباشرة ، فأكد لهم أن الحكومة يهملها التعجيل
بانتخاب البطريك ولا ترى وجها لتعجيل انتخاب نائب عنه (٥٩) . على أن
رجال الدين استمروا في طريقهم ، كانت كل خطوة اتخذوها تقترب بهم من
هدفهم ، واشتد عودهم بالقرار الأخير للمجلس الملى ، وعدلوا عن مناوئتهم
مع اللجنة الثلاثية - التنازل عن اسم النائب البطريكي والاحتفاظ بوظائفه
- إلى الاحتفاظ به اسما ووظائف ، وكشف يؤانس موقفه الصريح من لائحة
المجلس الملى وأعلن العدول صراحة عما سبق أن وعد به من تنفيذ القانون
الجديد وإعادة اختصاصات المجلس الملى الكاملة إليه ، ولم يعبأ بالاحتجاجات
التي ثارت ضده ، فلما اجتمع نفر من الأقباط بكنيسة الاسكندرية يستنكرون
موقفه ، طلب إلى البوليس أن يحاصروهم ويفض جمعهم ، ولما بدأ المجلس الملى
يراجع موقفه السابق يضغط من الرأى العام ويضغط من انصار الإصلاح
من أعضائه ، طلب يؤانس من المطارنة أعضاء المجلس أن يستقبلوا من عضويته
وهدد من يمتنع منهم عن ذلك بالحرم ، وذلك حتى يستحيل عقد اجتماع
آخر للمجلس في غيبة ثلث أعضائه طبقا للقانون (٥٩) . لقد ظفر يؤانس ورجال
الدين من المجلس بطلبهم فلم يعودوا في حاجة إليه وأصبح انعدامه باستقالة
ثلث أعضائه خير من بقائه واحتمال عدوله عن قراره . وقد قدم المطارنة
أعضاء المجلس استقالاتهم منه وسط موجة من الاندهاش والاستياء . ولم
يجد في ذلك تحريض الإصلاحيين للحكومة ضد يؤانس ومطالبتهم بنفيه كما
حدث في ١٨٩٢ باعتباره رجلا يحارب البرلمان الذى أعاد لائحة ١٨٨٣ ويحارب
الحكومة التى لم تعينه نائبا بطريكيًا (٦٠) .

وقد أدى ، هذا الموقف المعاند المشاكس من رجال الدين ، إلى أن
بعض انصار الإصلاح بدأ يرفع راية العصيان ويندفع محرضا على الخروج
عن نطاق الشرعية الكنسية . دعا الدكتور سوريال إلى اجتماع كبير يعقد
في فندق الكونتنتال في ١٦ ديسمبر (ذات الفندق الذى شاهد اجتماع
البرلمان الوفدى المنحل فى ١٩٢٦ لما رفضت حكومة زيور اجتماعه فى مقره
الرسمى وقرر البرلمان يومها سحب الثقة من حكومة زيور واسقاطها) ،
فحضر الاجتماع نحو مائة وعشرين من أعلام القبط ووجههم ، منهم ثمانية من
أعضاء مجلس الشيوخ وأربعة وعشرون من أعضاء مجلس النواب الحاليين
والسابقين وأعداد أخرى من الأطباء والسيادة والمهنيين ورجال العلم
والجمعيات القبطية الموظفين ، ومن الأقاليم عن الاسكندرية ويور سعيد
وطنطا والشرقية والمنوفية والدقهلية وغيرهم . وألقى الدكتور سوريال خطابا
دعا فى نهايته إلى انتخاب رجل كفء لمنصب البطريكية ، وقدم اسم القمص
يوحنا سلامة مرشحا للمنصب ، ثم ألقى نسيب جرجس رئيس جمعية الإصلاح
خطابا تاريخيا عن الكنيسة دعا فى نهايته إلى انتخاب القمص المذكور ، ثم
تكلم ابراهيم لوقا (ويبدو أنه هو من نظم الاجتماع وأعد له) ، فحبل انتخاب

يوحنا وتكلم آخرون . تم طرح على المجتمعين قرارا بانتخاب يوحنا سلامة فوافقت عليه غابية الحاضرين ، وارسل القرار الى وزير الداخلية في ١٨ ديسمبر مع المطالبة باستصدار الامر الملكي بتعيين المذكور بطريكاً . على أنه يظهر ان هذا القرار قد اتخذ في عجلة من الامر ، اذ فوجيء كثير ممن حصروا الاجتماع بفكرة انتخاب البطريرك في هذا الاجتماع نفسه ، ورأى عندئذ منهم ان هذا المسلك مما لا يمتثل له الاوضاع العامة ولا اوضاع الكنيسة لما يعنيه من خروج على الشرعية القائمة في كليهما ومما يهدد بانقسام الكنيسة بين بطريرك « أهلى » وبين بطريرك سيتم انتخابه بالطريق الرسمى . وطلب البعض تأجيل القرار ومنهم حبيب المصرى ، ولويس فانوس الذى قوطع ولم يسمح له بالكلام . وقد انسحب من الاجتماع وفدا أسيوط وبني سويف ، وخرج منه بشرى حنا وجورجى خياط غاضبين قائلين ان الدعوة وجهت للنظر في « ترشيح » من يصلح للبطريركية ، ولم توجه « لانتخاب » البطريرك راساً . لذلك لم يستعج هذا القرار المتعجل ان يظفر بتأييد كبير من الراى العام القبطى (٦١) .

وفي الوقت الذى كان يتعقد فيه اجتماع الكونتنتال ، كان الملك فؤاد يوقع امراً ملكياً صدر في ١٦ ديسمبر بتعيين « الانبا يوانس مطران البحيرة والمنوفية ووكيل الكرازة المرقسية قائم مقام البطريرك للاقطاط الارثوذكس لمدة ستة اشهر ، وذلك ما لم يتم تعيين البطريرك قبل هذا الميعاد ، ويقوم الانبا المشار اليه بادارة شئون البطريركية بحسب القوانين والقواعد الكنسية » . وجاء بدعاية القرار تبريراً لصدوره أنه تنبؤ المبادرة لانتخاب خلف لكيرلس الخامس ، ويلزم لذلك وضع نظام للترشيح والانتخاب يصدق عليه من الملك ، وأنه من الضروري لىتم انتخاب البطريرك حسب هذا النظام ان يعين من يقوم بادارة شئون البطريركية ، وان اختيار يوانس قد تم بناء على طلب الكهنوت والطائفة القبطية وبناء على عرض رئيس الوزراء . وتوالى بعد ذلك صدور ثلاثة اوامر ملكية يمد كل منها مدة النيابة ليوانس شهرين آخرين ، كان آخر تلك القرارات في ١٥ سبتمبر ١٩٢٨ . فبقى يوانس نحو عام كامل في هذا المنصب (٦٢) . وقد قوبل الامر الملكى بالاستياء المشوب بالوجوم ، اذ وجد معارضو يوانس انفسهم وجها لوجه امام الارادة الملكية التى شاركت في ترجيح كفة خصمهم . وكان قبيل كل مرة من مرات تجديد مدة النيابة تتردد المسامى بالاسراع في انتخاب البطريرك وعدم تجديد نيابة يوانس (٦٣) . ثم يصدر الامر الملكى على تقيض تلك المسامى . وجه الدكتور سوريال مسؤالا الى وزير الداخلية بمجلس الشيوخ عن تعيين يوانس قائم مقاماً في الوقت الذى يوجب القانون ١٩ لسنة ١٩٢٧ فيه اجراء انتخابات المجلس الملى في ٢٠ ديسمبر بجمعية عمومية يرأسها البطريرك لا القائم مقام ، وذكر ان مقتضى تطبيق هذا القانون التعجيل بانتخاب البطريرك لا تعيين نائب بطريركى ، فرد عليه الوزير رداً مبسراً مجمله ان القانون يجيز بروحه ان يرأس القائم مقام

الجمعية ، فلم يرض سوريال عن هذه الاجابة وحول سؤاله الى استجواب . ولكن الاستجواب اجل مرارا ثم انتهى الى التاجيل لاجل غير مسمى (٦٤) . واذا كان تيار الاصلاح قد حاقت به الهزيمة في هذه المرحلة الاولى ، فقد لزمه ان يعتصم بوحدة الكنيسة مع الاعداد للجولة الثانية ، وهى اعداد النظام الذى يتم ترشيح البطريك وانتخابه وفقا له ، ثم انتخاب البطريك الجديد . كان المفروض ان تعد لائحة الترشيح والانتخاب في هذه الظروف . وكان اعدادها في مناخ « معركة انتخابية » من شأنه ان يجعلها هى نفسها مجالا من مجالات الصراع الانتخابى ، فلا تصبح اللائحة حاكمة وضابطة للحركة الانتخابية ، انما تصبح محكومة بهذه الحركة . وان كل اتجاه يؤيد مرشحا ما يهيمه ان تتضمن اللائحة ما يرجح كفة هذا المرشح وما يبعد منافسيه . وذلك مما ينتقص من كمال النظرة الموضوعية في وضعها . واذا كان مما قد يعصم وضع هذه اللائحة انها تستمد بعض احكامها من التقاليد الكنسية القديمة ، فان الذى يحدث عادة عند استقراء الاعراف القديمة وقوانين السلف ، ان يختار كل فريق من احداث الماضي ومآثراته وسوابقه ما يؤيد موقفه ، او بالأقل يستنبط من تلك الاحداث الدلالات التى تؤيد اهدافه ، ويحكم على الآخرين بالخروج على التقاليد والعادات والاعراف وطرائق السلف ومناهجهم . وكان اول ما اثير في هذا الجدل « القانونى » ، ان حرص الاتجاه المؤيد ليؤانس على ان يؤكد احقية في النيابة على اساس انه منذ عهد كيرلس الخامس كان يحمل لقب (وكيل الكرازة) ، فكشف الاتجاه الآخر ان هذا اللقب ناقص ، واصله ان - البطريك هو مطران كنيسة الاسكندرية فلما انتقل مقره الرئيسى الى القاهرة باعتبارها العاصمة ، جرت العادة ان يعين وكلا عنه في مطرانية الاسكندرية حتى لا يجتمع مطرانان على كنيسة واحدة .، فمعنى وكيل الكرازة وكيل مطرانية الاسكندرية فقط ، والوكالة تتعلق بهذا المعنى الخاص ولا تنسحب على المركز العام للبطريك . وقيل ان يؤانس اسقط عبارة « في الاسكندرية » ليجرد الوكالة عن هذا المعنى الخاص ولضفى على نفسه صفة النيابة عن الكرازة كلها . وطالب المناقشات في هذا المعنى منذ وفاة كيرلس حتى عين يؤانس قائما (٦٥) .

والنقطة الثانية التى ثار حولها الجدل ، ما قيل من ان تقاليد الكنيسة القبطية تحظر على المطارنة ان ينصبوا بطاركة ، ولا يختار البطريك الا من الرهبان الخارجين عن سلك الاكليروس ، وقيل لا يحظر اختياره من العلمانيين اذا لم يوجد من الرهبان من يصلح ، ولكن لا يجوز قط ان يكون من المطارنة . ومن جهة ثانية قيل ان صاحب الحق في الاختيار هو « الشعب » فلا يجب ان يتدخل رجال الدين . وان من راوا عدم جواز تعيين نائب بطريكى مادام كرسى البطريكىة خاليا ، طالبوا يؤانس ومكاربوس معا بالتنحي لانهما مطرانان (٦٦) . ويحكى حبيب المصرى ان لم يشك فرد من فكرة قصر الترشيح للبطريكىة على الرهبان دون المطارنة (٦٧) . ويبدو ان انصار

يؤانس لم يستطيعوا في البداية مواجهة هذا الاتجاه ، ولكنهم رأوا ان المشكلة
تثور في ترشيح البطريرك ، ولا تشور بالمستوى ذاته في تعيين القائمقام
البطريكي ، ومن هنا كان حرصهم على تعيين القائمقام وعدم انتخاب
البطريك مباشرة ، ومن هنا كان عدول انصار الاصلاح عن فكرة تقديم
مكاربوس منافسا ليؤانس في منصب النيابة والمطالبة بانتخاب البطريرك
مباشرة ، حتى يحاصروا يؤانس بهذا التقليد الكنسي القديم الذي لم يستطع
هو ولا المطارنة أن يقاوموه في البداية ، ويكمن هنا سبب من أسباب العجلة
التي لازمت الاصلاحيين واملت عليهم عقد اجتماع الكونتنتال عندما أدركوا
خطورة المسامى المبذولة لتعيين يؤانس نائبا .

والحاصل أن المجمع الاكليميكي المقدس كان معطل الجلسات منذ وفاة
كيرلس الخامس ، ولم يكن في مقدور اعضائه جمعه قبل أن يعين له من
يراسه ، ويظهر أن تقاليد الكنيسة تجعل وجود الرئاسة لازمة لصحة قرارات
المجمع ، فلما عين يؤانس قائمقاما ، أمكن له مع المطارنة أن يفكروا في تدليل
العقبة القانونية التي تعرقل نصب يؤانس بطريركا ، وعقد المجمع عدة
اجتماعات وتداول في عدة قرارات ، كشف عن بعضها الدكتور سوربال في
رسالة وجهها الى يؤانس في الصحف ، واعتبر فيها اجتماع
المجمع باطلا لأن الشعب لا يشترك فيه ولأنه يعقد بصفة سرية ، وادعى أن
من أعضاء المجمع من يفتقدون صفة الأسقفية « اذ ثبتت رسامتهم بطريق
الرشوة وفيهم من ثبتت عليه شهادة الزور في المحاكم رسميا . . » وذكر أن
من شأن القرارات التي يتخذها المجمع أن تجر الى سلسلة من الشقاق
والتراشق بالحرومات مما يهدد الكنيسة ، وذكر أن رهبان كل من دير انبا بولا
ودير انبا انطونيوس أوقفوا الحرم على يؤانس ، وليس ما يرفع هذا الحرم
الا عدول المجمع عما اتخذ من قرارات وترك مهمة التشريع للمجلس الملى
وتنازل يؤانس عن النيابة البطريركية والاسراع باجراء الانتخابات (٦٨) .
كما عارض كثير من الرهبان ما وضعه المجمع من تنظيم جديد للرهبنة يزيد
من سيطرة البطريرك عليهم ، وطالبوا بوقف هذا النظام الذي تم وضعه من
غير أن تشترك فيه مجامع الرهبان ، وما لبثت هذه الحركة أن كسبت تأييدا
واسعا رؤى فيه بادرة شقاق بين المطارنة والرهبان، خاصة بعد أن انضم الى
تلك الحركة رهبان الدسر المحرق أيضا ، وذكر هؤلاء أنه لا يجوز اصدار أى
قانون كنسى الا بعد تولى البطريرك ولا تجوز رئاسة القائمقام (٦٩) .

سار المجمع في طريقه قدما ، يكتفى ردا على الهجوم الحاصل بالقول أنه
هجوم يسىء الى الطائفة كلها لأنه يهدم رياستها ويعرقل تنظيمها (٧٠) .
ويركز همه في وصف القنوات المفضية به الى طلبته . واتخذ خطوته الحاسمة
عندما انعقد برياسة يؤانس في ١٨ يولية ١٩٢٨ ، فاقترح الانبا يوسف مطران
جرجا أن يتخذ قرارا يمكن المطارنة والاساقفة من تولى منصب البطريركية .

فأصدر المجمع قرارا من شقين ، أولهما اثبات أن القوانين الكنسية وتقاليدها الكنيسة والحوادث السابقة لا تمنع من ترقية المطران أو الأسقف الى درجة البطريركية ، وثانيهما انه صدورا عن هذه الإجازة ، فإن المجمع يقرر وجوب العمل دائما بمبدأ ترقية أحد المطارنة أو الأساقفة الى رتبة البطريركية عند خلو الكرسي (٧١) . وبهذا لم يشأ المجمع أن يزيل من أمام يؤانس العقبات ، بل شاء أن يحصر الترشيح في المطارنة والأساقفة وحدهم . كان الخلاف من قبل يتمثل في تيارين فقط ، يرى أحدهما حصر الترشيح في الرهبان وحدهم فإن لم يصلح منهم واحد رشح علماني ، ويرى الآخر حصر الترشيح في الرهبان فإن لم يصلح منهم واحد رشح مطران . وقد انشأ المجمع بقراره هذا تيارا ثالثا يحصر الترشيح كله في سلك الالكروس (٧٢) . وقد اكمل المجمع هذه القاعدة الكنسية بقاعدة أخرى تنظيمية (ضمنها المشروع الذي اعدده لللائحة الانتخاب) تجعل المجمع هو المختص وحده بترشيح البطريرك وأن يكون هو المرجع الأعلى الوحيد لذلك . وإلّا ذلك كله كالعادة موجه من الاعتراضات .

والنقطة الثالثة التي تثار حولها الجدل ، أن مشروع لائحة الانتخاب التي اعدّها المجمع ، تضمنت حكما يشترط في الموشح لمنصب البطريركية فيما يشترط أن يكون « راهبا بتولا » أي لم يسبق له الزواج . وإذا كان من شأن هذا الشرط أن يندب به طريق الترشيح أمام القمص يوحنا سلامة الذي عرف بسابقة زواجه وهو شاب قبل أن يترهب ، فقد أشرع رجال الإصلاح أقلامهم معارضين هذا الشرط ، وقيل أن قوانين الكنيسة لا تحتم الرهبانية ولا تحتم البتولة . وكتب المتقبادي يقول انه إذا كانت قوانين الكنيسة تحتم الرهبنة فكيف اتخذ القبط بطاركتهم في القرون الأربعة الأولى قبل أن ينشأ نظام الزهنة ، وإذا كانت القوانين تحتم البتولة فكيف اتفق أن وجد بطاركة متزوجون . وكتب جرجس فيلوتاوس يقول أن البطريرك الواحد والبستين مينا الثاني في القرن العاشر الميلادي كان متزوجا . واستمرت المساجلة في هذا الشأن أمدا طويلا وكثرت الأحاديث والمقالات التي تفند هذا الشرط والتي تشبهه ، وأصدر عدد من الجمعيات القبطية وجمعية الحياة القبطية . وقد ثبتت الجمعية الأخيرة موقفا جديدا حاصله أن البطريرك يجب أن يكون كاملا بزواجه حسب قوانين الكنيسة . وبهذا ظهر اتجاه ثالث لا يقول بشرط البتولة أو عدم شرطه ولكن يقول باستحسان الزواج . ومن الجلي أن المطارنة أصروا على موقفهم في مواجهة هذا الجدل ، وقيل أنهم عازمون على تقديم مشروع يحرم من سبق زواجه من الترقى في الوظائف الكهنوتية كلها (٧٣) .

لقد أعد المجمع المقدس مشروع لائحة انتخاب البطريرك منذ مارس ١٩٢٨ (٧٤) . وقد تناثرت الأخبار القليلة عن المشروع ولكنه بقي منظوبا لم

يعلن . وكان المعروض أن يعد المجمع مشروعا ، وأن يعد المجلس الملى مشروعا آخر ، وأن يعرض الاثنان على الحكومة لتلائم بينهما ولتصل إلى صيغة مشتركة ترضى عنها الهيئتان . لذلك انتظر المجمع لم يتقدم بمشروعه حتى يعد المجلس الملى شبيهة . ولكن المجلس الذى تم انتخابه فى ٢٠ ديسمبر ١٩٢٧ وسلمت نتيجته الى الوزارة فى ٢٦ يناير ١٩٢٨ لم يصدر بتشكيله المرسوم الملكى الا فى مايو ١٩٢٨ ، بعد كثير من اللاحاح والاستعجال ، حتى ان الدكتور سوريال قدم فى ١٩ مارس سؤالا بمجلس الشيوخ الى وزير الداخلية مصطفى النحاس عن سبب تأخر اعتماد النتيجة ، وأبدى تخوفه ان يقدم المجمع مشروعه عن اللائحة الى الحكومة وتستجيب له ، قبل أن يتسنى للمجلس الملى الانعقاد واعداد مشروعه المضاد ، وأكد معارضة الشعب ليؤانس وعدم ثقته فيه لأنه « لا يمكن أن يعدل عن ميوله الرجعية التى حاربها (حارب يؤانس الشعب) بها مدة نصف قرن » وان الانبا يؤانس يجرى اجتماعات سرية بزملائه لاصدار قرارات عرفية ، وطلب من الوزير سرعة استصدار المرسوم بتشكيل المجلس والوعد بالآلا تعتمد الحكومة الا مشروع لائحة الانتخاب الذى يتقدم به المجلس الملى . واجل السؤال اسبوعا فاسبوعين ثم رد عليه الوزير واعد أن يصدر مرسوم تشكيل المجلس الملى ، ولكنه رفض التمهيد بالتزام الحكومة بالمشروع الذى سيعده المجلس «لأنها لا تعرف ماذا سيعده» (٧٥) . وإذا كان المجمع قد استحسن فى البداية ارجاء تقديم مشروعه حتى يتبين موقف المجلس الملى ، فقد عدل عن الارضاء بعد ان شكل المجلس ، فقدمه الانبا يؤانس والانبا لوكاس فى ١٢ يونيه . وبادر المجلس الملى من جهته فور تشكيله الى اعداد مشروعه الذى قننه سابا حبشى (٧٦) ، وقدم للحكومة بعد مشروع المجمع بأيام ، فأسقط «البتولة» من شروط الترشيح ، وأجاز ترشيح علمانى من غير رجال الدين للبطريركية اذا لم تتوافر فى الرهبان الموجودين شروط الصلاحية (٧٦) ، وأرفق بالمشروع مذكرة توضح مأخذ كل حكم تبناه من المراجع الكنسية وخاصة «المجموع الصغرى» ، واقترح أن تشكل لجنة الترشيح من ممثلين عن كل من المجلس والمجمع فلايستبد المجمع بالأمر وحده ..

أحالت الحكومة المشروعين الى قسم قضايا الحكومة الذى يرأسه عبد الحميد بدوى ، فاستنبط القيسم منهما مشروعا واحدا أبلغ للجهتين لسماع ملاحظتهما وقد استبعد مشروع الحكومة كل مايتعلق بالشروط الدينية كشرط الرهبنة ، على أساس ان تكتفى اللائحة بتقنين الشروط والاجراءات النظامية كشرط الجنسية المصرية والفوز فى الانتخابات وطريقة الانتخاب ، اما غير ذلك فيترك للتقاليد الكنسية ، وقد استحسن المجلس الملى هذا النظر «لانه أكثر انطباقا مع كرامة القبط» . ولكن مشروع الحكومة جاء أكثر استجابة لمطالب المجمع وأكثر ميلا نحوها ، اذ قصر حق انتخاب النائب البطريركى على المطارنة والاساقفة ، واذا مكن للجنة الترشيح من

السلطات ما يخشى معه من التحكم ، واذ جعل تمثيل رجال الدين بين الناخبين على قدر يمكنهم كجميع واحد من التأثير الفعال في نتيجة الانتخاب ، وكانت تلك النواحي الثلاث مما اعترض عليه المجلس الملى (٧٧) . تم ذلك على عهد وزارة محمد محمود التى خلفت وزارة النحاس فى ٢٥ يونيه بعد سقوط الائتلاف ، ومال ميزان السلطة السياسية فى اتجاه الملك بعد وقف الحياة البرلمانية ، وأثر ذلك برجحان كفة المجمع فى هذا النزاع الطائفى وبميل المجلس الملى الى الملاينة ، وقد سبقت الاشارة الى خشية المجلس الفاء القانون ١٩ لسنة ١٩٢٧ أصلاً . ويبدو أن هذا الوضع قد انعكس فى مشروع لائحة الحكومة . وانه انعكس فى موقف المجمع تشدداً وتصلباً . كتب توفيق حنين يخاطب محمد محمود بأن من صالحه أن يكسب ميول الفئات المختلفة وانه «فى تأييد دولته للاقباط فى مطالبهم الاصلاحية ما يكسب حكومته ثقة وعطف العنصر المهذب الراقى بينهم ، لأن الاقباط الذين جاهدوا عقوداً كثيرة من السنين فى سبيل الاصلاح يقدرون الآن ما يعمل لتتويج هذا الصراع» (٧٨) . ولخص حبيب المصرى الموقف كله قائلاً «طرات ظروف خاصة لا محل للكلام منها هنا ، كان من شأنها أن وضع نظام مؤقت (الانتخابات) ... وطوى المشروع الاصلى مؤقتاً» (٧٩) .

والحاصل أن الاصلاحيين من أعضاء المجلس الملى ، وجدوا انفسهم بعد تشكيل المجلس وجها اوجه امام خصمهم العنيد يتولى رياستهم بحكم منصبه الدينى ، فامتد النزاع الى داخل المجلس . وقد أشيع أن يؤانس يفكر فى منع الدكتور سوريال من حضور اجتماعات المجلس رغم عضويته فيه ، وأن سوريال سيعتذر عن الحضور . ولكن المجلس مالبث أن استرد توازنه وانتخب يوسف سليمان وكيلاً له وشكل لجانه الأربعة الخاصة بالمدارس والكنائس والاقواف والإدارة ، وفرر الاجتماع يومياً حتى ينتهى من وضع مشروع لائحة انتخاب البطريرك التى أنهاها فى ١٢ يونيه (٨٠) . ومالبثت وزارة النحاس أن سقطت ووقف البرلمان وتحولت موازين السلطة الى ما يقوى نفوذ الملك ، وفى هذا كان اجتماع المجمع المقدس فى ١٨ يوليه الذى قرر حتمية اختيار البطريرك من المطارنة ، الامر الذى استوجب من المجلس الملى أن يرفع خطاباً الى محمد محمود رئيس الوزارة الجديدة ينبه فيه الى مخالفة هذا القرار للتقاليد الكنسية ولما اجتمعت عليه كلمة القبط ، مع تذكير الحكومة بسابق وعدها عن اجراء الانتخابات حسبما صرح الامران الملكيان اللذان صلدوا بتعيين يؤانس قائمقاماً ومد مدته (٨١) . ولكن المطارنة اندفعوا عازمين على رسامة يؤانس بطريركاً بوضع الايدى عليه فى شهر اغسطس مما اثار موجة من الاحتجاجات ، ومما جعل المجلس الملى يذكر الحكومة بما فى هذا المسلك من تحد لسلطانها . وتراجع المطارنة فلم تتم رسامة يؤانس (٨٢) .

وفي الوقت ذاته ارتفع النزاع من جديد حول الاشراف على الاوقاف القبطية بين المجلس الملى ورجال الدين ، فصارت المشكلة مشكلتين ، انتخاب البطريك والاقواق ، وتشعبت الدروب بين هذين الامرين ، وادى البعض وجوب التركيز على مسألة الانتخاب لانها ذات الاولوية والاهمية ، ورأى البعض التركيز على مسألة الاوقاف . وارسل المجلس الملى الى رئيس الوزارة ثانية يخبره ان اختيار يوانس قائمقاما كان بناء على وعد قطعه على نفسه بالا يعرقل اصلاحات المجلس الملى وتنفيذ القانون ١٩ لسنة ١٩٢٧ ، وان يوانس الذى سبق ان طلب الى دبرى العذراء وانبا بشوى (المشمولة اوقافهما بنظارته) الاذعان لهذا القانون ، عاد وتكل عن وعده وبدأ يحض رهبان الاديرة على معارضته تسليم الاوقاف للمجلس ، وعين نظارا جديدا لبعض الاوقاف الشاغرة مستلبا سلطة المجلس الملى ، واستبدل باجتماعات المجلس اجتماعات للمطارنة والاساقفة ليضع الحكومة امام الامر الواقع فتعينه بطريكا ، وطلب المجلس الى الحكومة عدم تجديد نيابة يوانس ، وصحب ذلك صدور بيانات تأييد مطولة للمجلس الملى (٨٣) ، واثار يوانس من جهته العقبات فى وجه مشروع لائحة الانتخاب الذى اعدته الحكومة فى مقابلة له مع عبد الحميد بدوى ، فمدت مدة نيابته شهرين آخرين حتى يمكن الانتهاء من اعداد اللائحة (٨٤) . ثم بقى هو ورؤساء الاديرة مصريين على عدم تسليم الاوقاف مما حدا بالحكومة الى التفكير فى انشاء ادارة حكومية تشرف على هذه الاوقاف يرأسها مدير قبطى مستعينا بمجلس استشارى من اربعة من العلمانيين واربعة من رجال الاكليروس ، او انشاء مجلس ادارة مستقل يعين بمرسوم ملكى لادارة الاوقاف يتكون من ثلاثة مطارنة برئاسة البطريك وخمسة من العلمانيين ، وهو المشروع الذى اقترحه نخلة المطيى وزير الزراعة فى وزارة محمد محمود (٨٥) . ثم طرح على المجلس الملى اقتراح انشاء لجنة اوقاف الاديرة التى سبقت الاشارة اليها ، وكان توفيق دوس محامى البطريكية يحضر تلك الاجتماعات ، وانقسم المجلس بين من يدعو للملائنة خشية الغاء الحكومة للقانون ١٩ لسنة ١٩٢٧ وبين من يصرون على المخاشنة ، فصدر قرار المجلس بالموافقة على انشاء تلك اللجنة ، وقدم الاعضاء والنواب المعارضون استقالاتهم منه ، كان منهم نخلة تادرس وسوريال جرجس وكامل بولس حنا وسابا حبشى ويس مجلى ولييب سعد (٨٦) .

ومع تكاثر المشاكل وتشعب الصراعات ووضوح ان الامر لن يحسم سريعا بين الطرفين المتخاصمين ، استظهر وجه للاستعجال يتعلق برقبة الكنيسة الحبشية رسامة مطارنة لها الامر الذى يحتم الاسراع فى نصب البطريك . واذا كان هذا السبب للعجلة قائما من نحو عام مضى لم يحث احدا على سرعة اعداد اللائحة ولا منع اى طرف من عرقلة مشروع الطرف الاخر ، فقد وجد فيه الآن - وخاضة بعد ضعف المجلس الملى - مبرر قوى للاسراع باتخاذ الخطوة الأخيرة التى يجلس بها يوانس على كرسي الرئاسة . واعد

توفيق دوس مشروعا سريعا للائحة مؤقتة صدر بها الامر الملكي في اول ديسمبر ١٩٢٨ . وتضمنت اللائحة وجوب الاسراع بانتخاب البطريرك وان تؤلف جمعية الانتخاب من جميع المطارنة والاساقفة ورؤساء الاديرة (٢٤ شخصا) ، واعضاء المجلس الملى وبوابه (٢٤ شخصا) ، واعيان من الطائفة حددوا باسمائهم منهم وزراء سابقون واعضاء في البرلمان ووجوه معروفة ، وفيهم يوسف وهبه وتوفيق دوس وقليني فهمى ونخلة المطيعى وفوزى المطيعى ومرقس حنا ومرقس سميكة وجورجى وبصا وجورجى خياط ومراد وهبة وصليب سامى ووهيب دوس . وحدد ٧ ديسمبر موعدا لاجراء الانتخابات (٨٧) .

وينشر هذا الامر الملكي ليثق الجميع من حتمية انتخاب يؤانس ، لان جماعة الناخبين الفت على نحو يجعل غالبيتها من التيار المؤيد ليؤانس وفيهم كثيرون ممن سبق ان اعلنوا صراحة موقفهم المؤيد له . واثار ذلك موجات من السخط والاحتجاج المعتادة ، الامر الذى اوجب على الحكومة يوم الانتخابات ان تحشد قوة كبيرة من البوليس امام دار البطريركية لحفظ الامن ومنع تصاعد الموقف ان حصل الاضطراب . وحضر الاجتماع الانتخابى ٨٥ ناخبا من جملة عدد الناخبين البالغ مائة ، ففاز يؤانس بأغلبية ٧٠ صوتا ، وحصل يوحنا سلامة على ٩ اصوات ، وحصل كل من حبيب جرجس وحنا الانطونى على صوتين وبطرس مطران اخميم على صوت واحد . وقيل ان الانتخابات تمت في جو من التوتر ، وان سرية الاقتراع كانت مشوبة . ثم صدر الامر الملكى بتعيين يؤانس بطريركا للاقباط الارثوذكس في ٩ ديسمبر (٨٨) .

جرت الانتخابات للبطريركية بين خمسة مرشحين ، يؤانس ويوحنا سلامة ، وحبيب جرجس ناظر المدرسة الاكليركية ، والقمص حنا الانطونى رئيس دير انبا انطونيوس ، وبطرس مطران اخميم ، وقيل ان الراهب عبد الملك المنفلوطى وكيل دير انبا انطونيوس كان مرشحا وايده مجمع رهبان كل من ديره ودير انبا بولا ولكنه توفى في يولييه ١٩٢٨ (٨٩) . ويظهر ان لم يكن لحنا الانطونى ولا لبطرس تأييد ذو تأثير . كما يظهر ان حبيب جرجس ورغم سمعته العلمية وما يتمتع به من تقدير وكونه ناظر المدرسة الاكليركية ، ورغم كونه من اتشط الدعاة والمنظمين لانشاء مدارس الاحد ومصدر صحيفة « الكرامة » ، رغم ذلك لم يكن حبيب جرجس في هذا الوقت المبكر قد صار قطبا لتيق حوله اتجاه من الاتجاهات المتنازعة . ويظهر انه هو ذاته كان زاهدا في الترشيح لايتمسك له ، وصرح غير مرة انه لم يرشح نفسه ولن يفعل وانه يرجو «الا يكلف احد نفسه مؤونة السعى من اجلى في هذا السبيل ، واتى لسعيد بان وقفت نفسي على خدمة المدرسة الاكليركية ، وقد اثير اسمه ن اجتماع الكونتنتال وعرض امر عزوفه عن الترشيح . ولكنه بقى مرشحا رسميا لاصرار «لجنة تركية البطريرك» على ذلك . وكان يؤيد ترشيحه عدد

محدود فيه بعض الكتاب المرموقين مثل جرجس فيلوثاوس ، وغالب مؤيديه كانوا من أنصار الإصلاح ممن يعترضون على يوحنا سلامة (٩٠) .

استقطب الترشيح إذا في يوانس عن الأكبروس و يوحنا سلامة عن الإصلاحيين . ولم يكن يوحنا سلامة علما معروفا مشتهرا مثل مكارىوس تفرضه شخصيته ومواقفه السابقة مباشرة على جمهور واسع من المؤيدين .
انما كان محدود الشهرة نسبيا تلتف حوله حلقة من الأنصار النشطين ، وكانت هي من قدمه على أنه ممثل الإصلاح ونجحت في أن تكسب له تأييد التيارات الإصلاحية كله . . ويظهر من مطالعة شواهد هذه الفترة أن قدرا كبيرا من التأييد الذي ظفر به يوحنا انما جاء معارضة ليوانس أكثر من مجيئه عن المعرفة الوثيقة المتينة ب يوحنا . ولد يوحنا - سيف سلامة - بمدينة جرجا لأب قمص يرأس كهنة البندر ، ولأسرة دينية فيها قسيان من اعمامه وقسيس من اخوته . . وفي ١٨٩٥ تتلمذ بالمدرسة الكيركية ، وهي السنة نفسها التي اشرف فيها تادرس المنقبادي على المدرسة بتوصية من بطرس غالي ، والتي انشأ فيها المنقبادي صحيفة مصر . ثم تزوج يوحنا من ابنة توما اقلاديوس التي توفيت بعد عامين ، فالتحق بسلك الرهنة في الدير المحرق .
ثم عينه يوانس اسقفا للدير حيث بقى عشرين سنة الف خلالها عدة كتب دينية ، ثم عين وكيلا لبطرانية الخرطوم وبقى فيها حتى كان ترشيحه للبطريركية . وقيل ان كيرلس الخامس رفض مرارا تعيينه مطرانا للجيزة والفيوم لسابقة زواجه التي أفقده شرط البتولة ، وقيل ان له ابنة متزوجة (٩١) . وكان هذا الأمر هو ما استغل للتشكيك في صلاحيته الدينية للترشيح للبطريركية (٩٢) . مما سلفت الاشارة اليه .

على ان اهم جوانب المسألة ، يتعلق بعلاقات يوحنا وعلاقات الداعمين له خارج نطاق الكنيسة . فقد نشرت «كوكب الشرق» الوفدية مقالا بامضاء «قبلى حر صميم» يهاجم يوحنا من زاوية أنه يسعى لأن تتبع الكنيسة القبطية للكنيسة الاسقفية الانجليزية (٩٣) . وكتب المنقبادي عن «المشكلة القبطية» . . وتدخل المندوب السامي « فاشار الى مايشاع من ان اللورد لويد المندوب السامي البريطاني يؤيد الإصلاحيين ، وحاول الكاتب ان ينفي هذا الزعم (٩٤) .
وحكى ان الكنيسة الاسقفية كانت طلبت من كنيسة مصر تعيين يوحنا على كرسي اسقفية الخرطوم ، فرفض المجمع المقدس ان تتدخل سلطة اجنبية في ترشيح اسقف بالكنيسة القبطية (٩٥) . والثابت ان القمص ابراهيم لوقا راعي كنيسة مصر الجديدة كان من غلاة المشايخين ل يوحنا ، واذا كان سوربال جرجس هو الداعم ل وئيم الكونتنتال ، قالواضح ان كان لوقا المنظم الرئيسي للاجتماع وان غالبية المدعويين كانوا من أنصاره (٩٦) . وخلال المعركة الانتخابية للمجلس الى في ١٩٣٩ (بعد انتخابات يوانس بأكثر من عشر سنوات) انكشف علنا قسم من العلاقات المكونة ل وقف ابراهيم لوقا . ذلك

ان الكنيسة الاسقفية - شأنها شأن الكنائس الغربية الاخرى - اطردها سعيها منذ عهد كيرلس الرابع في منتصف القرن التاسع عشر ، الى ضم الكنيسة القبطية لها أو النفوذ اليها ، وازدادت سعيها على عهد كرومر ، وصاغت مقاومة البطارقة المتتابعين . ومنذ بداية القرن العشرين وجهت الكنيسة الاسقفية اهتماما الى تبشير بعض شباب القبط ، وكان منهم في البداية باسيلي بطرس الذي عين في ١٩٠٦ ضابطا بمدرسة الاقباط الكبرى ومدرسا للدين بالقسم الثانوي منها . وكان القسيسان ثورنتون وجاردنر قطبي التبشير الاسقفى فقبلا باسيلي بطرس اليهما ليساعدهما على الاتصال بالطلبة الاقباط وعلى انشاء جمعية اصدقاء الكتاب المقدس وجمعية نهضة الطلبة المصريين في ١٩٠٨ . وسافر باسيلي الى لندن في ١٩١٠ وعاد نشيطا في دعوته رغم تحذير كثير من القبط له ، ثم نقل وتقل جمعته من مقر جمعية الشبان المسيحيين الى منى مستقل صار مركزا للوعظ والتعليم البروتستانتي . وكانت خطة جاردنر لا ان يجلب الى دعوته أفرادا من القبط يتكون كنيستهم اليه ، ولكن ان ينشر الدعوة فيهم وهم باقون بكنيستهم ليزداد اثرهم في غيرهم . وقيل انه استطاع ان يجلب اليه بعضا من الشباب تطوعوا للخدمة الدينية في ١٩١٥ ، وانتحق خمسة منهم في العام التالي بالمدرسة الاكليريكية حيث تخرجوا في ١٩١٨ . وكان على رأس هؤلاء ابراهيم لوقا الذي صار فيها بعد راعيا لكنيسة مصر الجديدة ، وجندى وأصف الذي سافر يتعلم طب الانسان في انجلترا ، وحافظ داود الذي صار مع زميله السابق من اعمدة جمعية اصدقاء الكتاب المقدس . وصارت الجمعية منذ ١٩٢٣ تقوم بنشاط اجتماعي واضح بين الشباب سواء في القاهرة أو فيما تقيمه من مصايف سنويه بالاسكندرية وممن يتولى الوعظ فيها قساوسه من البروتستانت مثل حبيب سعيد (٩٧) . وقيل ان ابراهيم لوقا نادى عقب وفاة كيرلس الخامس بأن الوقت حان لان يتبادل قسوس الطوائف المسيحية المختلفة الوعظ في كنائس بعضهم البعض (٩٨) . وأصدر راقب مفتاح بيانا ذكر فيه ان ابراهيم لوقا كان في تلك الفترة يستعمل ترانيم بروتستانتية في خدمة قداس الكنيسة الارثوذكسية مما دعا البطريرك الى ابطال ذلك (٩٩) . وفي مقابلة شخصية ذكر الاستاذ راقب مفتاح ان القس جاردنر كان اختار نحو ١٥ شابا علمهم وفقا لبرنامج بروتستانتي فصارت ميولهم غير ارثوذكسية ، وأن جاردنر كان يصدر بالعربية مجلة باسم « الشرق والغرب » ، وكان لوقا ممن تعلموا على جاردنر ، ورسم قسيسا بعد ذلك وأصدر مجلة « اليقظة » التي تهدف الى التقريب بين الكنيستين الاسقفية والقبطية والافناع بتقارب مقيدتهما ، وذكر ان الغاية المستهدفة كانت ضم الكنيسة القبطية للكنيسة الاسقفية ، وان الباعث على ذلك كان باعثا سياسيا تنغيها السيادة البريطانية . وذكر الاستاذ مفتاح في توضيح السياق التاريخي لما جرى في انتخابات يوانس ، ان منصب البطريركية منذ ديمتريوس تولاها بطارقة محض عباده هاد ليسوا

من رجال العلم ، بله أن يكونوا من رجال الاستنارة ، وإن كان كيرلس الخامس في سنيه الأخيرة لا يكاد يدرك من أمر نفسه شيئاً يسيطر عليه المحيظون به . لذلك قوى مطلب الإصلاح لدى جماهير الأقباط وزاد التدمير لما واجهه بطريرك مطلبهم بالرفض ، يدفعه في الصلابة عناد يوانس . لذلك ظهر « حزب الإصلاح » وفيه أبراهيم لوقا ، وفيه أيضاً فوزي الطيمى وعزيز برسوم وهم من تلاميذ جاردتر . واستفادت هذه الجماعة من جماهيرية مطلب الإصلاح فقدمت الى الجماهير اسم يوحنا سلامة للبطريركية باسم الإصلاح . وذكر ان اللورد لويد ارسل الى هذه الجماعة عن طريق جاردتر (الذى كان حلقة الوصل بينه وبينهم) يعدم بمساعدة مرشحهم هذا وتأييده . وظنت الجماعة ان اللورد لابد موف وعده لما له من كلمة نافذة ومن سلطان قوى خاصة على الملك فؤاد . واستمر المندوب السامى يؤكد نحو العام أن يوحنا هو من سيكون البطريرك (١٠٠) . وفي مقابلة شخصية أيضاً ذكر الاستاذ راغب اسكندر ان الانجليز كانوا يؤيدون يوحنا سلامة في انتخابات البطريركية (١٠٠) .

أما بالنسبة لعلاقات الانبا يوانس خارج نطاق الكنيسة ، فيكاد يظهر واضحاً ان كان الملك يظهره ويشد أزده . ينبىء بذلك سياق الاحداث السابقة من تعيين يوانس نائباً وعن مشروع لائحة الانتخاب وعن انتخاب يوانس في النهاية . والحاصل انه لم يكد ينتصف عام ١٩٢٨ حتى ظهرت على السطح علاقة الانبا بالملك ، كتب المتقباذى ان كبار الرؤساء الدينيين لجأوا « الى الحكام » ملحين عليهم لاختضاع الاقباط لارادة هؤلاء الرؤساء رغم ان الشريعة المسيحية تمنع الاستعانة بالحكام على الجماهير وتجازى المستعين بالقطع أو الحرم . وكتبت صحيفة مصر ان اشاعة تتردد « من أن هناك عزمًا لدى المراجع العليا على إصدار مرسوم ملكى بتعيين الانبا يوانس بطريركاً .. » وحاولت نفي هذه الشائعة احراراً « للمراجع العليا » فيما يبدو . ولما اتضحت هذه المساندة الملكية اجتمع بعض من أعضاء المجلس الى وغيرهم وحرروا عرائض وقع عليها نحو ٣٠٠ ناخب يحتجون على ما اشيع من اتجاه « البعض » الى مباغته القبط بنصب يوانس بطريركاً رغم ارادتهم ، ونشرت بزيكات الاحتجاج على هذا الزعم . ثم عادت صحيفة مصر تحاول احرار الملك قائلة « لا يمكن للحكومة اكرام الاقباط على قبول من لا يرفيونه رئيساً دينياً عليهم » ، « ومن زيادة الافراط في التضليل على العقول يذيعون بلا خجل ان جلالة الملك قد اختار نياقة الانبا يوانس دون سواه بطريركاً للاقباط ، وهذه جسارة كبرى واقتراء على جلالة صاحب العرش الذى يهم ذاته الكريمة عدم اغضاب مليون نفس .. » ثم نشرت مقالاً آخر « تتردد شائعات مختلفة .. تكاد كلها تتفق في نقطة واحدة هي ان تعيين الانبا يوانس اصبح أمراً فى حكم المقرر استناداً على حجة أمور منها تزكية المطارنة له وقبول بعض أعضاء المجلس الى تعيينه ثم الوعود المفطاة له من بعض السلطات

العليا . « واستبعدت أن تكون وعودا كهذه صحيحة لأنها تناقض مبدأ حرية الأديان وتعمد المشاكل الطائفية . ثم عاد المنقبادى يقول « ان الأقباط على بكرة أبيهم يجلون بكل احترام رجال المعية السنية ورجال الحكومة جميعا ويعتقدون انهم اسمى مقاما وارفع شأننا من ان ينقادوا الى مسامع فردية » .. ثم قال فى مقال آخر انه من المحال ان يفض الملك القبط جميعا من أجل رجل واحد (١٠١) . ويحكى جرجس فيلوثاوس انه بينما كان القبط يعملون على ترشيح كفسد يحقق الاصلاح ، واتجهت الانظار الى يوحنا سلامة ومال البعض الى أحد رؤساء الاديرة ، وظهر من يطالب اقامة يوانس بطريركا « ناسبا ذلك الى ايعاز سلطة كبرى نافذة القول » ثم صدر الامر الملكى ، ونشرت « الاهرام » من صحيفة « المورنج بوست » ان القمص يوحنا سلامة كان يتمتع باغلبية كبيرة ، فلما عرض الامر على رئيس الوزراء «تدخلت سلطة خفية .. وعلم أن في النية مخالفة جميع التقاليد السابقة ومنع ابيه معارضة قبطية فى تعيين الانبا يوانس بطريركا .. » (١٠٢) ، وأشار حبیب المصرى الى هذا الامر بقوله « .. أنهم يستعدون علينا الحكومة أحيانا ويستعينون بها ويطلبون تدخلها اذا وقع بيننا وبينهم خلاف .. » وذكر ان الكنيسة القبطية سارت على عدم انتخاب بطريرك من المطارنة « لم تشد عن هذا الا فى تولية يوانس غفر الله له ، وكان الشلوذ لأسباب وظروف يعرفها كل الأقباط الذين عاصروا تلك الحركة .. » (١٠٣) . كما أكد الاستاذ راغب مفتاح ، ان الملك فؤاد كان يميل الى أن يكون يوانس هو البطريرك .

ومن المعروف ان الملك عندما كان يعمل فى امر كهذا لم يكن يظهر مباشرة كطرف سافر ، انما يعمل من خلال الوسطاء ، ويدرك اتجاهه « كمراجع علميا » او سلطة « نافذة القول » او « ايد خفية » حسب التعبيرات التى اصطلح عليها فى ذلك الوقت مشيرة اليه . وان الشواهد تشير الى اثنين كانا معروفى النشاط فى تأييد يوانس . ويذكر الاستاذ راغب اسكتندز (فى مقابلة شخصية) ان الامير عمر طوسون كان نشيطا فى تأييد يوانس ، وكانت تربطهما صلة صداقة وثقتها اقامتهما بالإسكندرية . ويؤكد هذه العلاقة ان الامير لما الف كتابه « وادي النظرون » فى ١٩٣٥ اهذاه الى صديقه الانبا « ان الصداقة التى توثقت عراها بيننا أوجت الى ان اهدى كتابى هذا الى غيبتكم . » . ومن جهة أخرى عرف نشاط توفيق دوس الواسع انتصارا لـ يوانس . كان توفيق دوس من مؤسسى الاحرار الدستوريين ، وكان عضوا بلجنة الثلاثين التى وضعت دستور ١٩٢٣ وعرف دفاعه قهبا عن التمثيل النسبى للأقباط وانضمام يوانس اليه فى موقفه . وكان وزيرا فى وزارة زيور سنة ١٩٢٥ مع الاحرار الدستوريين ، ولكنه تورط فى الاستقالة معهم مع أزمة على عبد الرازق وطرده رئيس الاحرار من الوزارة ، فاستقال من الحزب أيضا ، وظهر انه « ارتبط مع غيرنا يهود » كما يحكى الدكتور هيكى على لسان عبد العزيز فهمى وقتها (١٠٤) . وسار بعد ذلك

في النشاط السياسي المستقل عن الأحزاب وعاد وزيراً مع حكومة صدقي الملكية في ١٩٣٠ . وكان دوس أيضاً محامياً كبيراً وعلى علاقة قوية بالبطيركية والأديرة إذ كان ولياً عن أوقاف الأديرة . وقد عرف أن أسقف الدير المحرق أنفق من أموال الدير الفين من الجنيهات في حملات انتخاب توفيق دوس للبرلمان سنة ١٩٢٦ (١٠٥) . وفي المقابلات الشخصية ذكر الأستاذان راغب اسكندر وراغب مفتاح أن دوس كان يستفيد كثيراً من وكالته عن هذه الأوقاف ويتقاضى منها مبالغ كبيرة . لذلك كانت علاقته المزوجة بالملك وبالبطيركية مما مكنه أن يلعب دوره الكبير ، وكان يحضر اجتماعات الطائفة ورؤساء الأديرة ، كما عرف أنه حضر اجتماع المجلس إلى عشية صدور الأمر الملكي بتشكيل جماعة الناحيين للبطيريك ، وهو الاجتماع الذي انقسم فيه المجلس حول انشاء لجنة أوقاف الأديرة مما أدى ببعض الأعضاء إلى تقديم استقالاتهم (١٠٦) .

أما سبب مؤازرة الملك ليؤانس ، فالملاحظ بشكل عام سعى الملك الدائم للسيطرة على المؤسسات الدينية . وإذا كان الوفد خصم الملك قد كسب جمهرة الاقباط يدعمه لمبدأ الجامعة الوطنية ، فلم يكن الملك بنزوعه إلى الغطاء السياسي الديني أن يتجه للقبض إلا من خلال كنسبتهم ، كما يتجه للمسلمين من خلال الأزهر . فمن انقطعت عندهما يلحظ الملك نزاعاً بين الكنيسة كهيئة دينية وبين المجلس إلى هيئة علمانية منتخبة أن ينحاز للهيئة الأولى . وفي مقابلة شخصية مع الأستاذ ابراهيم فرج ، ذكر أن حكومات الأقليات كانت دائماً تماليء رجال الدين ، كما كان الملك يصدر في تعامله مع الكنيسة عن مثل ما يصدر عنه مع الأزهر من الانتصار للاتجاه المحافظ ، وكانت اللوائح التي تصدر في عهد الأقليات تميل إلى التوسعة في سلطات رجال الدين والتضييق مع المجلس إلى . وذكر أن تأييد السراي ليؤانس وحرصها على نجاحه وتنظيم لائحة الانتخاب بما يكفل ذلك ، كل هذا مرجعه إلى غريزة الاستبداد في كل وإلى انضمام البطيريك إلى السراي وكان يؤانس مع زهده وتقشفه شخصية عنيدة طاغية (١٠٧) .

وثمة مشكلة يظهرها هذا السياق ، عندما ينتهي إلى أن الانجليز كانوا يؤيدون مرشحاً ، وكان الملك يؤيد مرشحاً آخر .، ويبسود من هذا للوهلة الأولى أن كل هذا الصراع الذي احتدم ، كان وراءه هذان الظهيران . وإذا كانت الأحداث السياسية قبل ١٩١٩ وبعدها قد عرفت في ظروف خاصة درجة أو درجات من الخلاف بين السراي والاحتلال ، إذ تحاول السراي أن تزيد سهامها في نطاق التحالف المضروب عليها مع الاحتلال ، أو تحاول أن تداعب حليفاً جديداً ينتظر وفوده ، أو يمارس الاحتلال سياسة التوازن بين السراي وخصومها أو حلفائه الآخرين . أن كان ذلك فإن الخلاف بينهما لا يفترض كأمر مسلم ، إنما يحتاج في كل حالة إلى مزيد من التحقيق والفحص لمعرفة بواعثه وحدوده ودرجته . والحاصل أن السياستين الملكية

والانجليزية بعد نثرة من التباعد النسبي (في نطاق حلفهما المضروب) في نهايات حكم زيور وحكم الائتلاف ، قد سارتا الى التلاقى بعد وفاة سعد زغلول وبعد ان سيطر على الوفد من يسميهم لويد في كتابه « المتطرفون غير المسؤولين » ، وم تلافى السياستين قبل ان ينتصف عام ١٩٢٨ مع اقالة وزارة النحاس ووقف البرلمان وقيام حكم الأحرار مستندا الى سلطة الملك ، وجاءت انتخابات البطريرك في هذه الفترة عينها ، وعرف علنا تدخل الملك فيها من منتصف ١٩٢٨ تقريبا . واذا قيل ان مسألة البطريركية من المسائل الجانبية التي يمكن الخلاف بشأنها يغير ان يتأثر أو يتهدد السياق السياسي العام ، فان الصراع وصل فيها الى درجة عالية من الاحتدام ، وان كلا من الظهيرين قد ظهر موقفه للعيان بحيث بات من المنطقي ان ينظر كل من السراي والانجليز الى نتيجة الصراع على انها مجال لوزن القوة وقياس النفوذ . وما يحتاج الى نظر ، انه في نطاق العلاقات الانجليزية الملكية ، كان الأقوى هو الطرف الخاسر في هذه المسألة . لذلك يقوم الظن ، اما بان رغبة الانجليز لم تكن رغبة حقة ، واما انهم لم يستعملوا كل سلطانهم لانقاذ رغبتهن لسبب ما .

ويذكر الاستاذ ابراهيم فرج في لقائه الشخصي ، انه وان كانت معلوماته قليلة نسبيا عن يوحنا سلامة ، اذ كان الراوى صغير السن ابان فترة ترشيح يوحنا ضد يوانس (من مواليد ١٩٠٠) ، الا انه يعلم ان يوحنا كان ذا ثقافة انجليزية وعاش كثيرا في جو الحكم الثنائي في السودان وكان عمله يقتضيه الاتصال بالجهات الرسمية ، فعلقت به تلك الصفة وصارت شده لا له . وان رجال السراي في تأييدهم ليوانس كان من صالحهم ان يصوروا الامر على أساس ان سبب تأييدهم ليوانس هو الاعتبار الوطني المتعلق بصلة يوحنا بالانجليز . وقال ان الوطني الحق كان كيرلس الخامس الذي رفض ما عرضته اللورد التنبى عليه من حماية الانجليز للقط . واستبعد حضرته ان يكون للانجليز علاقة مباشرة بتأييد مرشح ما قائلا « كان عند الانجليز مندوبهم الأكبر وهو الملك نفسه » (١٠٨) .

ولكن يذكر الاستاذ راغب مفتاح الذي عاصر تلك الفترة (من مواليد ١٨٩٨) ، وساهم بقسط وافر في المعركة الانتخابية ، وكان اكثر احتكاكا بالتيارات المختلفة داخل الكنيسة . من احتكاك رجال السياسة بها ، وكان من المتحمسين للإصلاح وأيد يوحنا سلامة ضد يوانس ، يذكر ان كان الملك فؤاد يميل الى يوانس ، وان من أعضاء المجمع المقدس ذاته من أيد يوانس بسبب ضغط الحكومة تحقيقا لرغبة الملك فضلا عن المصالح الذاتية ، ولم يكن لهذا البعض ان يخضع لضغط اللورد لويد غير الظاهر ظهور ضغط الملك . وان المندوب السامي من جهة أخرى وعد «حزب الإصلاح» بمساعدته ليوحنا واستمر يؤكد وعده أكثر من عام ، وكان للمندوب السامي سلطان قوى على الملك فؤاد خاصة . وتوالى الايام حتى صدر الأمر الملكي باختيار جماعة الناخبين

(اول ديسمبر) ، فعرف الجميع من اسماء الناخبين ان الفوز معقود ليؤانس . فسارع المحيطون بيوحنا يتصلون ساخطين بلويد (من طريق جاردنر) فطمأنهم لويد وأكد وعده ان يوحنا هو من سيستخب . ولكن انتخب يؤانس بعد ذلك بأسبوع واحد . وذكر الاستاذ مفتاح انه ادرك فيما بعد حقيقة سياسة لويد ذات الوجهين في هذه المسألة اذ استمر يشجع أنصار يوحنا سلامة ويظهر تأييده لهم ويعدهم بالفوز ، وفي الوقت نفسه يشجع الملك خفية على تأييد يؤانس ، وان لويد كان يقصد بهذا النشاط المزدوج الى تحقيق الانقسام بالكنيسة عن طريق فصل المستنيزين ومجموعة الاصلاح عنها . وذكر ان الاحداث التي تلت تعيين يؤانس تكشف عن هذا المعنى . فلم يكذب يؤانس يظهر بالمنصب ويهزم جماعة الاصلاح وخاصة جماعة ابراهيم لوقا ، حتى ارسل لويد رسالة عن طريق جاردنر يقترح فيها على لوقا ان ينضم أنصاره الى الكنيسة الاسقفية . فلما استلم لوقا الرسالة - وكان غاضبا من الفشل - عقد اجتماعا حضره نحو خمسين شخصا منهم الاستاذ مفتاح ، وطلب لوقا اليهم الانفصال عن الكنيسة الارثوذكسية ، - فاعترض عليه راغب مفتاح قائلا « اذا كنتم مصلحين فكيف تنفصلون عن تريدون اصلاحيهم . اذا كنتم مختلفين فلا يجب ان تنفصل » واستجاب جمهور الحاضرين لراغب مفتاح في هذا الموقف ، « وعرفت اخبارا اكيدة ان هذه كانت رسالة موجهة من لويد راسا » ، وذكر انه قاطع لوقا نحو ستة اشهر ثم حاول لوقا ان يسترضيه فشرط عليه راغب الا يدخل السياسة في الدين ، فوعده لوقا بقطع علاقته بالانجليز ولكن لم يف بالوعد ، فعادت القطيعة (١٠٩) .

وان مما يشير الى الاجتماع الذي عقده لوقا للانفصال عن الكنيسة ، ان صحيفة مصر نشرت في ١٠ ديسمبر ١٩٢٨ بعيد تعيين يؤانس ، برقية ارسلها راغب مفتاح الى يؤانس قال فيها « لن اعترف بك بطريركا ولن انفصل عن كنيستى واعليك انت منفصلا عنها بحكم قوانينها » . وخلال انتخابات المجلس الملى في ١٩٣٩ ، اصدر راغب مفتاح بيانا حكى فيه عن مطالبة لوقا الانفصال عن الكنيسة ومعارضة راغب له ، وقال انه يتحدى ابراهيم لوقا (وكان لوقا لا يزال حيا) في صحة هذه الحكاية ، وفي ان طلب الانفصال كان بناء على طلب « جهة اجنبية » ، وفي ان راغب حذر لوقا « بعدم مزج الدين بالسياسة وفي ان مفاوضات جرت بين لوقا وبين ارسالية اجنبية » ، لتعيينه قسيسا بها (١١٠) . وصرح بيان آخر وقتها حكى ان لوقا ذكر في الاجتماع الذي عقده بمنزله عقب انتخاب يؤانس « انه حان الوقت للانفصال عن الكنيسة القبطية وتأسيس كنيسة مستقلة » (١١١) . وما يشير ايضا الى هذا الجانب ، انه منذ عهد كيرلس الخامس كانت ثمة محاولات لارسال بعثات دينية قبطية لانجلترا لقيت معارضة كيرلس الخامس فلما توفي هذا البطريرك وانتخب المجلس الملى الجديد وعين يؤانس قائمقاما ،

رغب، بعض أعضاء المجلس في ١٩٢٨ في إيفاد تلك البعثة ، فقاومها يوانس ورفضها يوساب مطران جرجا ورفضها مكاريوس مطران أسيوط وغيرهم . وأصدر المجمع المقدس قرارا في السنة نفسها يذكر أن موضوع هذه البعثة موضوع ديني محض خاص بالكنيسة وعقائدها وبالتعاليم الأرثوذكسية ، فلا يجوز أن يستأثر به المجلس الملى دون الرجوع الى الهيئة الدينية المختصة ، وبعد ذلك تعديا على ما لرجال الدين من حقوق ، وان ارسال هذه البعثة الدينية من شأنه أن تم أن يحقق رغبة الكنيسة الاسقفية التي تحاول دائما اخضاع الكنيسة القبطية لها ، ثم عدد القرار نواحي الخلاف في العقيدتين (١١٢) .

واذا كانت سبقت الإشارة الى محاولات الكنيسة الاسقفية استيعاب الكنيسة القبطية ، ومقاومة القبط لذلك وحساسيتهم الشديدة ازاء ما يفرقهم أو يشيع عقائد غريبة عن عقائدهم بينهم . واذا كان الأقباط كشأن غيرهم من المصريين انضموا الى الحركة الوطنية بقيادة الوفد ورفضوا حماية الانجليز كدهوى رغب الاحتلال فيها لتبرير بقائه في مصر ، ورفضت غالبيتهم فكرة التمثيل النسبي عند وضع دستور ١٩٢٣ . واذا كانت الكنيسة قد ظهرت القبط في موقفهم الوطني على عهد كيرلس الخامس . فقله يكون من النطقى أن يفكر راسمو السياسة الانجليزية بمعونة المبشرين الاسقفيين ، في العمل على شق الكنيسة القبطية الارثوذكسية لاستخراج فريق من الأقباط منها، واذا لم يمكن ضم هذا الفريق الى الكنيسة الاسقفية، فسيكون على الأقل « اقلية من اقلية » تؤيد من الاحتلال . وليس أنجح في هذا الأمر من دعم الخلاف بين الأقباط ومظاهرة كلا الفريقين فيما يفرق بينهما . وليس خيرا من تنصيب يوانس عاملا يظهر به المنشقون أمام جمهور القبط بمظهر الإصلاح والاستنارة . وقد لا يكون لويدي حرض الملك فؤاد على تأييد يوانس ، ولكن يكفي في ذلك أن يكون عالما بمظاهرة فؤاد ليوانس وأن يتركه يفعل ويوحى له من بعيد بعدم الاهتمام أو عدم الممانعة ، وهو أسلوب معروف من أساليب ادارة الصراع ، بنشجيع أحد الجانبين وترك ردود الفعل المحسوبة بفعل عملها . وان في هذه الصورة ما يجيب على التحفظ الذى أبداه المتقبادى وقت اشتداد الحركة الانتخابية ، عندما قال انه كان يلزم أن يختار رجال الإصلاح شخصا لا يستطيع الاكليروس تجريحه (١١٣) . والجواب أن الصراع بين يوحنا ويوانس كان مما يرجى من ورائه النجاح لسياسة الاحتلال ، ان فاز يوحنا فيها ونعمت ، وان فاز يوانس المحافظ العنيد المشاكس للجماهير والإصلاح فقد أوجد فوزه المناخ اللائم لاستقطاب الموقف بين الطرفين واحتدام الخصومة ثم تحقيق الانفصال باسم الإصلاح . لقد كان الانجليز والملك بخير في مصر عندما كان هدفا للاستقلال والديمقراطية منفصلين متنازعين ، فلما جاءت ثورة ١٩١٩ بالصيغة « الوفدية » الجامعة ، ولما ظهر سعد زغول بشخصيته المجمعمة تراجع الانجليز والملك معا . ويظل

الصراع تحت سيطرة أحد طرفيه محكوما لصالحه ما بقيت أهداف الطرف الآخر موزعة وقواه متنازعة . وفى هذا السياق يمكن أن يفسر اجتماع الكونتنتال التى سبقت الإشارة الى عقده فى ١٦ ديسمبر ١٩٢٧ . فالظاهر أن ابراهيم لوقا كان من المنظمين والموجهين الأساسيين له ، والظاهر أن البعض حضره على أساس أنه اجتماع لترشيح البطريك ثم فوجئوا بأنه اجتماع لانتخابه ، والظاهر أن هذا الخروج السافر عن نطاق الشرعية الكنسية بعقد اجتماع أهلى ينتخب فيه البطريك وإعلان انتخاب يوحنا سلامة بطريكا صراحة ، كل ذلك كان ينطوى على « ممارسة للانفصال » ، أو ينطوى بالاقبل على التمهيد لتلك الممارسة بإنشاء كيان مواز للمؤسسة القائمة يضفى عليه بعد ذلك نوع من الشرعية لذلك غضب بعض الحضور وانصرفوا مقاطعين الاجتماع ..



بقيت نقطة تتعلق بموقف الوفد فى هذا النزاع . والحاصل أنه لم يمكن التقاط موقف يدل على تدخل سافر من الوفد فى هذا الشأن . على أن الذى يلحظ أنه بعد وفاة كيرلس الخامس ، كان لدى الإصلاحيين عامة أمل فى أن تؤيدهم حكومة الائتلاف . وأدلى وقتها كامل شحاته سكرتير عام المجلس الملى بحديث قال فيه أنه لاضرر من بقاء البطريكية خالية لمدة سنتين فالصلاة تؤدى والكنائس مفتوحة ، ثم عبر عن ثقته فى تأييد حكومة الائتلاف لاتجاه المجلس الملى بقوله أن « أى نائب بطريكى لا تقره الحكومة لا يمكنه تادية هذه الوظيفة فيما يختص بعلاقتها مع الحكومة » ، وأعلم فوق ذلك أن الحكومة تعتبر المجلس الملى الممثل الوحيد للطائفة الذى له حق المخابرة باسمها « (١١٤) » . وحاول رجال الإصلاح بعد ذلك الاستعانة بالوفد عندما تولى النحاس رئاسة الوزارة الائتلافية وذلك لمنع تنصيب يؤانس بطريكاً « ولكن وزارة النحاس باشا سقطت قبلما يتسنى لها التدخل فى الأمر » فلما جاء محمد محمود وقض مقابلة هؤلاء (١١٥) .

ويمكن الاستدلال على اتجاه الوفد مما سبق ذكره عن مؤازره الوفد للمجلس الملى فى استعادته كامل اختصاصاته طبقاً للائحه ١٨٨٣ ، ويلحظ أنه عقب انعقاد الدورة البرلمان لسنة ١٩٢٧ ، صرح محمود بسيونى وكيل مجلس الشيوخ أن أهم ما سنه البرلمان من قوانين فى تلك الدورة - فضلاً عن قانون الجمعيات التعاونية - قانون المجلس الملى « الذى وضع للأوقاف الخيرية نظاماً متيناً يبعد إدارتها عن الشبهات » . كما أكد يوسف الجندي أن هذا القانون وقوانين الجمعيات التعاونية والدورة الزراعية والمعاهد الدينية أهم ما أنتج البرلمان فى دورته (١١٦) . ودلالة هذه الأحاديث أن قادة فى الوفد يعلنون فى مجال النشاط السياسى أمراً بعد انحيازاً لتيار المجلس الملى ، ولا يخفى ما فى إشارة محمود بسيونى عن الشبهات الملاسة لإدارة الأوقاف

القيطية من نوع هجوم على نظار الاوقاف من المطارنة ورؤساء الاديرة ، وهم من يعبر عنهم يوانس بغير موارد . لذلك يبدو طبيعيا الا يظهر الوفد يوانس في اختياره بطريكا . ومن المفيد في هذا السياق تكرار الاشارة الى ما ذكره جندى الملك من أن سقوط حكومة الائتلاف اضعف موقف الاصلاحيين والمجلس الملى وهدد بإلغاء القانون ١٩ لسنة ١٩٢٧ ، مما اضطر المجلس الى ملاينة رجال الدين . والملاحظ بشكل عام من تتبع صحافة هذه الفترة والشواهد التاريخية الأخرى ، أن التيار المحافظ سواء بالنسبة لانتخاب يوانس أو بالنسبة لإدارة الاوقاف قد اشتد ازره وتتابعت حركته السريعة منذ سقطت وزارة النحاس الائتلافية في يونيو ١٩٢٨ وأقصى الوفد عن الحكم وأوقفت الحياة البرلمانية ، وذلك بتفاصيل سبق اجمالها . ويذكر الاستاذ ابراهيم فرج أن الموقف العام لحكومات الوفد كان دائما العمل على انصاف المجلس الملى وتأكيد اختصاصاته على عكس حكومات الاقلية السياسية (١١٧) .

على أنه من جهة أخرى يلحظ ، أن الاقباط من قادة الوفد - رغم اتفاقهم على الهدف العام للإصلاح - كانت لهم مواقف متباينة بالنسبة للنزاع حول منصب البطريكية . فان راغب اسكندر بادر بتأييد يوانس عقب إعلان يوانس وعده بتحقيق الإصلاح وتنفيذ القانون الجديد ، وأبرق له يؤيده نائبا بطريزيا على خطة الإصلاح (١١٨) . ولكن هذه المبادرة السريعة لم تأت من غير من الوفديين . ولما استشعر البعض في احتدام الخلاف خوفا من انقسام الاقباط ، أبرق (راغب اسكندر) الى بشرى حنا وسينوت حنا يرجوهما استعمال الحكمة لمنع الانقسام (١١٩) . ولكن لم يلحظ أن كان لسينوت حنا نشاط ملموس في هذا الامر كله . أما بشرى حنا فقد كان هو وفخرى عبد النور وراغب اسكندر ممن حضروا الاجتماع الطائفي الذي دعا اليه الياس عوض في نوفمبر ١٩٢٧ ، والذي أسفر عن تشكيل لجنة للتوفيق حول الانتخابات واختصاص المجلس ، ولكن لم يشترك أحد من الوفديين في هذه اللجنة وقد شكلت من غالبية تؤيد يوانس . ثم كان بشرى حنا وجورجي خياط ممن حضروا اجتماع الكونتنتال وخرجوا محتجين على تحول الاجتماع الى جمعية لانتخاب يوحنا سلامة . وان هذا الموقف لا يفيد مؤازرتهما ليوانس ، إذ جاء الاعتراض من جهة خروج الاجتماع عن هدفه الأصلي وهو ترشيح البطريك ، ولعلهما قدرا ما في هذا الخروج من تهديد لوحدة الكنيسة ، على أنهما قبلتا مبدأ حضور اجتماع يطمون أنه لنصرة يوحنا سلامة حسبما كان واضحا . وكان الاثنان ابضا من أعضاء المجلس الملى الفرعى لاسنيوت الذي ساند مكاريوس (١٢٠) . على أنه يلحظ أن مرقس حنا الوزير في حكومة الائتلاف صرح في أواخر سبتمبر ١٩٢٧ أنه اتفق مع ثروت رئيس الوزراء على أن توافق الحكومة على قرار يصدره المجلس الى العام بتعيين يوانس نائبا بطريزيا ، وكان لهذا التصريح أثره المهيض بين مؤيدي مكاريوس وبين المطالبين بإجراء الانتخابات فوراً دون تعيين نائب بطريكي ،

وأبرق البعض بالاحتجاج على هذا التصريح وباتهام صاحبه بالافتئات على الدستور واهدار ارادة الشعب (١٢١) . . وفي مقابل ذلك يلحظ موقف الدكتور سوربال الذى انطلق فى الخصومة العنيفة ضد يؤانس . ولم يكن سوربال من قادة الوفد وان كان من اعضاء الهيئة الوفدية البرلمانية . اما مكرم عبيد ، وكان صار سكرتيراً عاماً للوفد بعد تولى النحاس رياسة الحزب - فلا يكاد يظهر له اى نشاط فى هذا الشأن .

وقد ذكر الاستاذ ابراهيم فرج ان الوفد لم يكن موافقاً على تنصيب يؤانس ، ولكنه كان يظهر اعتراضه فى هذا الشأن من جهة ان نظام انتخاب يؤانس الذى صدر به الأمر الملكى (أول ديسمبر ١٩٢٨) كان يتمخض عن تعيين له لا انتخابه ، وان ظهر فى هذا الوقت شعار « الكنيسة الديمقراطية » رفضاً لطريقة تعيين يؤانس ، وان موقف راغب اسكندر كان موقفاً شخصياً . وكان الوفد يكتفى فى تناوله لهذا الصراع بأن يكون له فيه عناصر ضالحة وقوية ومنبعثة من مبادئه (١٢٢) . كما يذكر الاستاذ راغب مفتاح انه كان يتمشى مع ابراهيم لوقا عن حسن نية ، فلم يكن رجال السياسة بمطلعين تماماً على محاولات الانجليز . انما كانوا - شأنهم شأن الغالبية من تيار الإصلاح - ينشدون الإصلاح . ليس الا ، يريدون بطريقتهم مثقفاً يتحمل مسؤولية كرسى الرياسة ، وكان هذا هو الشعور السائد وقتها . وان اختلاف مواقف رجال الوفد لا يرجع الى الوفد كحزب انما يرجع الى طبيعة هذا الموضوع الخاصة . وذكر انه قد يكون اختلف حول افضلية كل من المرشحين فترك الأمر للاجتهادات الشخصية وللجماعة القبطية دون ان يتخذ فيه قرار حزبي . وكان مسلك الوفد بشكل عام ينشد الخير العام ويريد الإصلاح (١٢٣) .

هذه جملة ما أمكن التقاطه من تفاصيل عن الموقف الوفدى ، ويمكن على اساسه ابداء ملاحظتين عامتين ، أولاهما ان الوفد سلك فى هذه المسألة مسلكه المعتاد فى أى أمر دى مساس بالدين . يبتعد عن الجانب الدينى ويتركه للمبادرات والاتجاهات الشخصية ، مع سابق الثقة فى ان العناصر الوفدية نستجبه فيه بوحى من منطقها الفكرى والسياسى العام الداعى للإصلاح والديمقراطية . وهو يحرص على فرز خيوط السياسة عن الدين ، ويركز اهتمامه فى الجوانب السياسية أو التنظيمية ، أى الجوانب « الوضعية » من كل مسألة . كان هذا شأنه عندما أثير موضوع « الخلافة » فركز موقفه فى موضوع « لجان الخلافة » ، وعندما أثرت أزمة كتاب الشيخ على عبد الرازق فركز موقفه فى قضية حرية الفكر . وهنا فى موضوع البطيريركية يركز اهتمامه فى مسألة « ديمقراطية الاختيار » ، ولكنه يترك ترجيح أحد المرشحين على الآخر لاجتهادات أعضائه واتجاهاتهم ، ويظهر انه كان حذراً من التدخل المباشر ترجيحاً لكفة أحد المتنافسين بقرار جزئى صريح لا ابتعاداً عن مجال الدين فقط ، ولكن التزاماً بعدم الخوض فى الجانب الطائفى

من المسألة . ويسترعى النظر موقف مكرم عبيد الذى ابتعد عن هذا النزاع ، وكانت سكرتاريته للحزب مما يلصق الصفة الحزبية بكل نشاطه . كما يسترعى النظر اختلاف الوفدين فى تأييد أحد المرشحين مما يكشف عن أن الوفد كحزب بقى بعيدا عن مجال « الدائرة الطائفية » . ولكن يلاحظ أن غالبية الوفدين كانوا يميلون الى اتجاه الإصلاح وترجيح كفة الأوضاع الديمقراطية ، ومن أيد يؤانس إيدى على مبادئ الإصلاح . ولعل هذا المسلك الفضاخ من جانب الوفد كان يعفيه من أن يتخذ موقفا يستعدي به أحد الطرفين ، ويعفى الصراع نفسه من أن يستقطب تماما بين القوى السياسية . وهو موقف يتفق مع موقف النحاس عندما رفض تنفيذ الحكومة للقانون ١٩ لسنة ١٩٢٧ بسلطانها المادى ونصح بأن يوكل الأمر للمحاكم .

وثانية الملاحظتين ، أن كلا من يؤانس ويوحنا كان يفتقد الصيغة « الوفدية » الجامعة . أحدهما يركز موقفه على فكرة استقلال الكنيسة وجدها ، والثانى يركز على فكرة الإصلاح وجدها . وقام النزاع على أيديهما بين هدفين هما فى حقيقتهما هدفان متكاملان لدى جماهير الأقباط . ولعل هذان الطرفان كانا يعكسان ما أدت اليه ثنائية التطور من نتائج ، إذ بقى رجال الدين بتعليمهم ومؤسساتهم السلفية البحتة ، واذ تربى رجال الإصلاح وتياره فى المدارس الحديثة ومارسوا أعمالهم فى مؤسسات المجتمع المدنية ، والأولون لا علم لهم بالإصلاح ، والآخرين لا معرفة ثابتة لديهم عن جذور العقائد الكنسية . ولم يكن تم الامتزاج بعد بين العنصرين ليصل إلى الصيغة الواحدة الجامعة للأصالة والإصلاح . وكان الوفد فى السياسة وقتها يمثل تلك الصيغة الجامعة ، فلم يجد فى كلا الشخصيتين المتنازعتين من يماثله ويواكبه فى المنطق . هذا فضلا عن أن كثيرا من ساسة الوفد الأقباط كانوا مستغربين فى النشاط السياسى العام أكثر منهم اهتماما بالمسائل الطائفية ، يماثلهم فى ذلك كثير من مثقفى الأقباط الذين كانوا أكثر اهتماما بالمسائل العامة منهم بالنشاط الطائفى . ولقد أبدى الأستاذ إبراهيم فرج مثالا (فى اللقاء الشخصى) تشككه فى أن يكون إبراهيم لوقا خارجا عن الكنيسة ، وعزا ما يقال فى هذا الشأن إلى أنه كان من طلائع المساومة والتعلمين المثقفين « فكان ثانيا عجباً فى وقته » ، وابتعد به ذلك عن المستوى العام لرجال الدين وظهر الإصلاح فى صرورة الانفصال (١٢٤) . وبصرف النظر عن تحقيق مدى الصحة فى الخلاف بين الحكمين على لوقا ، فالواضح أن مستوى التطور فى تلك الفترة لم يكن مكن من تبلور صفة جامعة للأصالة والتجديد ، وأمسك كل طرف بمطلب من مطلبين متكاملين ، وتصارعا .

★★★

كان لتعيين يؤانس بطريركا ردود فعل مختلفة الدرجات بين الأقباط . ومن الطبيعى أن اتمام أية معركة بأى وضع من الأوضاع تبدأ به موجة من الجذر

والانحسار . وتنطوى غالبية المعارضة على سخطها منصرفة الى غير هذا الامر من الامور . ومن الطبيعي ايضا ان مخاصمة فرد كمرشح لرياسة هيئة ما يختلف عن مخاصمته كرئيس لهذه الهيئة ، اذ يكون تحصن بهيئتها التنظيمي وكيانها الشرعي ، ويكون الطعن فيه في غير نطاق المعارضة المشروعة المعترفة بوجوده ، يكون ذلك هجوما على الشرعية يمس ابنية هذه الهيئة ذاتها، مما يستدعي نشاطا ثوريا . ولا شك ان المركز يتيح لصاحبه قدرات وصلاحيات قوية ومؤثرة اذ يهاجم خصومه لا بانصاره فقط ولكن بكل ادوات المؤسسة التي يراسها . لذلك انحسرت موجة المعارضة ليؤانس ، واستمسك انصاره وكثيرون غيرهم بشعار الوحدة ورفض العمل الانقسامى . وان ابراهيم لوقا مثلا الذى استطاع ان يجمع تيار الاصلاح الواسع حول جماعته ومرشحها ، فشل بعد نصب يؤانس في ان يكون تيارا جماهيريا ولو محدودا من رفاق معركة الانتخابات - يوافق على الانفصال عن الكنيسة او يدعو لذلك . واستقر يؤانس التاسع عشر على كرسي البطاركة ما شاء الله له ان يعيش ، حتى طعن في السن وجاءت وفاته في ١٩٤٢ . وكما كان من الطبيعي ان ينحسر النزاع ، كان من الطبيعي ايضا الا يتقدم تماما . وبقيت اصوات تلو وتخفت تعارضه وتعلن العصيان عليه وتمهد في الاثارة ضده وتاليب الراى العام على سياسته المحافظة . وقد رفض البعض الاعتراف به بطريركا واعتبر كرسي البطريركية لا يزال شاغرا . وراى ان يؤانس ليس الا بطريركا حكوميا يمكن الاعتراف بصفته الادارية احتراما للامر الملكى الصادر بتعيينه ، ولكنه ليس بطريركا دينيا لان نصبه جاء مخالفا لقوانين الكنيسة . وتمادى آخرون فقالوا انه مقطوع عن كنيسه يقطع كل من يشاركه الصلاة او يعترف به ، وان رسامته بطريركا مع سبق نيله رتبة المطرانية يعتبر خرقا لقوانين الكنيسة يوجب تجريده هو وكل من شارك في رسامته . واستمر الحديث شبه متصل عن فوضى ادارة الأوقاف وما يظهر فيها من فساد وتعطيل قرارات المجلس الى وسحب اختصاصاته والتفريط في حقوق القبط ومصالحهم (١٢٦) .

وكان القمص سرجيوس من اعند المخاصمين للبطريرك ، بلغت به حدة المخاصمة ان كان يحرق المنشورات التى تطعن فيه ويكلف نجليه وبعض أنصاره بتوزيعها ، ويتعرضون لضبط الشرطة وللتحقيقات ، واذا كان سرجيوس استطاع ان يفلت من المحاكمة باعتبار هجومه من قبيل النقد العام لا بشكل جريمة (١٢٧) ، فانه لم يستطع ان يفلت من انتقام البطريرك بحرته وتجريده من منصبه قمص ، واتخذ سرجيوس من مجلته «النارة الرقسية» ثم «النارة المصرية» منبرا يزعق فوقه كل اسبوع بأعنف الهجوم وأقدمه طوال الثلاثينات ، وبلغ به اللدد ان كان يرفض تسميته بلقبه كائنا او بطريرك ، وان كان يلقبه «جمال ديرتاسا» اشارة الى مهنته فى قريته قبل الرهبة ، وانه كان يعتبره كالامام المكروه الذى تحرم الصلاة وراءه فى الاسلام (١٢٨) .

والحاصل ان يؤانس كسب من حكومة محمد محمود انشاء لجنة اوقاف الاديرة ، التى عزلت تلك الاوقاف عن الاشراف المباشر للمجلس الملى وعطلت العمل بقانون ١٩٢٧ . وكان البطريك على علاقات طيبة بهذه الحكومة حسبما يفهم من تعليقات « المنارة المرقسية » . فلما عاد الوفد الى الحكم فى ١٩٣٠ ارتفعت اصوات المجلس الملى تطلب الفاء لجنة اوقاف الاديرة ، وتمادى البعض فطالب بالغاء الامر الملكى الذى تم اختيار البطريك على اساسه (١٢٩) مستندا فيما يظهر الى عدم الاعتراف بالصفة الدينية للبطريك . ولكن وزارة الوفد انشغلت طوال عهدها القصر بالمباحثات مع بريطانيا وعاجلتها الاقالة فى يونية ١٩٣٠ دون ان تحقق للاصلاحيين مطلباً . وقيل ان النحاس كان « يخشى ان يستهدف لحملة من ناحية رجال الدين فى وقت يشهر فيه بحاجته الى الهدوء والسكينة » ، ولكن حكومة النحاس لم تستجب لطلب تعطيل صحيفة سرجيوس مستمسكة فى رفضها بان التعطيل امر لا يجيزه الدستور (١٣٠) . ثم جاءت وزارة صدقي وفيها توفيق دوس وزيرا ، فاستشعر انصار الاصلاح الياس من ان الحكومة ستؤازرهم فى اى مطلب تجاه البطريك ، وكان تعيين دوس وزيرا مما استثار المعارضة القبطية فتعرضت حكومة صدقي للهجوم ، « ان مليوناً من الشعب المصرى ينظر بعين القلق الى قضية الاصلاح او بالاحرى قضية موته او حياته » . وان كان الاقباط صمتوا فى الماضى على الاعتداء الصارخ على دينهم وتقاليدهم (بقصد انتخابات البطريك) .. الا انهم لا يصمتون الآن اذا عبث توفيق باشا دوس بمصالحهم ، بل يصرخون ويستصرخون كنائس العالم على امتهان الكنيسة والدين فى هذا البلد » . وذلك فضلا عن الهجوم الشديد على عبد الحميد بدوى الذى كان راس المشرعين لنظام صدقي (١٣١) . وارتبط الهجوم العام على حكومة صدقي الملكية وسخط الازهرين على مشيخه الظواهرى بسخط الاقباط على يؤانس . كتب توفيق حنين يتهم البطريك بأنه يؤيد صدقي وان الحكومة تزمع الفاء المجالس الملية ، ونبه البطريك الى ان تأييده لصدقي يؤثر على القبط جميعا لكراهية الشعب لهذا الحاكم ، ومن حق القبط ان يحاسبوا كبيرهم على هذا (١٣٢) . ولما صدر دستور ١٩٣٠ متضمنا حكماً يخول الملك وحده تعيين رؤساء الدين المسلمين وغير المسلمين هاجم سرجيوس الدستور بشدة « لم يكف الحكومة المصرية ان حطت يؤانس على الاقباط بطريكاً بالاكراه ضد قواعد الدين المسيحى وتقاليده وقوانينه المرعية ، ولم يكفها ان اعتبرت الاقباط جزءاً خارجاً عن الشعب المصرى .. والى مساعدة اعداء الشعب بالقوة المسلحة التى تغشى الكنائس وتدنس الهياكل بوقوف العساكر فيها لحماية يؤانس .. (بل) وضعت فى صلب الدستور هذا النص الهادم للمسيحية المقوض لاركانها .. اما وان الحكومة تمنع فى ايديهم (القبط) فى دينهم فهذا امر يعتبر الصمت فيه جريمة تسقط امامه كل الاعتبارات الاخرى » (١٣٣) . وظل هذا الوضع على حاله

حتى سقط صدقي وخلفه عبد الفتاح يحيى وبدأت بشائر الجبهة الوطنية لمفاوضة الانجليز واعادة دستور ١٩٢٢ ، وانشغل الرأي العام في عموميه بهذه المسائل . فلما راس على ماهر الوزارة الانتقالية في يناير ١٩٣٦ التي مهدت لعودة الوفد ، تجددت المطالبة باختصاصات المجلس الملى (١٣٤) . وارتفعت هذه النبرة مع تولى الوفد الحكم في مايو . وفي يونيه ١٩٣٦ اعدت عريضة تصف للنحاس ما ال اليه الحال من فوضى وضياغ للاموال وما ال اليه البطريك من شيخوخة تعجزه عن ادارة شئون الكنيسة بنفسه وتمكن للنفر من بطانته التصرف باسمه بغير مسئولية ، ولرؤساء الاديرة التصرف في ايرادات الاوقاف - (١٥٠ الف جنيه) بغير رقابة ، وتطالب « باقامة مجلس من بعض المطارنة الذين يزكيهم الشعب ليقوموا مقام غبطة البطريك في مباشرة الشئون الدينية حسب نصوص القوانين الكنسية . واصلاح ما افسده عهد شيخوخة البطريك وادارة الاوقاف القبطية » كما تطلب باعادة القمص سرجيوس الى سلك الكهنوت بعد ان كان جرد من رتبته (١٣٥) . وبعد ابرام معاهدة ١٩٣٦ ، قيل ان المعاهدة اسقطت تحفظات تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢ عن حماية بريطانيا للاقلييات في مصر ، وان الحكومات الوفدية وغير الوفدية كانت تتعدى التدخل لاصلاح الكنيسة حتى لا تستغل بريطانيا الامر بهذا التحفظ ، وانه بعد المعاهدة وسقوط تصريح ٢٨ فبراير فقد آن الاوان ان يفرض البرلمان رقابته على ادارة اوقاف الكنيسة وتنظيم المجالس الملية (١٣٦) .

وبالنسبة للمجالس الملية ، فقد تم في عهد الانبا يوانس انتخابان في ١٩٣٠ وفي ١٩٣٩ (فضلا عن المجلس الاول الذي انتخب ابان انتخابات يوانس في ٢٧ - ١٩٢٨) . ويذكر الاستاذ ابراهيم فرج انه في اول هذين الانتخابين ، قرر الوفد ان يرشح من اعضائه للمجلس ليكونوا عناصر شعبية وفدية فيه (١٣٧) . وكان من هؤلاء كامل صدقي (كان نقيبا للمحامين ووكيلا لمجلس النواب وصار وزيرا بعد ذلك) وابراهيم ت كلا (كان مراقبا للتعليم بوزارة المعارف) وابراهيم فرج (صار مديرا لادارة التشريع بوزارة الداخلية سنة ١٩٣٧) ، كما كان في المجلس الدكتور ابراهيم فهمى المتياوى ذو العلاقات الوثيقة بالنحاس ومكرم ، والدكتور رياض مكرم عبيد شقيق سكرتير عام الوفد ، وكامل ابراهيم وكان وفدى الهوى . وفي الانتخابات الثانية فاز أيضا كل من كامل صدقي وابراهيم ت كلا وابراهيم فرج والمتياوى وكامل ابراهيم ، واعتلر عن الترشيح فيها من الوفديين كل من واصف بطرس غالى ومكرم عبيد رغم الحاح كثير من الجمعيات القبطية عليهما ، وذلك ايشارا للتفرغ للعمل السياسى وجده . وفي هذه الانتخابات تركزت برامج المرشحين وبيانات الجمعيات التي تزكيهم في استعادة المجلس الملى لاختصاصاته على جميع الاوقاف حسب لائحة ١٨٨٣ ، والمطالبة بتعليم الديانة المسيحية في المدارس الالزامية ، ودعم تعليم هذه الديانة . في المدارس الابتدائية والثانوية الحكومية والاهلية ، فضلا عن بعض المطالب الاخرى . كمحاربة بنعة الطلاق

ورفع مستوى تعليم المدرسة الكليركية وتحسين حال الاديرة . واستثار
المطلب الأول رجال الكنيسة فأصدر مجلس ألكيروس القاهرة بيانا في ١٤
فبراير ١٩٣٩ هاجم فيه لائحة ١٨٨٣ وذكر أن المجلس الملى لم يصنع شيئا
نافعا خلال السنوات العشر الماضية منذ صدر قانون ١٩٢٧ .

ومن أهم ما ظهر في هذه الانتخابات ، العراك الذي شب ضد جماعة
ابراهيم لوقا دفاعا عن استقلال الكنيسة الارثوذكسية في مواجهة محاولات
التقريب بينها وبين الكنيسة الاسقفية . وكان من بين المرشحين للمجلس الملى
حبيب جرجس مدير المدرسة الكليركية والداعي لمدارس الاحد . وقد هاجمه
ابراهيم لوقا وغياد عياد وغيرهما على أساس ما يسود المدرسة الكليركية من
فوضى وتخلف ، ودعا لوقا الى ترشيح بعض انصاره اعضاء بالمجلس ، فانبرى
كثيرون على رأسهم راعب مفتاح وبشارة بسطورس وجورجى ابراهيم
لمقاومته ، وكتبوا كثيرا عن علاقة لوقا بالمبشر جازندر وسعيه لادخال الطقوس
الاسقفية فى الكنيسة الارثوذكسية ، ودعوته الاشتراك فى «اتحاد الكنائس»
وتكوينه جمعية اتحاد الكنائس لهذا الغرض . وذكروا ان كثيرا ممن انضموا
الى هذه الجمعية انفصلوا عنها فى ١٩٣٥ بعد أن عرفوا حقيقة أهدافها ،
وهى الدعوة للبروتستانتية ومحاولة انفاذ هذه الدعوة للريف المصرى سيما فى
١٩٣٨ . وان لوقا ألف كتابا عن التعاليم المسيحية قرر المجمع المقدس فى
٢٦ أغسطس ١٩٣٦ انه خلو من التعاليم الارثوذكسية ، وكتبوا كثيرا عن
محاولات لوقا الانفصال عن الكنيسة أو ربط كنيسة بالبروتستانت . ودافعوا
عن حبيب جرجس الذى يرفض المساس باستقلال كنيسة ويرفض أن تكون
مدرسته اللاهوتية مجالا لتدريس تعاليم غربية عنها (١٣٨) .

وتوفى الانبا يؤانس فى ٢١ يونيه ١٩٤٢ عن اربع وثمانين سنة ، تجاوز
بها المستوى المعتاد لما يستلزمه منصبه من يقظة وحيوية . وشاع فى نهايات
ايامه افتقاده للسيطرة على قراراته فيما يبرم وفيما ينقض ، وسؤاله عن اناس
توفروا من سنين بعيدة ، وعرفت سيطرة يوسف جرجس سكرتير البطريركية
على ارادته ، وقيل كثير عن تلاعبه فى مقدرات الكنيسة وايراداتها (١٣٩) .
على أن كثيرا من القبط رغم ادراكهم ما كان يعتور عهد يؤانس من المشاكل
العنيدة لرجال الاصلاح وتعطيله أهم اختصاصات المجلس الملى، فهم يحفظون
له عناده هذا فى حفاظه على تقاليد كنيسة واستقلالها. ازاء نشاط البعثات
والتبشيرية ومحارلات الضم أو التسرب اليها . وإذا كان اتهم بعض المحيطين
به بتبديد ايرادات الاوقاف فلم يعرف عنه نفسه الا التقشف والزهد
الشديد ، وكان رجلا ينتمى الى الاجيال المنحدرة عن القرون الوسطى ، الدين
عنده عبادة لاعلم ، والفضل فى الدين عنده للاكثر ممارسة للعبادات والطقوس
لا للأوغل فى العلوم ، والصلابة عنده للاكثر محافظة على تقاليد السلف ،
والرياسة سلطان أبوى ، والجديد بلعة من البدع . والفكرة الديمقراطية
والنيابة عن الجماهير وترشيده الادارة وتنظيم الرقابة وانشاء المدارس وادراك

متطلبات العصر ، وكل تلك الأمور التي تملئها النظرة المستقبلية ، فلانها تملئها النظرة المستقبلية ، لم يكن له بها أدنى شأن .

★★★

جاءت وفاة يؤانس اثناء الحرب العالمية الثانية عندما كان الوفد في الوزارة يسانده الانجليز ضد الملك ذى الميول الموالية للنازية . وكانت الحرب مشتعلة في الصحراء الغربية والموقف العسكري للانجليز متحرجا . فكان ثمة حلف بين وزارة الوفد والانجليز ضد الملك وضد النازية ، وكان ما بين الانجليز وبين الملك يكاد أن يكون مقطوعا ، وحكومة الوفد في عنفوان قوتها ازاء الملك ، والملك في خضوض نفوذه السياسى ، والحكم العرفى قائما تملك حكومة الوفد زمامه . وكان المجلس الملى هو مجلس ١٩٣٩ فيه من رجال الوفد ومن الوفدى الهوى عناصر مؤثرة ، وغالبية من رجال الاصلاح . لذلك كانت وفاة يؤانس في وقت تدبيل فيه موازين السياسة العامة الى ترجيح تيار الاصلاح بقدر ما يكون لهذه الموازين تأثير في اختيار البطريك الجديد .

★★★

وعادت الى الظهور من جديد مسألة وضع اللائحة المنظمة لترشيح البطريك وانتخابه ، جنبا الى جنب مع عملية الانتخاب ، وعاد الى الظهور النزاع التقليدى ، بين تيار الاصلاح والتيار المحافظ ، والمطالبة بأن يكون البطريك مصليا اجتماعيا (١٤٠) ، وظهر ايضا الجدل حول صحة اختيار البطريك من بين المطارنة . وقد ظهر في الأتق فورا اسم الانبا يوساب مطران جرجا ، تقدم به رجال الاكليروس لخلافة يؤانس . ولد يوساب يبلدة النغاميش بجوار البلبينا في ١٨٨٠ وترهب بدير الانبا انطونيوس في السابعة عشرة من عمره ورسم قسا في ١٩٠١ ، ثم أوفد يوساب للمدرسة الدينية لازاريوس باثينا حيث قضى ثلاث سنوات عاد بعدها في ١٩٠٥ رئيسا لدير يافا بفلسطين ، ثم عين رئيسا للاديرة القبطية بالقدس في ١٩١٢ ثم تولى مطرانية جرجا في ١٩٢٠ . ويكشف تاريخه عن كونه من صفوة المخلصين للبطريك الراحل ، وقف معه في انتخابات ١٩٢٧ ، وهو صاحب اقتراح قصر تعيين البطارقة من المطارنة ، وسافر مع يؤانس الى الحبشة في ١٩٣٠ ، ثم أرسله يؤانس الى هناك ثانية لتتويج الامبراطور هيلاسلاسى في ١٩٣١ فانشا علاقات وثيقة مع الاحباش والعائلة المالكة . واختاره يؤانس قائمقاما عندما سافر الى اوروبا (١٤١) . وكل هذا التاريخ كان خليقا بأن ينفر منه رجال الاصلاح ، فنظر هؤلاء الى مكاريوس من جديد الذى كان لا يزال مطرانا في اسبوط .

ولكن الذى حدث عند التفكير في اختيار قائمقام بطريركى - حسبما حكى بعد ذلك الدكتور ابراهيم المنيأوى - ان خبر وفاة يؤانس حجب عن مكاريوس فلم يأت للقاهرة ، وأشيع ان المرض هو الذى أقمعه عن الحضور ، وتعجل المجلس الملى فصدق الشائعة التى أوحى بصحتها تقدم السن بمكاريوس . وصف الدكتور المنيأوى مصدر الشائعة بأنه « ابن غير بار » نقل

بيانات كاذبة عن مكاريوس ، وأيده راغب اسكندر بيان أصدره ، وظهر أن كان المقصود هو القمص ابراهيم لوقا الذى صار فى هذا الوقت من المؤيدين ليوساب . وقد رد لوقا على هذه التهمة قائلا بأن الدكتور النياوى هو من أخطر اللجنة التحضيرية بمرض مكاريوس (١٤٢) . وعلى أى حال فقد كان هذا الخطأ هو سبب تحول الانظار عن ترشيح مكاريوس للنيابة البطريركية فى ظروف أوجت بسرعة الترشيح ، ورؤى أن ليس فى الرهبان الموجودين من يمتاز بميزة خاصة عن المطارنة ، فبقى اسم يوساب مرشحا بغير منازع . لهذا اجتمع المجمع المقدس والمجلس الملى فى ٢٧ يونية ١٩٤٢ وأصدرا قرارا بأن رأيهم استقر « بالاجماع على انتخاب حضره صاحب النيابة الانبا يوساب مطران كرسى جرجا لهذا الفرض وعلى العرض عند ذلك على الحكومة لاستصدار الامر الملكى . . » وكشف القرار فى ذيله عن تحفظ هام « والمتفق عليه بينهم جميعا ان ليس فى هذا الانتخاب معنى الترشيح او التمهيد للكرسى البطريركى » . وصدر الامر الملكى رقم ٢٦ بتعيين يوساب قائمقاما « حتى انتخاب البطريرك » (١٤٣) . ثم فوجئ الجميع بأن مكاريوس هو من اقام جناز الاربعين على يوانس ، وعرف لحظتها انه لم يقعه المرض ، فقفز اسمه كمرشح فى انتخابات البطريركية .

لم تجر الانتخابات سريعا ، فلم تكن لائحة الانتخاب اعدت ، كما رأت الحكومة فى ظروف حرب الصحراء القريبة ما لا يسمح بالتعجيل بها (١٤٤) . وفى ٩ نوفمبر ١٩٤٢ صلت اللائحة ، اعدتها لجنة من المجلس الملى والمجمع المقدس برئاسة حبيب المصرى وكيل المجلس (١٤٥) ، فاجتمع لها من الاحكام ما يوفق بين الاتجاهين مع تغليب اتجاه الاصلاح . اوجبت فى حالة خلو المنصب اختيار اسقف أو مطران قائمقاما بواسطة المجلس والمجمع معا (١٠) ، ثم شرطت فى المرشح للبطريركية ان يكون راهبا متبتلا مصريا ، مع ما توجبه التقاليد الكنيسية من شروط (٢٠) بغير تحديد لهذه الشروط حتى تتفادى الخلافات حولها . وشرطت لصحة الترشيح حصول المرشح على تزكية ستة من المطارنة أو الأساقفة أو رؤساء الأديرة أو حصوله على تزكية خمسين ممن تتوافر فيهم شروط الانتخاب ، وأن يباشر الانتخاب بواسطة لجنة تشكل من رجال الدين والمجلس الملى (٤٣٠) ، وألفت جماعة الناخبين على نحو كفل الغلبة العددية لغير رجال الدين ، اذ ينحصر الناخبون من رجال الدين فى المطارنة والأساقفة ورؤساء الأديرة ووكلائها ووكلاء المطرانيات ووكلاء الشريعة فى المدن والبنادر ، بينما يشمل الناخبين من المدنيين أعضاء المجلس الملى العام نوابه الحاليين والسابقين وأعضاء المجالس الفرعية الحاليين ورجال القضاء وموظفى الحكومة المديرات ممن يزيد مرتب كل منهم على ٤٠٠ جنيه سنويا والمهنيين من ذوى الشهادات العالية ممن بلغوا سن الخامسة والثلاثين ، وكل من يؤدى ضريبة لا تقل عن ١٠٠ جنيه سنويا ، ورؤساء ووكلاء الجمعيات القبطية وأصحاب الصحف القبطية ومحرريها ممن مارس العمل عشر سنوات

منتظمة . وفور صدور اللائحة أعلن المجلس قيد الناخبين خلال شهرين ينتهيان في ٦ يناير ١٩٤٣ يبدأ بعدها الترشيح رسميا (١٤٦) ، ولكن تراخى الانتخابات بعد ذلك نحو سنة كاملة .

كان جملة المرشحين للبطيركية ستة ، اربعة من المطارنة واثنين من الرهبان . واهم المطارنة المرشحين مكاريوس ويوساب ، واهم الرهبان القمص فرنسيس شنودة الراهب بدير البراموس . وظهر في عملية الانتخابات ثلاثة اتجاهات عامة لا اتجاهين كما حدث في ١٩٢٧ . وسبب ذلك ان انصار الاصلاح اختاروا هذه المرة مرشحا مطرانا ، فلم يعد ثمة خلاف بينهم وبين المحافظين في ترشيح المطارنة ، وادى هذا الى ان انفصل اتجاه ثالث يتمسك بوجوب العودة للتقليد القديم بعصر الترشيح على غير المطارنة . ومما غاير بين هذه الانتخابات والانتخابات السابعة ، ان ابراهيم لوقا - وجماعته انحازوا الى مرشح الالميروس يوساب . وقد وقف وراء مكاريوس غالبية اعضاء المجلس الملى وعلى راسهم الدكتور المياوى وراغب اسكندر . وما ان انتهت لجنة الترشيحات من تحديد أسماء المرشحين ، حتى عقدت اجتماعات نشيطة صدرت عنها بيانات التأييد لمكاريوس . لوحظ ان ايده كثير من كبار وجوه القبط منهم نجيب اسكندر وعزيز مشرقى وحسنى جورجى وغيرهم ، كما ايده القمص سرجيوس الذى كان من قبل ضد مبدا اختيار البطيرك من المطارنة ، فعدل عن ذلك تأييدا لمكاريوس قائلا « ان الكنيسة لم تخلق لخدمة التقليد بل خلق التقليد لخدمة الكنيسة » ، وقال ان اليوم الذى يصبح فيه مكاريوس بطيركا هو اليوم الذى يقال فيه « اليوم اطلق عبدك بسلام لان عيني قد راتا خلاصك » ثم صدر بيان من « اقلية اعضاء المجلس الملى العام » ايد مكاريوس به نحو ١٩ عضوا ونائبا منهم المياوى وراغب اسكندر ومريت غالى وجندى عبد الملك ورياض مدرم عبيد وابراهيم فرج وغيرهم . كما ايده اجتماع للمحاميين الاقباط نفعه نقيب المحامين كامل يوسف صالح وراغب اسكندر واقباط كلية الحقوق ، وصحيفة مصر وكاتبها الكبير توفيق حنين ، والمجالس المالية الفرعية للدقهلية والمنوفية والغربية واسيوط وجمعيات قبطية كثيرة اهمها جمعية التوفيق القبطية وجمعية سر- التوفيق (١٤٧) فكانت جملة العلمانيين تناصر مكاريوس افرادا وهيئات وجمعيات ومجالس ملية .

اما معارضو مكاريوس فتركزوا في اتجاهين ، اولهما القسم الاكبر من رجال الالميروس ممن كانوا ملتفين حول يوانس وايدوا الان يوساب . وقد كان يوسف جرجس سكرتير البطيركية ايام يوانس يطوف على المطارنة منذ تعيين يوساب قائما ليجمع التأييد لتثبيتته نهائيا كبطيرك . وانضم الى هؤلاء مجموعة من العلمانيين المرتبطين برجال الدين والوزراء السابقين ، يجمعهم انهم من العناصر السياسية ذات الصلات التقليدية بالسرائى او حكومات الاقليات ، مثل توفيق دوس وصليب سامى ومراد وهبة وسابا

حبشى ومقرس سميكة والباس عوض . وبنى هؤلاء تأييدهم ليوساب على أساس من تأييد الأجاش له وثقتهم به مما يجعله دعامة للعلاقة بين الكنيستين ، فضلا عن صلاحيته الشخصية فى رأيهم . وانضم الى هؤلاء ابراهيم لوقا الذى هاجمه سرجيوس قائلا انهما كانا ممن يؤيدان مكاريوس فى ١٩٢٧ ، وأن لوقا هو من كان عرض اسم يوحنا سلامة وقتها ، وأنه تحول الآن لتأييد يوساب وذكر أن ثمة « محاولات تدبير فى الخفاء ضد الكنيسة » (١٤٨) . وثانى الاتجاهين تزعمه حبيب المصرى الذى اتخذ موقف الدفاع المخض عن التقليد الكنسى الرافض لتولى المطارنة رئاسة الكنيسة ، ورشح القمص فرنسيس البراموسى الذى كان محاميا قبل الرحلة باسم فهم شنودة ، وأيده فى ذلك بعض من الاتحاد العام للجمعيات القبطية وقليل من المطارنة كاثناسيوس مطران بنى سويف وساويرس مطران المنيا . وقد هاجموا أعضاء المجلس الملى الذين انحازوا انحيازاً ظاهراً لمكاريوس مما يخرجهم عن الحيدة لهم باعتبارهم المشرفين على الانتخابات (١٤٩) . وثمة مرشح رابع حصل على بعض التأييد هو الانبا توافيلس مطران القدس والشرقية ، نادى بالاصلاح ولكن رجال الاصلاح كان لهم مرشحهم فلم يستجب له كثير منهم ، وأيده مجمع رهبان ديز انبا نطونيوس وبعض العلمانيين (١٥٠) . وكان من المعارضين لمكاريوس عدد محدود من مؤيديه فى ١٩٢٧ ، وجدوا إن قوات ثمانية عشر عاما مما جعل الرجل اطعن فى السن من أن يقدر على اعباء منصبه . كتب نسيم جرجس الى راقب اسكندر يقول « ان انصار الانبا مكاريوس هم اول من يشعر بعدم الرضا اذا نجح انتخابه . كما شعر انصار قداسة الانبا يوانس بخيبة الأمل بعد انتصاره فى المرة الماضية » وقال انه يجب ان تحتفظوا بكرامة الرجل بعدم انتخابه . ولكن هذا الصوت تلاشى فى ضجيج الحماس لمكاريوس فلم ينصت له أحد ، وقد راوا ان يوساب الذى يبلغ ٦٤ سنة ليس اصغر كثيرا من مكاريوس حتى يؤخذ عامل السن فى الحساب (١٥١) : وانتهت الانتخابات فى ٤ فبراير ١٩٤٤ بفوز كبير لمكاريوس (١٢٢١ صوتا) ضد يوساب (٧٣٦ صوتا) وفرنسيس (١٧٨ صوتا) ونوفيلس (١٦٠ صوتا) وإبرام (٦ أصوات) واثناسيوس (٥ أصوات) . وما أن صدر بتعيينه الأمر الملكى فى ٨ فبراير حتى جاء من أسبوط الى القاهرة فى ١٠ فبراير تستقبله الآلاف فى محطة مصر بحماس عظيم . وترك حبيب المصرى وكالة المجلس الملى فتولاها النياوى (١٥٢) .

فاز مكاريوس وفاز به الاصلاحيون ، ولكن فوزهم هذا لم يدم شهورا . لقد كان مكاريوس مطرانا ورعا وكاهنا شجاعا لم يحدد قط عن مبدئه الذى نادى به فى صدر القرن العشرين ، وهو أن وظيفة رجل الدين معالجة الروح لا معالجة المال .. وجلس مكاريوس هذا على كرسي الرئاسة بما يخوله من سلطات دينية وقانونية ، وكان مؤيدا بالمجلس الملى اكبر هيئة طائفية قبطية بعد الكنيسة ، رمحاطا بتأييد واسع من جماهير القبط الذين نظروا لرياسته

كتتويج كفاح نصف قرن من أجل الإصلاح ، ومرضيا عنه من الحكومة الوفدية القائمة ذات السلطة القوية وننتها . لذلك لم يجلس مكاريوس على كرسيه أياما حتى شرع في اقرار مطالب الإصلاحيين ، فاجتمع بالنيابوى ثلاثة أيام متصلة اصدر بعدها فى ٢٢ فبراير قرارا بتنظيم ادارة اوقاف الاديرة معترفا بحق المجلس الملى فى ادارة تلك الاوقاف كلها ، وشكل لجنة ينتخبها المجلس الملى ويصدق عليها البطريك (الفت وقتها برياسة النياوى من راغب اسكندر وجندى عبد الملك واسكندر نصحي و ابراهيم تكللا) تكون مهمتها جرد املاك الاديرة ومحاسبة النظار وتنظيم ادارتها ، وتنظيم أوضاع الرهبان والاتفاق من ايرادات هذه الاوقاف لسد حاجات الاديرة وتخصيص ما يفيض للأغراض الإصلاحية ، وقرر ان يكون تعيين نظار الاوقاف واقالتهم باقتراح من هذه اللجنة يعتمد البطريك . وعرض هذا القرار على المجلس الملى فى اليوم التالى فأقره شاكرًا ، وأعلن ذلك كله وسط موجة من الحماس البالغ ، ونظر اليه كحدث تاريخى للكنيسة يبدأ به تاريخ جديد لها ويتوج نضال عشرات السنين ، واحاطت الوفود بمقر البطريكية تهنئ وتؤيد ، وأزدحمت الصحف ببرقيات التهنئة (١٥٣) .

ولكن أعضاء المجمع المقدس ، لم يشتم عن عزمهم ولا قل من صلابتهم فى المقاومة ، وجود رئيس يناوئ سلطانهم ويجمع حوله تأييد أكبر هيئة قبطية وحماس الجماهير الفقيرة واستجابة الحكومة . فاجتمع المجمع بغير اذن من البطريك وبغير حضوره ، واتخذ قرارا بالمعارضة فى اختصاص المجلس الملى بادارة اوقاف الاديره ، وقدم مذكرة بوجهة نظره الى الحكومة ، عاجلها المجلس الملى بمذكرة مضادة فى مارس ١٩٤٤ . وقد أحال النحاس رئيس الوزارة المذكرتين الى وزير العدل صبرى أبو علم فدرسها وعرض الأمر على مجلس الوزراء فى ١٤ مايو ، فأنتهى الى أن القانون ١٩ لسنة ١٩٢٧ يخول المجلس الملى حق ادارة الاوقاف كلها ادارة فعلية بغير منازعه ، وان القرار الوزارى الصادر فى أول ديسمبر ١٩٢٨ يعتبر باطلا فيما ادخله من تعديل على هذ القانون ، وان قرار البطريك الصادر فى ٢٢ فبراير ١٩٤٤ يعتبر تصرفا قانونيا صحيحا ، واصدر مجلس الوزراء قرارا ببطلان قرار ١٩٢٨ (١٥٤) . وهكذا انضاف موقف الحكومة الرسمى المؤيد للإصلاحيين . وانفرد المجمع المقدس بموقفه وحده ، واقتقد بقرار مجلس الوزراء الأخير السند الشرعى لسلطة الكنيسة على اوقاف الاديرة . ولكن ذلك لم يفت فى عضد المجمع ورجاله . كانوا هم رجال الاكليروس لا سبيل الى تنفيذ أمر بالعنف معهم ولا الى اقضاء المعارضين منهم . وكان وجود مكاريوس على راسهم بمثابة حصار له بينهم . وكانوا هم المؤسسة الكنسية حتى ولو عارضهم رئيسها ذو السلطان الفردى المنفرد . وكانوا واثقين ككل من يضمهم جهاز تنظيمى واحد ان القلب فى هذا الجهاز ستكون لهم فى النهاية ، ما بقى الجهاز قائما لم يصف ، وهو فى هذه الحالة هيئة تحوطها قداسة الدين . وإذا

امكن اقضاء فرد أو افراد منها من ذوى السلطة الشرعية ، فانه يستحيل ان يمارس سلطانه الا بقدر والا فقد السلطان الشرعى سلطانه ، واصاب السهم واميّه . وكان نظام الملكية يدعم هذا الوجود التنظيمى . فالمال اوقاف محبوسة على مصارف الاديرة ، والوقف نظام شرعى للأموال وهو فى حوزة الاديرة ورؤسائها ، وحجج الملكية وسجلات اثباتها يرصد الدخل والخرج والعلاقات المالية والحسابات كلها فى حوزتهم . ولا يجدى عند مقاومة التسليم الا تدخل قوة الضبط كما يحدث فى تنفيذ الاحكام والقوانين ، ولكن مبدا العنف والاقتحام هنا مستبعد ، ولو استند لأساس شرعى من سلطة الدولة . وهو أمر ان ثار على نطاق المجتمع كله فلا يجدى معه الا العمل الثورى ، وأن ثار فى نطاق الكنيسة فلا يجدى معه الا « ثورة » من داخل المؤسسة الدينية بأى من معانيها . ولم يكن الأمر على نطاق الدولة ولا فى داخل الكنيسة ، ولا كانت الأوضاع الحكومية ولا حركة الجماهير مما يمكن من مسلك كهذا سيما فى أمر له ساس بالدين .

تمخضت مقاومة قرار كاربوس فى الوجود التنظيمى للكنيسة تحوطه قداسة الدين ، وفى السيطرة المادية على الأموال . فبقى السلطان حيث هو داخل القلعة وبقي المصلحون حيث هم يحوطون ابوابها المفلقة . ويلحظ ذلك واضحا فى سياق الصراع الذى احتدم بعد صدور وثيقة مكاريوس . المصلحون يكتبون المقالات ويعقدون الاجتماعات ويؤيدون الاصلاح . والخطب تدوى والمقالات أنهار فى الصحف والبرقيات ترى ، والصباح يعطو ويصخب يطالب بالاصلاح ، لايزال رغم الرياسة والشرعية والجماهير « يطالب » بالاصلاح . والمطارنة والاساقفة فى قلبتهم الشامخة نشطون « منفذين » لا مطالبين ، ويعقدون اجتماعاتهم بغير رياسة البطريك . الاصلاحيون يقولون فى مواجهة المطارنة « نحن الشعب » (١٥٥) ، والمطارنة يقولون فى مواجهة البطريك « نحن السلطة » . وانقلبت المواقف ، صار الاصلاحيون الديمقراطيون « يطالبون » بدعم وتأكيد السلطة الفردية للبطريك ويحبذون سلطانه على التابعين للكنيسة ، وصار المطارنة المحافظون « يمارسون » ديمقراطية التنظيم الكنسى قائلين ان البطريك ليس الا مطرانا ، هو كبه هم ليس الا . والمجلس الله يطالب ببطلان اجتماعات المجمع المقدس بغير رياسة البطريك ودعوته ، والمجمع يجتمع ويقرر وينفذ ويمارس « شرعية القرار الجماعى » (١٥٦) .

يحكى « الخريدة النفيسة .. » ان الانقسام وقع واشتد بين الطرفين ، وطلب الآباء المطارنة عقد المجمع المقدس فلم ير البابا لزوما لذلك ، « واصبحت والحالة هذه قيادته بطريركية الاقباط فى ايدى المجلس الى .. » . فلما رأى المطارنة ورؤساء الاديره ان مساعيهم لدى البطريك أصبحت بلا جدوى ، عقدوا المجمع المقدس برياسة الانبا بطرس مطران سوهاج وأخميم وقرروا الاعتراض على سلب المجلس الى سلطة الكنيسة والمجمع ، وفشلت مساعى التوفيق بين الفئتين (١٥٧) . على ان المشكلة الجديدة لم تكن فى خلاف المجمع

مع المجلس ، فقد اعتادت الهيئتان هذا الخلاف من قديم . ولكن تركزت المشكلة في أن ابطريرك الذي يرأس الهيئة الدينية ، جنحت منه هيئته بعيدا ووجد نفسه على رأس هيئة لا يعترف رجالها بما صنع ويقاومونه ، ووجد مؤيديه في الخارج تغلق الابواب بينه وبينهم ، فصار وحيدا لا تؤنس وحشته اصدااء انتايد تسمعها اذناه ولا تلمسها يدها . حاول مكاريوس بنواياه الحسنة ان يلم الشمل ولكن كلا الجانبين جنح بعيدا ، واشتد المجلس الملى في موقفه وعلى رأسه المنيأوى بما عرف عنه من حدة وعصبية ، واشتد المجمعون في اقامة العقبات (١٥٨) . ولم يحتمل كاهلا المصلح المسن العباء الثقيل ، فاعتكف أولا في حلوان ثم هجر مقر البطريركية الى دير الانبا يولا في الصحراء الشرقيه فى ٢٨ سبتمبر ١٩٤٤ ، تاركا وراءه الامر كله بالمحافظين والاصلاحيين . وحاول بعض المطارنة اقناعه بالعودة فلم يقتنع ، ويحكى الاستاذ ابراهيم فرج (وكان عضوا بالمجلس الملى وعضوا بحزب الوفد وعلى علاقة وثيقة بالنحاس رئيس الوزراء ، وفى ذات الوقت كان مكاريوس ابن خالة والدته) ان ذهب اليه فى الدير يحاول ارجاعه فوعده البطريرك ولكنه لم يعد . ثم اقبلت وزارة الوفد فى ٨ اكتوبر ، واسترد الملك ماكانت انتقصته الوزارة المقالة من سلطاته ، وجاء بالسعديين والاحرار فى الوزارة تحت رئاسة احمد ماهر ، وعاد الموقف السياسى الى ما تثقل به كفه المحافظين . ورجا احمد ماهر البطريرك ان يعود الى مقرة . وعزز المجلس الملى الرجاء ، فعاد مكاريوس يستقبله صلاة الشكر بالكنيسة المرقسية وحفاوة الاقباط . ولكن مكاريوس عاد هذه المرة الى كرسية بلا اصلاح ، كما عاد الشيخ المرافى الى مشيخة الازهر فى ١٩٣٥ . وشب الخلاف ثانية بين الطرفين ، ووقف مكاريوس هذه المرة فى الوضع الطبيعى للبطريرك بين مطارنته واساقفته . وساءت العلاقات بينه وبين المجلس الملى ، فعقد المجمع المقدس فى ١٩٤٥ ليرجع بنفسه عن قرار ٢٢ فبراير ، وليؤلف لجنة جديدة للاشراف على الاوقاف القبطية والاديره ، ويعيد تنفيذ قانون الرهبنة الذى اصدره سلفه ، وليؤكد عدم مساس المجلس الملى بسلطات البطريرك . واشتد الخلاف فطلب الى البنوك الا تصرف اموال الكنيسة ولا اموال المجلس الملى الا بتوقيعه شخصيا (١٥٩) . «وما لبث هذا المصلح ان انضم الى رهبته وقام الخلاف من جديد . ومازلت اعتقد ان شيخوخته كانت سبب ضعفه وانسياقه مع رجال المجمع المقدس فنشب النزاع من جديد . ان ادارة المال هى سبب البلاء » (١٦٠) . واذا نذر مكاريوس المصلح لم يحل المشكلة فهاجر الى الدير ، فان مكاريوس المحافظ لم يستطع حلها ايضا ، وجاءت وفاته بعد هجرته الاولى بأحد عشر شهرا فى ٢١ اغسطس ١٩٤٥ ، فى الشهر الذى توفى فيه الشيخ المرافى .



يكاد يصح القول مجازا ان مكاريوس اسلم الكنيسة الى يوساب . وكما انتصر الاصلاحيون بمكاريوس فى انتخاباته هزموا به فى انتخابات سلفه .

جرت عملية الانتخابات التالية في عهد حكومة النقراشي، كان اثناسيوس مطران
بنى، سوييف هو القائمقام ، وكان قطبا العملية الانتخابية الانبا يوساب مطران
جرجا والقمص داود المقارى ، واصدر يوساب الى الدكتور النياوى وكيل
المجلس الى تعهدا مكتوبا بتسليم اوقاف الاديره الى المجلس الملى ضيقا
لقانون ١٩٢٧ ، كما تعهد لبراهيم لوقا أن يستغنى عن خدمات خادم له عرف
بالفساد هو ملك جرجس (١٦١) ، الذى لازمه نحو خمس وعشرين سنة .
وانتخب الانبا يوساب الثانى وصدر الامر الملكى بتعيينه فى ١٤ مايو ١٩٤٦
فى عهد وزارة اسماعيل صدقى الثانية . وجرى النزاع على حاله بين البطريرك
والمجلس الملى الذى تولى وكالته دهر: الدكتور النياوى . وتداول وكاله
البطريركية سيداروس غالى والقمص وابراهيم لوقا ، ولكن لا احد من هؤلاء
او غيرهم استطاع الاصلاح . وشكلت لجان الوساطة لحل الخلاف وفيها
احيانا حبيب المصرى فلم تكن توصياتها لتظفر بقبول البطريرك ، (١٦٢)
وذهبت التوصيات مع ماذهب من قبل .

ولكن الصراع لا يضيع قط هباء . قد يرتد فى المواجهات الحاسمة ،
ولكن هذه المواجهات عنها تترك آثارها فى المدى الطويل كقفل عوامل النحات
فى الطبيعة ، تعهد وتصل وتغفل . حتى محاولة مكاريوس التى فشلت
لم تذهب دون اثر ، ويبقى لها فى التاريخ الممتد رغم كل شيء فضل من سبق
وريادة ، انها محاولة للاصلاح جرت من داخل الاكليروس . لقد بقيت الكنيسة
كما هى فى الظاهر ، ولكن اجيالا ولدت ، واجيال اتت ، وبدأت التيارات
تتضارب ، بقى القدامى على حالهم ، ولكن جماعات جديدة ظهرت من خلال
التطور الاجتماعى الذى عرفته مصر فى التعليم والحياة السياسية ، ومن خلال
الصراع المتواصل المدى داخل الكنيسة . لقد تردد الصراع الانتخابى
للبطريركية ثلاث مرات فى عشرين سنة ، لم يحدث واحد منها فى ضعفى
هذه المدة من قبل . وصار البطريرك الواحد ظاهرة فردية فى تاريخ كل من
المؤسسة والجمهير ، لا كما اوجت حياة كيرلس الخامس ، هذا المنحدر من
اصلا ب رجال « العهد القديم » ، بعمر يحسب بالثلاثة ارقام . وكانت
انتخابات المجلس الملى دوريه كل خمس سنوات ، وللحركة الانتخابيه اثرها
البعيد فى وعى الجماهير وثقيفها من خلال الصراعات المفتوحة والمشاركة
الشعبية الواسعه ، بكتابات واجتماعاتها وصحافتها . وشعب جيل مدارس
الاحد الذى مزج بين الحياة الكنيسية وثقافتها والحياة المدنية وثقافتها عبر
الفجوة بين المجالين . لذلك شاهد عهد يوساب غلوا فى المحافظة والرجعية
من جهته وغلوا فى الفساد من بعض المحيطين به . ولكنه شاهد الجديد من
مطارنة يطلبون الاصلاح ووضع حد للفساد . وصادف البطريرك اعنف ماواجه
به رئيس للكنيسة فى العصر الحديث . واذا كانت نهاية مكاريوس تحمل معنى
المأساة لهذا المصلح الورع ، لانه وجد فى غير مظه وسبق مؤسسته ؟ فأن
نهاية يوساب اشد مأساة لهذا المحافظ القح ، لانه وجد فى غير عصره وتخلف

عن زمانه . وإذا كان مكاربوس يمثل فشل الإصلاح عندما يبدأ به من أعلى ، فعلى عهد يوساب ظهر الإصلاح فى داخل المؤسسة فى وضعه الطبيعى الكفيل بانجاحه ، اذ بدأ من الأدنى . وقد ادرك رجال المؤسسة الدينية أنفسهم ، أن السلطان الفردى للرئاسة لا يحى رجال هذه المؤسسة الا بقدر ما يتهدهم .

جاء الانبا يوساب من حرجا سنة ١٩٤٦ ومعه ملك جرجس . ولم يلبث ملك - حسبما يحكى الانبا توماس مطران انقريية وسكرتير المجمع المقدس - ان تملك كل شيء وصار بطريركا غير متوج وفرض الاتاوات على الكنائس والاديره وتدخل فى تعيين الاساقفة والمطارنة ، وبلغت ثروته بعد اربعة اعوام نحو ربيع مليون جنيه (١٦٣) ، والبطريرك ساكت عنه غضوب على المتدمرين منه . ويكفى القول عما بلغته الاوضاع أيام يوساب ، ان النياية العامة حققت فى ١٩٥٠ فى حادث اقتحام البطريرك وبعض رجاله حجرة لجنة ناخبى المجلس الملى فى ١٠ فبراير واعتدوا على اعضاء اللجنة بالضرب . وقد اضطر الدكتور النياوى الى الاستقالة من وكالة المجلس الملى فى ١٩٥١ ، وحل محله كامل يوسف صالح الذى اتبع مع البطريرك سياسة اللابنة قائلا انها الوسيلة الوحيدة للتفاهم ، ولكن التفاهم لم يجد ايضا ، فقد اقترح المجلس الملى على عهد وكيله الجديد مشروعات لاصلاح الاوقاف وعرضها على البطريرك فى ١٦ سبتمبر ١٩٥٣ ، فوافق أولا ثم عاد ورفض ممتنعا عن توقيع محضر الجلسة ، مظهرا بذلك ان الإصلاح بالتفاهم غير ممكن كذلك ، ولا التفاهم نفسه ممكن . وقيل ان البطريرك عين مطرانا للجيزة على غير رغبة جمهور المطرانية الذى كان ينادى بتعيين حبيب جرجس ، وان الابروشيات كانت تقسم وتعدد لزيادة تعيين المطارنة ، اذ عين فى عهده ١٧ مطرانا واسقفا رغم ان عدد الابروشيات كان ١٤ فقط ، وان كان تعيين المطران يستلزم اداء ٣٠٠٠ جنيه (١٦٤) .

جار الجميع بالشكوى من هذا الذى يحدث ، ويكفى دلالة على حدة المقاومة ، ان البطريرك تعرض فى ١٩٥٤ لحادث اختطاف ، خطفه بعض الشباب واخفوه فى دير البنات ، ثم اكتشف الأمر واعيد الى البطريركية وقدم الفاعلون للمحكمة العسكرية . وبعد ذلك باكثر من عام تسلس شاب الى مقر البطريركية محاولا اغتيال البطريرك ، وقبض على الفاعل واتهم قسيسا بمعاونته (١٦٥) .. وقد قام المطارنة انفسهم يطالبون بتشكيل لجنة تصاون البطريرك فى مهامه ، واجتمعوا فى ٢٥ سبتمبر ١٩٥٤ برياسة البطريرك وقدموا اليه طلباتهم فرفض الاستجابة لهم فانسحبوا من المجمع ، واصدروا - بغير رياسته - قرارات تطالب بتشكيل لجنة ثلاثية من المجمع المقدس للاشراف على الكنيسة ، والتنازل عن قضية الخطف حتى لا يتعرض المحامون عن المتهمين لمكانة البطريرك السامية ، وابعاد حاشيته وخاصة ملك جرجس ، وبلغوا هذه القرارات الى البطريرك . وقد بلد جندى عبد الملك

وزير التموين وقتها مجهودا للتقريب بين الجانبين ، واراد البطريرك ان يتفادى الازمة فوافق على العفو عن خاطفيه ، واصدر قرارا بتعيين احد انصاره الانبا لوكاس مطران منفوط معاونا له ، ووعد بتشكيل لجان لبحث المسائل الطائفية ورفع مستوى الاديرة ، ولكن المطارنة اعلنوا تمسكهم بجميع مطالبهم ، واصروا على وجوب النهوض بمرافق الكنيسة ورفع مستوى الاكليروس والرهبة وتنظيم ريع الاوقاف (١٦٦) . وهكذا أصبحت مسألة الاوقاف من بين مطالب الاكليروس وكانت من قبل وقفا على المجلس الملى . وقد رد البطريرك باعلان بطلان قرارات المطارنة وتمسك بمعاونة الانبا لوكاس وانه لا توجد قوة في العالم تجبره على تشكيل اللجنة الثلاثية المطلوبة . فوجه سكرتير المجمع المقدس الدعوة لعقد المجمع وطلب الى البطريرك الحضور ، فرفض واصر على وجوب عودة المطارنة الى ابروشياتهم ، وامر بفتح ابواب البطريركية من دونهم واستعان بقوة من البوليس على منعهم . واصر المطارنة على عقد المجمع واعلنوا عدم الثقة بالبطريرك . وبذل جندي عبد الملك مساعيه ثانية للتوفيق بين الجانبين ، وعقد اجتماعا مع بعض اعضاء المجلس الملى العام الحاليين والسابقين (منهم المنيأوى ونجيب اسكندر ومريت غالى وفريد انطون واسكندر دميان وكامل يوسف صالح وراغب اسكندر وطلحي بطرس وعزيز مشرقى) ، فشكّلوا من بينهم لجنة لانهاء الخلاف بين رجال الدين ، وعقد الصلح بين البطريرك والمطارنة على اساس اختيار مطرانتين آخرين مع الانبا لوكاس لمعاونة البطريرك ، وهما اثناسيوس مطران بنى سويف وكيرس مطران قنا (١٦٧) . ولكن ملك جرجس عاد الى الظهور والى السيطرة : وعمل البطريرك على مناهضة المجمع بتكوين مجلس «اكليروس القاهرة» كان يجتمع بمنزل ملك ويتلقى منه الارشادات .

في هذه المرحلة كانت قامت ثورة ٢٣ يولية ١٩٥٢ واطيح بالنظام الملكى كله والذى دستور ١٩٢٣ وحلت الاحزاب السياسية ، وغير ذلك مما سترد الاشارة الى اثره فيما بعد . على انه يمكن بشكل سريع القول هنا ان تلك الاجراءات التى اتخذتها الثورة فى السنتين الاوليين من عهدها ، قد حددت صيغة جديدة لنظام الحكم . وفلسفته وقواه السياسية ، اذ اسقطت النظام الملكى واسقطت القوة التقليدية المعادية للنظام الملكى وهى الديمقراطية الليبرالية . والمهم فى نطاق اوضاع الكنيسة ، ان الصراعات الكنيسية والطائفية كانت خلال اثلاثين عاما الماضية قد طبعت بصيغة الصراع السياسى العام وقتها . والكنيسة تمثل الطرف « الاوتقراطى » المحافظ فى هذا الصراع ، والمجلس الملى يمثل الطرف « الديمقراطية » الاصلاحى ، ثم انقلبت الازواضع السياسية هذا الانقلاب الكبير بعد ثورة ٢٣ يولية ، التى تبنت نمطا من الاصلاح يتم بغير الاسلوب الديمقراطى ويتم من خلال السلطة وبالقرارات العلوية . واذا كان الوضع الطائفى مما تراخت معه اسباب التأثير المباشر السريع لهذا الوضع السياسى العام على اوضاع الكنيسة ، فقد كان

لا بد أن ينعكس هذا المنهج الجديد على الأوضاع الكنسية بالتدريج ، وخاصة . من خلال ما تستلزمه أوضاع الكنيسة من قرارات تصدرها الدولة . وظهر طابع ٢٣ يولية في وسائل الدولة ازاء الكنيسة ، وهو يتحصل في نزعة مساندة لمطالب الإصلاح القديمة مع فقدان الثقة بالديمقراطية . وفي هذه المرحلة ايضا ألغيت أحكام الشرعية والاختصاص القضائي للمجالس المليية توحيدا للقضاء وذا في ١٩٥٥ . وبهذا فقد المجلس الملي القبطي وظيفته القضائية ولم يبق له الا الوظيفة المتنازع عليها بالنسبة للاشراف على كلا الجانبين المالي والاداري من شئون الكنيسة .

وقد انتهت مدة المجلس الملي القائم بوكالة كامل يوسف صالح ، وكان قد اختلف مع البطريرك اختلافا عنيفا . وحدد لاجراء انتخابات المجلس الجديد يوم ٢ يونية ١٩٥٥ ، فلما ظهرت بوادر احتدام المعركة الانتخابية ، قرر وزير الداخلية تأجيل الانتخابات ، ثم صدر قرار بتعيين أعضاء المجلس الملي ونوابه ، اختير به للمجلس نخبة من الاصلاحيين البارزين ، وانتخب المجلس المعين وكيلًا له اسكندر حنا دميان (كان وكيلًا لمحكمة الاستئناف) وسكرتيرًا عاما راغب اسكندر (١٦٨) . وتولى المجلس الجديد مهامه في جو يستصرخ فيه الرأي انعام القبطي بالتدخل ، وتشير أصابع الاتهام لوكيل البطريركية الجديد بما اثيرى ، وتطالب بوجوب تطبيق قانون الكسب غير المشروع على حاشية البطريرك ، ووجوب انقاذ المجلس الملي لأموال الاقباط . والصحافة القبطية تسجل البيانات والأرقام عن الانحرافات المالية . وحدث ان عزل البطريرك اسقف يوش الانبا غبريال عن نظارة اوقاف دير الانبا انطونيوس ، وعين بدله في النظارة الانبا يوانيس مطران الخرطوم ، وقيل ان سبب المشكلة ان الاسقف المعزول أعلن استعداده لتسليم أموال الدير للمجلس الملي ، وان ملك جرجس طامع في ايراد هذه الاوقاف . وزاد هذا الحدث من الصخب وانضجيج ، وهاجم الاسقف غبريال البطريرك ، واتهمه بمحاولة تحطيم الكنيسة والتهرب من مواجهة المجمع المقدس . وبلغ الامر جميعه الى درجة من التدمير دفعت جندي عبد الملك وزير التعوين الى ان يخرج عما توجه عليه وظيفته كوزير . وعن دوره كوسيط بين الطرفين ، الى مهاجمة الفساد والمفسدين (١٦٩) ، فعقد المجلس الملي اجتماعا في ١٨ أغسطس ١٩٥٥ لنظر موضوع الانبا غبريال مع جميع المسائل المثارة ، استدعى امامه كثرين ماريسوا العمل مع البطريرك للدلاء بمعلوماتهم ، كان منهم القمص جرجس ابراهيم وحنانا سكرتير صحفى البطريرك . ونشرت اقوال هؤلاء في الصحف فاثارت صخبًا بالغا ، ثم اجتمع المجلس بالبطريرك ثلاثة اجتماعات محاولا اقناعه بالعدول عن مسلكه ، فلما اثار الاعضاء في الاجتماع الأخير موضوع ملك جرجس ، غضب البطريرك ونقر منهم ورفض مسعى المجلس ، فطلب المجلس اليه دعوة المجمع المقدس فرفض ، فاجتمع المجلس بأعضاء المجمع المقدس ، وظهرت المطالبة بتنحية البطريرك من منصبه (١٧٠) .

وفي ٢ سبتمبر دعا سكرتير المجمع الى اجتماع له بعد ثلاثة ايام . فاصدر البطريرك بياناً عارض فيه الاجتماع ، وأشار الى سابقة اقرار المجلس الملى بطلان اجتماعات المجمع بغير دعوة رئيسه في ٢٩ مايو ١٩٤٤ على عهد مكاريوس .. ولكن المطارنة عقدوا مجملهم في ٥ سبتمبر ، واصدروا قراراً باعفاء الانبا يوساب الثانى من منصبه ، وابعاده عن مقر الكرازة المرقسية فى القاهرة والاسكندرية : وتشكيل لجنة ثلاثية تتولى جميع اختصاصات البطريرك ، وذكر المجمع فى قراره أن أسباب الاعفاء تتعلق بتبديد أموال الاديرة والكنائس واتخاذ البطريرك الاشرار مستشارين . والتحكم فى المطارنة والاساقفة وانشائه مجلس الكلروس القاهرة ليعارض المجمع ، وتهاون البطريرك فى دعوة روما وموسكو للاقباط لاعتناق الكتلكة والشبوعية ، وحرمان كثير من المطارنة بغير وجه حق . وقد وافق المجلس الملى على قرار المجمع قور اخطاره به ، ثم توجه وفد من الهيئتين الى وزير الداخلية لابلاغه بالأمر حتى تصدر الحكومة القرارات الرسمية اللازمة . فلما تراخت استجابة الحكومة اسبوعاً استحثها المجمع وذكرها بأن قراره نهائى واجب النفاذ ، واجتمع ثانية فى ١٦ سبتمبر وقرر - حثاً للحكومة واظهاراً للأمر الواقع - تخصيص يوم ٢٣ سبتمبر للصلاة والصوم الجماعى ليعلم الشعب « أنه ليس لأية سلطة الحق فى أن تفرض على الكنيسة والشعب رئيساً قضى المجمع بتنحيته فوراً واعفائه من مركزه » وليعلم الجميع أن يوساب صار لا وجود له كبطريرك ، ويعتبر أى قرار يصدره باطلا يعرضه لأحكام كنيسة صارمة . فوافق مجلس الوزراء على وقف الانبا يوساب عن سزاولة أعمال منصبه ، وطلب الى المجمع والمجلس أن يجتمعا لترشيح اللجنة الثلاثية البديلة عنه . وترك يوساب مقر البطريكية فى ٢٤ سبتمبر قاصداً الدير المحرق ، حيث رأى أن يقضى هناك ما تبقى له من حياة (١٧١) . وتالف مجلس بطريركى من ثلاثة مطارنة حل محله .

لم ينته أمر يوساب بهذا الوقف ولا سكت هو ولا اتباعه على ذلك . وما كان لصاحب سلطان أن يرضى بالخلع أو يهدأ بالآ بعده . تظل نفسه تراوده السنين الطوال ليعود ، وتظل العودة شغله الشاغل . وحتى لو هدأ تظل الخشية منه حتى يقضى ، وتظل ذكرى خلعه كشبح القتل ابغض ما ينغص على خليفته ، لا ندماً على ما تم ولكن خوفاً من المصير ذاته . ورحم الله من نصح ملكاً بقوله : اذا جلس أحدهم فى مجلس الملك ساعة فلا تأمنه أبداً . وكانت جلسة يوساب فى الرئاسة عشر سنين . ويفهم من حديث أدلى به جندى عبد الملك فى ديسمبر ١٩٥٥ أن هناك مؤامرة لاعادة البطريرك . ويفهم من مقالات نشرتها الصحف أن حاشية يوساب تجند له الانصار من بين معارضيه القدامى وتستكتبهم الهجوم على الوضع الجديد (١٧٢) . وقد اصدر المجلس الملى بياناً فى ٢٠ أبريل ١٩٥٦ هاجم فيه نهدي يوساب ، ثم عرج الى ماتشيعة حاشية البطريرك من الفرقة بين الاقباط وماتختلقه من أباطيل ،

وان بعض المطارنة تراجع عن موقفه المعارض ليوساب ، وبدأ يطالب بعودة البطريرك . والحاصل انه بعد وقف يوساب بدا الخلاف يظهر من جديد بين المجلس الملى والمطارنة ، اذ وجد المجلس ان الفرصة مواتية لنشر نفوذه على الكنيسة . فاعد مشروعا لانشاء مجالس للكنائس تديرها وتشرف عليها ، وصادف مشروعه اعراضا كبيرا من المطارنة ، وعرضوا الامر على المجلس البطريركي مستنكرين سعى المجلس الملى ، فاحتج المجلس البطريركي على المشروع ووصمه بالمخالفة لتقاليد الكنيسة . ولكن المجلس الملى تجاهل هذه الاعتراضات وبدأ سعيه لتنفيذ مشروعه ، وشكل لجانا من اعضائه لتأليف مجالس كنائس القاهرة ، واوصى المجالس الملية الفرعية بتنفيذ المشروع فى الأقاليم ، فاستثرت الصراعات القديمة ، وبعد ان لم يكن يؤيد يوساب عند خلع اكثر من ثلاثة مطارنة وخمسة من رؤساء الاديرة ، بدا عدد من المطارنة يميل ثانية الى اتجاه يوساب باعتباره القطب المناوئ للمجلس الملى ، واجتمع بعض هؤلاء فى ٣١ مارس ١٩٥٦ وقرروا عودة يوساب (١٧٣) . واذا كان امكن وقف يوساب باتفاق المطارنة والمجلس الملى ، فان هذا الصدد بين الجانبين كان كفيلا بانعاش امل البطريرك فى العودة . يضاف الى ذلك ان كان للبطريرك - كما سبقت الإشارة - علاقات وثيقة بالاحباش وخاصة الاسرة المالكة هناك من قبل تنصيبه بطريركا . وزادت هذه العلاقات وثوقا بعد توليه البطريركية لانه اعطى الاحباش حق رسامة اساقفة اثيوبيين لأول مرة ، وكانت الحبشة اطماع فى السيطرة على دير السلطان بالقدس التابع للكنيسة المصرية ، وليس خيرا من يوساب يحقق لهم هذا المطمع (١٧٤) . فكان طبيعيا ان يؤيد هؤلاء يوساب وان يفضيوا لوقفه ويطلبوا بعودته ، سيما ان المطالبة بعودة البطريرك تصلح مناسبة لظهور الاحباش كمعصر من العناصر المؤثرة فى اوضاع الكنيسة القبطية ، واختيار البطريرك والاشتراك فى المجمع المقدس ، وينشئ ذلك سابقة هامة لوجودهم الفعال فى هذا الامر . فأرسل الامبراطور الحبشة رسالة الى يوساب بالحقيبة الدبلوماسية سلمت اليه بالدير المحرق ، يطلب فيها التصريح لمطران اثيوبيا برسامة أحد الرهبان اسقفا هناك (١٧٥) .

سعى يوساب لتجميع هذه الارصدة وتحريكها . فلم يحل شهر يونية ١٩٥٦ حتى اصدر دعوة للمجمع المقدس ان ينعقد فى ملجئه بالدير المحرق متجاهلا قرار وقفه . وحدد للاجتماع يوم ٧ يونية ثم أجل الى ٢٠ يونية حتى يتسنى حضور المطارنة الاحباش . وأعلن عن قبول الدعوة انصار البطريرك من المطارنة ورؤساء الاديرة ، فضلا عن سبعة مطارنة واساقفة حضروا من الحبشة ، وتجاهل كل هؤلاء القرار الذى أعلنه المجلسين البطريركي والملى عن بطلان دعوة يوساب . وقيل ان حضر الاجتماع ثلاثون عضوا قرروا عودة البطريرك . ثم ابلغت الحكومة بالقرار وبغزم البطريرك ان يعود الى القاهرة ، وطلب هو من الحكومة - وكانت الاحكام العرفية الفيت منع بدء العمل بدستور ١٩٥٦ - ان تتركه حرا يقيم حيثما شاء ، واستقل القطار من

ديروط فوصل القاهرة في ٢٤ يونية منتويا التوجه الى مقر البطيركية . ولكن المجلس الملى نجح في اقتناع الحكومة بأن رجوع البطيريك يخالف القرار الرسمي الصادر بوقفه ومن شأنه الاخلال بالأمن ، فأغلقت أبواب المقر البطيركي واتخذ البوليس اجراءات الحيلولة دون وصول البطيريك اليه . فقصده يوساب المستشفى القبطى حيث نزل هناك (١٧٦) .

تصدى المجلسان البطيريكى والملى لافشال تلك المحاولة . وأعلن المجلس البطيريكى بطلان اجتماعات الدير المحرق وما اتخذ فيها من قرارات ، وأعلن عدد من المطارنة نفس الموقف ، وكذلك المجلس الملى . ولكن العقدة كلها تركزت في موقف مطارنة الحبشة الذين هددوا بانفصال كنيستهم ان لم يعد يوساب ، واحتجوا لذلك بأن أعمال كنيستهم معطلة ، بسبب عدم امكان رسامة أربعة مطارنة لا تصح رسامتهم الا من البطيريك نفسه . واصدروا بيانا طالبوا فيه بأن يكون لكنيستهم حق المشاركة فى انتخاب البطيريك وحضور الجمع المقدس ، وان ابعاد انبطيريك يخالف القوانين الكنسية ، وان كنيسة اثيوبيا ترفض هذا الابعاد وتعترف بيوساب بطيريكاً . وكانت هذه النقطة هى ما ركز عليه انصار يوساب ، وارتبك امامها خصومه خشية ان يظهروا بمظهر المتسببين في انفصال الكنيتين . وبلغ الخلاف حدا ان انقسم المجلس الملى ، فاستقال منه الدكتور النياوى ، ثم اقترح بعض الأعضاء حلاً وسطاً أن يسمح ليوساب بالاقامة في مقر البطيركية بالاسكندرية ، فلما رفضت غالبية أعضاء المجلس هذا الحل ، قدم هؤلاء استقالتهم ايضاً احتجاجاً على رفض اقتراحهم (١٧٧) .

ولكن رغم كل ذلك بقى التيار الذى يقاوم عودة يوساب هو الأقوى ، وبقى البطيريك فى المستشفى القبطى شهراً وراء شهر . وبدأ انصار العودة يدركون عدم جدوى مساعيهم ، وبدأ المطارنة والاساقفة المؤيدون ليوساب يعودون الى مقار عملهم ، وأعلن الانبا تيموثاوس مطران الدقهلية - الذى رأس اجتماع الجمع عندما قرر ابعاد يوساب ثم عاد وطالب بعودته - يأسه من عودة البطيريك (١٧٨) . ثم اشتدت وطأة المرض على البطيريك ، فنقل الى مقر البطيركية محمولاً حيث مكث يومين توفى بعدهما في ١٣ نوفمبر ١٩٥٦ (١٧٩) .



وانتهى يوساب كما ينتهى رجال نهزيات العهد ، وخواتيم المراحل التاريخية ، وقد انتهى به جيل كامل . خلفه مؤقناً قائمقاماً على الكنيسة الانبا اثناسيوس مطران بنى سويف ، وكان هذا المطران آخر من رسم كيرلس الخامس من المطارنة (١٨٠) ، وخاتمة جيل من رؤساء الكنيسة ، الجيل المنحدر من القرن التاسع عشر . فى هذه الفترة كان المجلس الملى قد اعيد تشكيله

بالانتخاب فى صيف ١٩٥٦ ، وجاء وكيله ايضا اسكندر حنا دميان وسكرتيره العام راغب اسكندر . وحدثت فى الفترة عينها تغييرات عامه كشيئه بدأت آثارها تنضح على الصراع التقليدى بين الكنيسة والمجلس الملى . فقد سبقت الاشارة الى ان توحيد القضاء قد الفى الوظيفة القضائية للمجالس المليه . كما الفيت به المحاكم الشرعيه . وصار الاختصاص الاساسى للمجلس الملى يتعلق بالوظيفة المتنازع عليها مع الكنيسة عن ادارة الاوقاف القبطية ، فضلا عن دوره فى انتخابات البطريرك . وبالنسبه للاوقاف ، فان قانون الاصلاح الزراعى وقانون حل الاوقاف الاهليه الصادرين فى سبتمبر ١٩٥٢ لم يؤثرا فى اوقاف الكنيسة . لانها اوقاف خيريه بقيت كما هى . ولكن صدر فى يوليه ١٩٥٧ قانون يستبدل الاوقاف الخيره كلها بسندهات على الحكومه ، فخضع له كافة الاوقاف الخيره سواء كانت على جهات بر اسلاميه او جهات بر مسيحيه . ومن ثم وجد لمسالة الاوقاف طريق آخر للحل فى نطاق السياسة الاجتماعيه الجديده التى سارت عليها حكمة ٢٣ يوليه ١٩٥٢ ، وقد شكا الاقباط من الاستيلاء على اوقاف الكنائس والاديره ، الامر الذى حدا بالحكومه ان تستثنى تلك الاوقاف بقانون جديد ، ولكن فى نطاق مائتى فدان فقط بالنسبة لكل من الكنائس والاديره الموقوف عليها . ومن الجلى ان اختصاص المجلس الملى الذى تقلص بالغاء وظيفته القضائية فى ١٩٥٥ ، قد تقلص ايضا بتقلص اراضى الاوقاف ، ثم انشئت هيئة عامه قبطية للاشراف على تلك الاوقاف . وبقي للمجلس دور المساهمه فى انتخابات البطريرك . فثار النزاع فى الاساس - بعد عهد يوساب - حول ديمفراطيه انتخاب البطريرك وشروط الترشيح للبطريركيه .

كان مايمكن ان يسمى بجبل مدارس الاحد قد شب وصار الآن يتطلع لمناصب الرئاسة فى الكنيسة ، وصار من رجال الدين مهنيون اتموا تعليمهم العلمانى بالجامعة والمعاهد العليا ، ومنهم من مارس المهن المختلفه ، ثم انضموا الى سلك الرهنه ، وحملوا معهم الى الكنيسة فكرا وثقافة جديدين واستجابة لاوزاع العصر . وكان من هؤلاء الرهبان الذين زكوا للترشيح للبطريركيه الراهب انطونيوس السريانى والقمص متى المسكين ، والقمص مكاري السريانى . وطرحت اسماء اخرى مثل القسيس شنوده ومينا ومتياس واستفانوس وموسى وكيرمس وديموتسيس من دير السريان ، والقمص فرنسيس البراموسى والدكتور وهيب عطا الله جرجس . على ان المجمع المقدس رآى ان يقيد الترشيح للبطريركيه بالا يقل سن المرشح عن ٤٠ سنه ولا مدته رهنه عن ١٥ سنه ، وكان مؤدى هذا الشرط ابعاد هذا الجيل عن الترشيح . واستند المجمع فى موقفه هذا الى قرار سبق ان اصدره فى ٩ ديسمبر ١٩٥٣ . ولكن المجلس الملى عارض شرطى السن معتمدا على ان القوانين الكنيسيه لا تحتملها ، اذ كان اثناسيوس الرسولى بطريركا وهو فى الثلاثين من عمره ، وكان كيرلس الرابع بطريركا عن ثمانيه وثلاثين سنه ، واذا

يفلق هذا الشرط سبيل الترشيح امام خريجي الجامعات لحدائة سنهم عن بلوغ هذا الشرط . وقد الفت لجنة للترشيحات من ثمانية مطارنة واثني عشر من المجلس الملى . وظهر الخلاف بين الاتجاهين بداخلها . فطلب المطارنة تأجيل قفل باب الترشيح . ووافق رجال المجلس الملى على مضمض ولمدة شهر واحد . ولكن الحكومة بادرت بوقف اجراء الانتخابات ولم تحدد موعدا آخر له ، ولذلك نأبأ بمنصب البطريك عن « النطاحن الانتخابى العنيف » . وقد ارسل المجلس الملى الى رئيس الجمهورية مذكره اعترض فيها على وقف اجراء الانتخابات ؛ وذكر ان الامر المنظم لاجراء الانتخابات الصادر فى ١٩٤٢ لا يزال ساريا وهو يوجب اتمامها ، وان لبس من مشكلة تستوجب التأجيل لان الخلاف قائم حول مسألة عامة (١٨١) . ولكن بقيت الانتخابات مؤجلة . واستمر نقاش طويل حول مسألة سن المرشح ومدة رهينته . بقى فيه كل من الجانبين مصرا على موقفه .

ثم صدر قرار جمهورى فى ٢ نوفمبر ١٩٥٧ بلائحة جديدة لانتخابات البطريك ، تضمنت كل مطالب رجال الدين فى تلك الفترة ، اذ اكدت وجوب بلوغ المرشح سن الاربعين من العمر وخمسة عشر عاما من الرهينة . واجازت للمطارنة والاساقفة حق الترشيح (وهو الامر الذى ارتضاه المحافظون على عهد يؤانس والاصلاحيون على عهد مكاريوس الانسبه محدودة) ، وحددت آخر موعد للترشيح فى ٢٥ يناير ١٩٥٨ (١٨٢) . فاعد المجلس الملى مذكرة لرئيس الجمهورية ضمنها اعتراضاته على اللائحة ؛ وذكر انها من وضع مطارنة الكنيسة وحدهم حسبما يظهر من صياغتها والقواعد التى تضمنتها ، وان لائحة ١٩٤٢ كانت ادق فى كونها لم تشمل الا الاحكام التنظيمية لاجراءات الانتخابات وفقا للقواعد الديمقراطية الحديثة ، فكان حجر الزاوية فيها تقرير حق الشعب فى اختيار البطريك . وذكرت ان جماعة الناخبين وفقا لللائحة ١٩٤٢ تبلغ الان نحو ٧٠٠٠ ناخب ، بينما جماعة الناخبين وفقا لللائحة الجديدة لاتزيد على ٣٠٠ ناخب . وان اشتراط سن ما فى المرشح يحرم الفئة المتعلمة من الرهبان من الترشيح . وذكرت ان اللائحة الجديدة يعتورها النقص من ناحية تمثيلها مع المبادئ الديمقراطية ، فهى تجعل لجنة الترشيح سلطات واسعة فى تحديد اسماء المرشحين ، وهى تجعل جماعة الناخبين فضلا عن حصرهم فى عدد محدود ، تجعلها معينة بواسطة لجنة الترشيح بالقاهرة والاسكندرية وبواسطة المطارنة والاساقفة كل فى ابروشيته . وان لجنة اختيار قائمهقام البطريك ، ولجنة الترشيحات مشكلتان بطريقتة تمكن من استبعاد اعضاء المجلس الملى الحاليين منها . وتكون لجنة فحص الطعون من القائمقام واثنين من رجال الدين فقط ، كما اوجبت اللائحة اجراء القرعة الهيكلية بين الثلاثة مرشحين الحائزين على اكثر الاصوات ، مما رفضته مذكرة المجلس الملى باعتباره اجراء غير ديمقراطى ، لاحتمال أن ينجح فى القرعة صاحب اقل الاصوات .. ورؤى فى هذه اللائحة انحياز الاتجاه غير الديمقراطي من رجال

الدين ضد اتحاد الهيئات الطائفية المنتخبة (١٨٣) . ولكن تقديم المذكرة لم يجد شيئا فيما يظهر ، واستمر النقاش حول اللائحة وخاصة بالنسبة لشرط السن (١٨٤) . ولكن اللائحة بقيت نافذة ، واستبعد وفقا لها المرشحون الجدد . وإذا كان المجلس الملى كهيئة منتخبة قام دائما على اساس التمثيل النيابى الديمقراطى ، وإذا كان قد اجتزئت وظيفته القضائية توحيدا للقضاء فى طريق التطور العلمانى لمؤسسات الدولة ، وتقلص اختصاصه المالى بتحديد ملكية الاوقاف الخيرية ، فقد استعمل وظيفته الاخيره فى الاسهام فى انتخابات البطريك ، استعملها مدافعا عن الجيل الجديد من رجال الدين كما لو انه يريد ان يسلمه الشعلة ، اذ تربى فى مناخ الجدل بين الاصاله والتجديد واستوعب من خلال الصراع صيغتهما الجامعة .

لقد انحصر التناسل الانتخابى فى القمامه مينا المتوحد وتيمودتاس عبد الثور المحرقى ودميان بولس المحرقى وانجيليوس جيد المحرقى ومينا الأنطوانى ، واجريت الانتخابات فى ١٧ مارس ١٩٥٦ فحصل على أكثر الاصوات دميان ثم انجيليوس ثم مينا المتوحد واخرجت القرعة الاخير من هؤلاء نصب باسم الانبا كيرلس السادس (١٨٥) .

المراجع

- (١) الـكتور وليم سليمان ، مجلة الطليعة • أغسطس ١٩٧١ •
- (٢) مقال « سعد زغلول وفكره السياسى » طارق البشرى • مجلة الطليعة مارس ١٩٦٩ •
- (٣) تقرير لجنة الحقائق بمجلس النواب ، مضبطة مجلس النواب ، جلسة ٢٥ يولية ١٩٢٧
- (٤) حوليات مصر السياسية ، أحمد شفيق ، الحولية الرابعة سنة ١٩٢٧ ، ص ٤٣٨ - ٤٣٩ •
- (٥) صحيفة الاهرام ٩ أغسطس ١٩٢٧ •
- (٦) صحيفة الأخبار ٢٦ سبتمبر ١٩٥٥ •
- (٧) صحيفة الأخبار ١٩ ابريل ١٩٥٩ •
- (٨) تقرير لجنة الحقائق بمجلس النواب ، جلسة ٢٥ يولية ١٩٢٧ • مقال جندى عبد الملك « فى الشئون القبطية » صحيفة مصر ١٦ أغسطس ١٩٥٥ •
- (٩) الخريدة النفيسة فى تاريخ الكنيسة ، الانبا ايسيدوروس (طبعة ١٩٦٤) الجزء الثانى ٥١٤ - ٥١٥ •
- (١٠) تقرير لجنة الحقائق سالف الذكر ، مجلس النواب جلسة ٢٥ يولية ١٩٢٧ ، مقال جندى عبد الملك صحيفة مصر ١٦ أغسطس ١٩٥٥ • الأقباط فى القرن العشرين ، رمزى تادرس (طبعة ١٩٦١) الجزء الثانى ص ٧٦ - ٨١ •
- (١١) نقلا عن تقرير لجنة الحقائق ، مجلس النواب ٢٥ يولية ١٩٢٧ •
- (١٢) تقرير لجنة الحقائق سالف الذكر • رمزى تادرس ، المرجع السابق ص ٨١ •
- (١٣) تقرير لجنة الحقائق سالف الذكر •
- (١٤) عشرة الكنيسة القبطية فى القرن العشرين • جرجس فيلوتاوس عوض (طبعة ١٩٣٠) ، الجزء الأول ص ٢٨ - ٣٠ •
- (١٥) عشرة الكنيسة ، المرجع السابق ص ٥ ، ٣٠ •
- (١٦) رمزى تادرس ، المرجع السابق ص ٨٤ • الخريدة النفيسة ، المرجع السابق ص ٥١٤ - ٥١٥ •
- (١٧) مضبطة مجلس الشيوخ ، جلسة ٢٨ يولية ١٩٢٦ ، وبالنسبة للأنبا لوكاس يمكن الرجوع الى كتاب « صفوة العصر فى تاريخ ورسوم مشاهير رجال مصر » زكى فهمى (طبعة ١٩٢٦) ص ٤٢٤ •

- (١٨) مضبطة مجلس الشيوخ جلسة ٣٠ مايو ١٩٢٧ • مضبطة مجلس النواب جلستى ٢٥ ، ٢٦ يونية ١٩٢٧ • صحيفة مصر ٥ يولية ١٩٢٧ •
- (١٩) صحيفة البلاغ ٢٤ يونية ١٩٢٧ •
- (٢٠) صحيفة مصر ٣ ديسمبر ١٩٢٧ •
- (٢١) صحيفة مصر ٢٨ ، ٢٩ ، ٣١ ديسمبر ١٩٢٧ • ٣٠ مارس ، ١٧ ابريل ١٩٢٨ •
- (٢٢) صحيفة مصر ١٨ يولية ١٩٢٧ •
- (٢٣) صحيفتي السياسة ومصر أول وثاني يولية ١٩٢٧ •
- (٢٤) تل سبيل المثال راجع صحيفة مصر ٧ يولية ١٩٢٧ ، وعن جمعية التوفيق القبطية الصحفية ذاتها ٢٧ يولية ١٩٢٧ •
- (٢٥) ذكرت صحيفة مصر في ٢ يولية ١٩٢٧ ، ان الأنبا مرقس أسقف دير أنبا أنطونيوس سادم بمبلغ ٤٠٠ جنيه ، والنقص مرقس رئيس دير الأنبا يولا ساهم بمبلغ ٣٠٠ جنيه ، ورئيس دير أبو متار بمبلغ ٢٠٠ جنيه ، القمص بأسيليوس رئيس دير أنبا بشوى ١٠٠ جنيه ، والقمص صرايمون رئيس دير البراموسى ١٠٠ جنيه •
- (٢٦) صحيفة مصر ١٨ يولية ١٩٢٧ •
- (٢٧) صحيفتي السياسة ومصر ١٢ يولية ١٩٢٧ •
- (٢٨) • صحيفة المقطم ٢٤ يولية ١٩٢٧ ، صحيفة مصر ٢٥ يولية ١٩٢٧ •
- (٢٩) صحيفة مصر ٢٧ يولية ١٩٢٧ والاعداد التالية •
- (٣٠) صحيفة المقطم ١٧ مايو ١٩٢٨ •
- (٣١) صحيفة المنارة المرقسية ٢٧ سبتمبر ١٩٣٠ •
- (٣٢) عشرة الكنيسة ، المرجع السابق ص ٢٣١ - ٢٣٣ • صحيفة مصر ٢٦ أغسطس ١٩٥٥ ، مقال جندى عبد الملك صائف الذكر ، وجدير بالذكر أن الأستاذ جندى عبد الملك كان عضواً بالمجلس الملى عدة مرات ومستشارا بمحكمة النقض بعد ذلك ثم وزيراً للتأمين فى ١٩٥٤ •
- (٣٣) عشرة الكنيسة ، المرجع السابق ص ٢١٣ نقلا عن تلغرافات صحيفة الأهرام فى ٢٣ فبراير ١٩٢٩ •
- (٣٤) حوليات أحمد شفيق ، المرجع السابق ، الحولية الرابعة ص ٤٤٠ - ٤٤١ •
- (٣٥) صحيفة الأهرام ٩ ، ١٠ أغسطس ١٩٢٧ •
- (٣٦) الخريدة النفيسة ، المرجع السابق ص ٥١٦ ، ٥٤٥ ، ٥٤٦ • صفوة العصر ، المرجع السابق ص ٥٥٢ • عشرة الكنيسة ، المرجع السابق ، هامش صفحة ٢٧ نقلا عن صحيفة روز اليوسف العدد ١٤٤ مكرر •
- (٣٧) صفوة العصر ، المرجع السابق ٤٢٤ ، ٥٥٦ ، ٥٦٢ ، ٥٦٦ • صحيفة الأهرام ٩ أغسطس ١٩٢٧ • صحيفة مصر ١٧ أغسطس ١٩٢٧ •
- (٣٨) مضبطة مجلس الشيوخ ، جلسة ١٨ أغسطس ١٩٢٦ •
- (٣٩) الخريدة النفيسة ، المرجع السابق ٥٤٨ ، ٥٤٩ • صحيفة مصر أول سبتمبر ١٩٢٧ •
- مضبطة مجلس الشيوخ ، استجواب الدكتور سوڤيال جرجس لوزير الداخلية ، جلسة ١٨ أغسطس ١٩٢٦ •

- (٤٠) صحيفة مصر ١٧ أغسطس ١٩٢٧ .
- (٤١) صحيفة الأهرام ٢٧ أغسطس ١٩٢٧ : لا عن الوستمنستر حازيت الانجليزية .
- (٤٢) صحيفة مصر ٩ ، ١٠ أغسطس ١٩٢٧ . صحيفة الأهرام ١٠ ، ١١ أغسطس ١٩٢٧ .
- (٤٣) صحيفة الأهرام ١١ أغسطس ١٩٢٧ . صحيفة مصر ١٢ أغسطس ١٩٢٧ .
- (٤٤) صحيفة مصر ١٠ أغسطس ١٩٢٧ .
- (٤٥) صحيفة الأهرام ١٦ أغسطس ١٩٢٧ .
- (٤٦) صحيفة مصر ١٢ أغسطس ١٩٢٧ .
- (٤٧) صحيفتي مصر والأهرام خلال شهر أغسطس ١٩٢٧ ، وخاصة ٩ ، ١١ ، ١٥ ، ١٨ .
- ١٦ ، ٢٩ ، ٣٠ ، أغسطس ١٩٢٧ . وعن الإشارة لما حدث في كنيسة بور سعيد يراجع صحيفة مصر ١٧ أغسطس ١٩٢٧ .
- (٤٨) صحيفة الأهرام ١٦ أغسطس ١٩٢٧ ، مقال لتوفيق حنين .
- (٤٩) أرسل راعب أسكلندر يؤيد الأنبا يؤانس ، صحيفة الأهرام ١٢ ، ١٣ أغسطس ١٩٢٧ وصحيفة مصر ١٢ أغسطس ١٩٢٧ ، وعن قليني فهمي ولويس فالوس تراجع صحيفة مصر ٢٠ أغسطس ١٩٢٧ .
- (٥٠) صحيفة مصر ٥ ، ٧ سبتمبر ١٩٢٧ .
- (٥١) صحيفة مصر ١٠ ، ١٣ ، ١٤ سبتمبر ، أول أكتوبر ١٩٢٧ .
- (٥٢) صحيفة مصر ١٧ أكتوبر ١٩٢٧ .
- (٥٣) صحيفة مصر ١٨ أكتوبر ١٩٢٧ .
- (٥٤) صحيفة مصر ١٧ سبتمبر ، أول أكتوبر ١٩٢٧ .
- (٥٥) صحيفة مصر ٣ ، ٦ ، ١٢ ، ١٧ أكتوبر ١٩٢٧ . وكتب جرجس فيلوثاوس عوشن في الصحيفة ذاتها بعد ٢٨ أكتوبر ١٩٢٧ مقالا بعنوان « انتخبوا بطريركا راسا » لاثانبا أو ناظرا أو وكيل أو قائمقام بطريركي » . وثمة مقالات عديدة تتحدث عن هذا الطلب .
- (٥٦) صحيفة مصر ٥ نوفمبر ١٩٢٧ . وايضا خطاب موجه من فوزى المظني عضو اللجنة الى ابراهيم لوقا راعي كنيسة مصر الجديدة وعضو لجنة انتخاب البطريرك نشر في صحيفة مصر ١١ نوفمبر ١٩٢٧ .
- (٥٧) صحيفة مصر ١٥ نوفمبر ١٩٢٧ .
- (٥٨) صحيفة مصر ٢٢ نوفمبر ١٩٢٧ والأعداد التالية ، وخاصة ٢٨ ، ٢٩ ، نوفمبر ١٩٢٧ .
- (٥٩) صحيفة مصر ١٩ نوفمبر ، ٥ ديسمبر ١٩٢٧ .
- (٦٠) صحيفة مصر ٨ ، ١٢ ، ١٣ ديسمبر ١٩٢٧ ، مقالات تظهر السخط وتحريض الحكومة على الأنبا يؤانس . صحيفة المتظم ١٠ ديسمبر ١٩٢٧ .
- (٦١) صحيفة مصر ١٦ ، ١٩ ، ٢٠ ديسمبر ١٩٢٧ .
- (٦٢) عشرة الكنيسة ، للمرجع السابق من ١١٠ - ١١١ ، ورد بها نص قرار تعيين الأنبا يؤانس . صحيفة مصر ١٩ ديسمبر ١٩٢٧ .
- (٦٣) صحيفة مصر ١٩ يولية ١٩٢٨ .

- (٦٤) مضايك مجلس الشيوخ ، جلسات ٢٧ ديسمبر ١٩٢٧ ، ٩ يناير ، ٢٣ يناير ، ٦ فبراير ١٩٢٨ .
- (٦٥) عشرة الكتيبة ، المرجع السابق ص ١٠١ . تراجع أيضا صحيفة مصر اعداد متفرقة من أغسطس الى ديسمبر ١٩٢٧ .
- (٦٦) صحيفة مصر ١٧ ، ١٨ أغسطس ١٩٢٧ .
- (٦٧) نص الخطاب الذى ألقاه حضرة الأستاذ حبيب المصرى (حين كان وكيلا للمجلس الملم العام) فى دار نادى الشباب الجامعى للإصلاح القبطى بشبرا ، بخصوص انتخاب البطريق فى ٩ أغسطس ١٩٢٧ . الطبعة الثانية ٢٤ مارس ١٩٥٤ ، ص ٦ .
- (٦٨) وردت الرسالة فى صحيفتى الأهرام ومصر فى ٣٠ مارس ١٩٢٨ .
- (٦٩) شر الرهبان رسالة بعنوان « البرهان السيد فى بطلان قانون الرهبنة الجديد » حاجوا فيها القانون ، ووقع الرسالة ٤٢ راهبا وقمصا ، الأهرام ومصر ٦ أبريل ١٩٢٨ ، صحيفة مصر ١٧ ، ١٩ مارس ، ٥ ، ٦ ، ٢٥ أبريل ١٩٢٨ .
- (٧٠) صحيفة المقطم ٢١ أبريل ١٩٢٨ .
- (٧١) حبيب المصرى ، المرجع السابق ص ١٤ ، ١٥ ، ٢٩ ، ٣٩ .
- (٧٢) حبيب المصرى ، المرجع السابق ص ١٤ ، ١٥ ، ٣٠ .
- (٧٣) صحيفة المقطم ١٤ يولية ١٩٢٨ . مقالات عديدة بصحيفة مصر دفاعا عن علم اشعرات البتولة ، من منتصف ابريل وشهرى مايو ويولية ١٩٢٨ . مقال للمنقادى بصحيفة مصر ٢٤ مايو ١٩٢٨ . مقال لجرچس فيلوتائوس عوض بصحيفة مصر ٢٦ مايو ١٩٢٨ . صحيفة مصر ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤ مايو ، ٦ يولية ١٩٢٨ ، مقالات لفرتها جمعية الحياة فى صحيفة مصر ٢ ، ٣ ، ٦ يولية ١٩٢٨ . مقال دفاعا عن شرط البتولة بصحيفة مصر ١٤ مايو ١٩٢٨ . مقال لجرچس فيلوتائوس عوض عن عزم المطالبة اصدار تشريع لصالحهم بصحيفة مصر ٢٤ مايو ١٩٢٨ .
- (٧٤) صحيفة مصر ١٤ يولية ١٩٢٨ .
- (٧٥) مضايك مجلس الشيوخ ، جلسات ١٩ ، ٢٧ مارس ، ١٠ أبريل ١٩٢٨ .
- (٧٦) حبيب المصرى ، المرجع السابق ص ٢١ . صحيفة المقطم ١٤ ، ١٥ يولية ١٩٢٨ .
- صحيفة مصر ١٤ ، ٢١ يولية ١٩٢٨ . نص مشروع المجلس الملى لشرته صحيفة مصر فى ٢٢ ، ٢٣ يولية ١٩٢٨ .
- (٧٧) حبيب المصرى ، المرجع السابق ص ١١ ، ١٧ ، ٢١ ، ٢٣ ، ٣٠ . صحيفة مصر ١٩ سبتمبر ١٩٢٨ . نص ملاحظات المجلس الملى لشرتها صحيفة مصر فى ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٨ سبتمبر ١٩٢٨ .
- (٧٨) صحيفة مصر ١٠ أكتوبر ١٩٢٨ .
- (٧٩) حبيب المصرى ، المرجع السابق ص ٢٢ .
- (٨٠) صحيفة مصر ٢ ، ٢٦ مايو ، ١٣ يولية ١٩٢٨ .
- (٨١) صحيفة مصر ٢٣ يولية ١٩٢٨ .
- (٨٢) صحيفة مصر ٤ ، ٧ ، ٨ ، ١٠ أغسطس ، أول سبتمبر ١٩٢٨ .
- (٨٣) صحيفة مصر ٢٥ أغسطس ، ٤ ، ١٣ ، ١٤ ، ١٥ سبتمبر ١٩٢٨ .

- (٨٤) صحيفة الاحرام ٢٨ ، ٢١ أغسطس ١٩٢٨ .
- (٨٥) صحيفة الاحرام ٢٤ اكتوبر ١٩٢٨ . صحيفة مصر اول نوفمبر ١٩٢٨ .
- (٨٦) صحيفة مصر ٣ ، ٦ ، ٨ ، ٩ ، ٢٧ نوفمبر ١٩٢٨ .
- (٨٧) عشرة الكنيسة ، المرجع السابق ص ١١٦ ، ورد بها نص الامر الملكى المذكور .
- (٨٨) عشرة الكنيسة ، المرجع السابق ص ١١٩ ، ١٢٠ ، ٢١٣ وورد بها نص الامر الملكى بتعيين الانبا يؤانس . صحيفة مصر ٣ ، ٧ ، ١٠ ديسمبر ١٩٢٨ .
- (٨٩) صحيفة مصر ٢ ، ٦ ديسمبر ١٩٢٧ ، ١٦ يولية ١٩٢٨ .
- (٩٠) صحيفة مصر ٢٤ ، ٣٠ ديسمبر ١٩٢٧ ، ٩ ، ١٠ يولية ١٩٢٨ .
- (٩١) مقال لتادرس شنوده المتبادى فى صحيفة مصر ١٧ ديسمبر ١٩٢٧ . ومقال لنائب رئيس جمعية الوعد القبطية بالقيوم فى صحيفة مصر ٧ ديسمبر ١٩٢٧ .
- (٩٢) انظر مثلا صحيفة مصر فى ١٢ نوفمبر ، ٨ ، ٢١ ديسمبر ١٩٢٧ .
- (٩٣) صحيفة كوكب الشرق ١١ نوفمبر ١٩٢٧ . والرد على هذا المقال بصحيفة مصر ١٢ نوفمبر ١٩٢٧ .
- (٩٤) صحيفة مصر اول ديسمبر ١٩٢٨ .
- (٩٥) الجبر الارثوذكسى ص ٤٧ - ٥٠ مقال لبشاره بسطورس .
- (٩٦) صحيفة مصر ٢٠ ديسمبر ١٩٢٧ .
- (٩٧) نص منشور انتخابى « فى سبيل الدفاع عن الكنيسة القبطية الارثوذكسية ببيان الى الراى العام » بمناسبة انتخاب المجلس الى العام سنة ١٦٥٥ للشهداء الموافقة سنة ١٩٣٩ ميلادية . بطلب محافا من هيئة الدفاع عن الكنيسة القبطية الارثوذكسية - ١ شارع قطه شبرا مصر . ووقع البيان كل من بشاره بسطورس من وزارة الداخلية ، فريد مترى ايامير المدرس الاول بمدرسة اسبوط الثانوية للبنات . جورجى ابراهيم مدير ادارة وزارة المالية (وكلهم كانوا اعضاء بجمعية اصدقاء الكتاب المقدس وهاجموها بعد ان تركوها) ويذيل البيان بذكر ان قسطنطين موسى اطلع على هذه النبرة ويوافق على وقائعها التى سبق له ان اثارها فى اجتماع الجمعية الهومية لجمعية اصدقاء الكتاب المقدس فى ١٩٣٥ .
- (٩٨) نص منشور انتخابى فى ١٩٣٩ « فى سبيل الدفاع عن الكنيسة » . بيان عام الى الشعب القبطى عامه ، والى ناخبى المجلس الى خاصة « . وقملا بشاره بسطورس عضو جمعية اصدقاء الكتاب المقدس .
- (٩٩) نص منشور انتخابى فى ١٩٣٩ بعنوان « الاصلاح الذى يدعيه القمص ابراهيم لوقا وجمعية اصدقاء هو عبث وتمزيق لمنظمة الكنيسة القبطية » . وقعه راغب مفتاح فى ١٥ فبراير ١٩٣٩ .
- (١٠٠) مقابلة شخصية فى ٢٨ ديسمبر ١٩٧٣ . وكان للاستاذ راغب مفتاح دور تشييد فى انتخابات البطريركية فى ٢٧ - ١٩٢٨ مناصرا لتيار الاصلاح ، وعرفت له ادوار نشيطة بعد ذلك فى انتخابات المجالس المليية التالية وفى داخل الكنيسة . وهو شقيق زوجة الاستاذ كامل صاغى الوزير الوفدى وقيىب المحامين ووكيل مجلس النواب فيما بعد .
- (١٠١) مقابلة شخصية فى ٢٦ ديسمبر ١٩٧٣ .

- (١٠٢) صحينه مصر ١٧ أكتوبر ١٩٢٨ • صحيفة الأهرام ١٦ أكتوبر ١٩٢٨ • صحيفة مصر ١٢ نوفمبر ١٩٢٨ • صحيفة مصر واستمرار الهجوم على يؤانس ١٧ • ١٨ • ٢٠ • ٢٢ نوفمبر ١٩٢٨ •
- (١٠٣) عشرة الكنيسة - المرجع السابق ص ١١٥ ، وبالمرجع ذاته نقلا عن صحيفة الأهرام ص ٢١٣ •
- (١٠٤) حبيب المصري ، المرجع السابق ص ٧ ، ٣٢ •
- (١٠٥) مذكرات في السياسة المصرية ، محمد حسين هيكل « الجزء الأول ص ٢٢٧ - ٢٤٣ •
- (١٠٦) ورد هذا الخبر على لسان الدكتور سوريال جرجس سوريال بمجلس الشيوخ ، صحيفة جلسة ٢٨ يونية ١٩٢٦ •
- (١٠٧) عشرة الكنيسة - المرجع السابق ص ٢١٣ • صحيفة مصر ٩ ، ١٠ ، ١٥ ، ١٦ نوفمبر ١٩٢٨ •
- (١٠٨) مقابلة شخصية في ١٨ ديسمبر ١٩٧٣ •
- (١٠٩) مقابلة شخصية في ١٨ ديسمبر ١٩٧٣ •
- (١١٠) مقابلة شخصية في ٢٨ ديسمبر ١٩٧٣ •
- (١١١) نص بيان انتخابي بعنوان « راجب مفتاح يتحدى القصر ابراهيم لوقا » مؤرخ ١٣ فبراير ١٩٣٩ •
- (١١٢) نص بيان انتخابي « في سبيل الدفاع عن الكنيسة » بيان هام المشار اليه في انهامش (٩٨) •
- (١١٣) المنبر الاوثوذكسي ص ٤٧ - ٥٠ مقال بقلم بشارة بسطروس •
- (١١٤) صحيفه مصر ١٧ ديسمبر ١٩٢٧ •
- (١١٥) صحيفة الأهرام ١٨ أغسطس ١٩٢٧ •
- (١١٦) عشرة الكنيسة - المرجع السابق ص ٢١٣ • الخ •
- (١١٧) حديث لمحمود بسيوني بصحيفة الأهرام في ١٩ يولية ١٩٢٧ • حديث ليوسف الحندي بالأهرام في ٢٩ يولية ١٩٢٧ •
- (١١٨) مقابلة شخصية في ١٨ ديسمبر ١٩٧٣ •
- (١١٩) صحيفة مصر ١٢ أغسطس ١٩٢٧ • صحيفة الأهرام ١٢ ، ١٣ أغسطس ١٩٢٧ •
- (١٢٠) صحيفة مصر أول أكتوبر ١٩٢٧ •
- (١٢١) صحيفة مصر ١٣ ديسمبر ١٩٢٧ •
- (١٢٢) صحيفة مصر ٣٠ سبتمبر ١٩٢٧ •
- (١٢٣) مقابلة شخصية في ١٨ ديسمبر ١٩٧٣ •
- (١٢٤) مقابلة شخصية في ٢٨ ديسمبر ١٩٧٣ •
- (١٢٥) مقابلة شخصية في ١٨ ديسمبر ١٩٧٣ •
- (١٢٦) عشرة الكنيسة - المرجع السابق ص ٢ ، ١٣ ، ١٤ ، ١٩٣ •
- (١٢٧) صحيفة الأهرام ١٠ نوفمبر ١٩٢٩ • صحيفة المنارة المرقسية ١٥ مارس ١٩٣٠ •

- (١٢٨) صحيفة المنارة المرقسية ١٥ مارس ، ١٤ يونية ، أول نوفمبر ١٩٣٠ .
- (١٢٩) صحيفة المنارة المرقسية ١٥ مارس ١٩٣٠ .
- (١٣٠) صحيفة المنارة المرقسية ١٥ مارس ، ٢٨ يونية ١٩٣٠ .
- (١٣١) صحيفة المنارة المرقسية ٢٨ يونيه ١٩٣٠ ، ٣١ يناير ١٩٣١ . وكذلك هجوم صحيفة مصر على الجبريلريك الذي قالت أن أحدا من الأقباط لا يؤيده . تراجع مثلا غدد أول مايو ١٩٣١ .
- (١٣٢) صحيفة مصر ٨ أكتوبر ١٩٣١ .
- (١٣٣) صحيفة المنارة المرقسية ٦ ديسمبر ١٩٣٠ .
- (١٣٤) صحيفة المنارة المصرية ٦ مارس ١٩٣٦ .
- (١٣٥) صحيفة المنارة المصرية ٥ يونية ١٩٣٦ .
- (١٣٦) صحيفة المنارة المصرية ٢٨ أغسطس ، ١٨ سبتمبر ١٩٣٦ .
- (١٣٧) مقابلة شخصية في ١٨ ديسمبر ١٩٧٣ .
- (١٣٨) بيان « في سبيل الدفاع عن الكنيسة القبطية الارثوذكسية » . بيان انتخابي مؤرخ ١٦ فبراير ١٩٣٩ .
- (١٣٩) صحيفة مصر ٢١ يناير ١٩٤٤ . صحيفة المنارة المصرية ١٨ سبتمبر ١٩٣٦ .
- (١٤٠) صحيفة مصر ٢٣ يولية ١٩٤٢ .
- (١٤١) المخرودة النفسية . المرجع السابق ص ٥٥٢ ، ٥٥٣ . صحيفة المساء ١٣ نوفمبر ١٩٤٠ .
- (١٤٢) صحيفة مصر ١٠ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٩ يناير ١٩٤٤ .
- (١٤٣) نص النزاع بصحيفة مصر ١٥ يناير ١٩٤٤ . ويراجع أيضا الصحيفة ذاتها ٢٠ يناير ١٩٤٤ .
- (١٤٤) صحيفة مصر ٢٢ سبتمبر ١٩٤٢ .
- (١٤٥) صحيفة مصر ٢٣ سبتمبر ١٩٤٢ ، ١٢ ديسمبر ١٩٤٢ .
- (١٤٦) صحيفة مصر ١٢ ديسمبر ١٩٤٢ .
- (١٤٧) صحيفة مصر أول ، ٤ يناير ١٩٤٤ ، ١٠ يناير ١٩٤٤ . حبيب المصري ، المرجع السابق ص ٤١ . صحيفة مصر ٣١ يناير ١٩٤٤ . صحيفة الأهرام ٢١ يناير ١٩٤٤ .
- (١٤٨) صحيفة مصر ٢١ يولية ١٩٤٢ ، ٣١ يناير ١٩٤٤ .
- (١٤٩) يظهر هذا الاتجاه أوضح ما يكون في خطاب حبيب المصري . المرجع السابق ، خراجع الخطاب . أيضا صحيفة مصر ٧ يولية ١٩٤٢ ، ١١ ، ١٣ ، ٢٢ ، ٢٤ ، ٢٩ يناير ١٩٤٤ .
- (١٥٠) حديث لالنيا تاوفيلس بصحيفة مصر في ١٩ يناير ١٩٤٤ . تراجع أيضا الصحيفة ذاتها ، ١١ ، ١٥ يناير ، ٢ ، ٣ فبراير ١٩٤٤ .
- (١٥١) صحيفة مصر ٣١ يناير ١٩٤٤ .
- (١٥٢) صحيفة مصر ٥ ، ٧ ، ٩ ، ١٠ ، ١٦ فبراير ١٩٤٤ .
- (١٥٣) صحيفة مصر ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٩ فبراير ١٩٤٤ . مقال جندي عبد الملك السابق
- بالإشارة إليه .

- (١٥٤) مقال جندى عبد الملك المشوار اليه .
- (١٥٥) مقال لمریان سعد بصحيفة مصر ٢٣ مايو ١٩٤٤ .
- (١٥٦) تراجع صحيفة مصر خاصة من ١٥ مايو ١٩٤٤ . قرار المجلس الملى صدر بجل ٢٩ مايو ١٩٤٤ . تراجع صحيفة مصر خاصة الأعداد ١٥ ، ١٦ ، ١٧ ، ١٩ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٧ ، ٣٠ مايو ، أول يونيه ١٩٤٤ .
- (١٥٧) الخريدة النفيسة ٠٠ المرجع السابق ص ٥٥٠ .
- (١٥٨) صحيفة مصر ٣٠ أغسطس ١٩٥٥ .
- (١٥٩) الخريدة النفيسة ٠٠ المرجع السابق ص ٥٥١ .
- (١٦٠) من حديث مع الأستاذ ابراهيم فرج فى المقابلة ١٨ ديسمبر ١٩٧٣ .
- (١٦١) مقال « هل يحقق البطريق آمال الشعب » بقلم فهمى اسحق ، صحيفة ٢٨ يوليه ١٩٥٥ .
- (١٦٢) صحيفة مصر ٢٠ أكتوبر ١٩٤٩ .
- (١٦٣) صحيفة الجمهورية ٢٣ سبتمبر ١٩٥٥ .
- (١٦٤) صحيفة مصر ٢٨ يوليه ١٩٥٥ . صحيفة روز اليوسف ٩ يوليه ١٩٥٦ .
- (١٦٥) صحيفة الأهرام ٢١ ، ٢٢ سبتمبر ١٩٥٥ . صحيفة الأخبار ٢٢ سبتمبر ١٥٥ .
- (١٦٦) صحيفة الأهرام ٢٨ سبتمبر ، ٤ أكتوبر ١٩٥٤ .
- (١٦٧) صحيفة الأهرام ٣ ، ٥ ، ٦ ، ٧ أكتوبر ١٩٥٤ . صحيفة مصر ٢٨ يوليه ١٩٥٥ .
- وصى بيان الصلح بين البطريق والمطارنة بصحيفة مصر ٢٢ يونيه ١٩٥٦ .
- (١٦٨) صحيفة مصر أول ، ٧ ، ٨ يونيه ، ٢٦ أغسطس ، ١٢ ديسمبر ١٩٥٥ .
- (١٦٩) صحيفة مصر ٨ ، ١٧ يونيه ، أول يوليه ، ٣ ، ١٥ ، ١٦ ، ١٧ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٧ ، ٢٩ ، ٣٠ أغسطس ١٩٥٥ .
- (١٧٠) صحيفة مصر ٢٠ ، ٢٦ أغسطس ١٩٥٥ وأعداد تالية . وصحيفة الجمهور ٢٣ سبتمبر ١٩٥٥ .
- (١٧١) نص وثيقة إعفاء البطريق الصادرة من المجمع المقدس بأعضاء تيموثاوس ، صحبة مصر ٢١ يوليه ١٩٥٦ . تراجع أيضا صحيفة الأهرام ٢١ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٥ سبتمبر ١٩٥٥ . صحيفة الأخبار ٢٢ سبتمبر ١٩٥٥ .
- (١٧٢) صحيفة مصر ١٢ ديسمبر ١٩٥٥ . تراجع أيضا مقال ليوسف كامل يهاجم فيه كلا ، الدكتور لويس دوس والدكتور نصيف سيدهم ، والأول كان ضد الاتبا يوساب ثم عدل ، والثنا كان وبقى مؤيدا للبطريق ، صحيفة الأهرام ٦ يناير ١٩٥٦ . ومقال آخر للكاتب نفسه بصحبة مصر فى ٢٨ يناير ١٩٥٦ .
- (١٧٣) نص بيان المجلس الملى العام فى ٢٠ ابريل ١٩٥٦ . تراجع أيضا صحيفة الأهرام ٢١ سبتمبر ١٩٥٥ . صحيفة مصر ٩ فبراير ١٩٥٦ . وصحيفة آخر ساعة ١١ يوليه ١٩٥٦ .
- (١٧٤) صحيفة روز اليوسف ٩ يوليه ١٩٥٦ .
- (١٧٥) صحيفة آخر ساعة ١١ يوليه ١٩٥٦ .
- (١٧٦) صحيفة مصر ٢٠ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٦ يوليه ١٩٥٦ . صحيفة الأخبار ٢٥ يوليه ١٩٥٦ .

- (١٧٧) استقالة الدكتور المنياوى ورد وكيل المجلس الى عليها • صحيفة مصر ٢٩ ، ٣٠ يولية ، ٢ يولية ١٩٥٦ ، صحيفة الشعب ٣٠ يولية ١٩٥٦ • ويراجع أيضا صحف الاحرام والاعخبار ومصر ٣ يولية ١٩٥٦ وصحيفة مصر ٢٧ ، ٢٨ يولية ١٩٥٦ •
- (١٧٨) عن موقف الانبا تيموثاوس يراجع صحيفة الشعب ٣٠ يولية ، صحيفة الاحرام اول يولية ١٩٥٦ • يراجع أيضا صحف يومى ١٨ ، ١٩ اكتوبر ١٩٥٦ •
- (١٧٩) صحيفة مصر ١٣ ، ١٤ نوفمبر ١٩٥٦ • صحيفة المساء ١٣ نوفمبر ١٩٥٦ • صحيفة الاحرام ١٤ نوفمبر ١٩٥٦ •
- (١٨٠) صحيفة الاحرام ٢٠ نوفمبر ١٩٥٦ •
- (١٨١) صحيفة الاحرام اول فبراير ١٩٥٧ • صحيفة الاعخبار ٦ فبراير ١٩٥٧ • كتيب « للمجلس الى العام ٠٠٠ بيان الى الشعب القبطى الكريم » سنة ١٩٥٧ •
- (١٨٢) صحيفة الاعخبار ٧ نوفمبر ١٩٥٧ ، ٢٤ يناير ١٩٥٨ •
- (١٨٣) نص « مذكرة المجلس الى العام بشأن لائحة ترشيح وانتخاب البطريرك » سنة ١٩٥٧ •
- (١٨٤) صحيفة مصر ، اعداد متفرقة ما بين اكتوبر ١٩٥٧ ومارس ١٩٥٨ •
- (١٨٥) صحيفة الاعخبار ٢٧ ابريل ١٩٥٩ • صحيفة مصر ٤ ، ١٨ مارس ١٩٥٩ واعداد ابريل ١٩٥٩ والصحف الأخرى عامة •

الحركات الشعبية في الثلاثينات

١ - حركة التبشير

ليس من مباحث هذه الدراسة . التاريخ لحركة التبشير المسيحية الغربية في مصر . ولكن لزمّت الإشارة إليها حيثما أوجب السياق ذلك في بيان العلاقات بين المسلمين والأقباط ، وحيثما قام لها أثر في تطور الجامعة السياسية الوطنية في مصر . وقد أشير في الفصل الأول إلى تلك الحركة في صدد بيان مناهضة الكنيسة القبطية لها خلال القرن التاسع عشر . كما أشير إليها في الفصل التاسع لبيان الدور الذي حاوله بعض المبشرين الغربيين لخلق الانقسام داخل الكنيسة القبطية . وتأتي الإشارة إلى هذه الحركة هنا لبيان مدى نشاط المبشرين الغربيين المسيحيين بين المسلمين ، وصلة هذا النشاط بالسياسة الاستعمارية ومدى ما تحقق من ردود الفعل عنه .

ظهرت حركة التبشير ظهورها الواضح في مصر أواسط القرن التاسع عشر ، وخاصة على عهد الوالي محمد سعيد باشا . دخلت في ركاب رأس المال الغربي الذي تدفق بعد كسر معاهدة ١٨٤٠ لاحتكار الدولة الذي كان أنشأه محمد علي . وصلت الرسائل الأمريكية إلى مصر من دمشق في ١٨٥٤ ، ونشطت مع الرسائل الإنجليزية وغيرها ، مستفيدة من حماسه الامتيازات الأجنبية ومن مؤازرة قناصل الدول لهم . وقد أنشأ الأمريكيون أول مجمع مشيخي لهم في ابريل ١٨٦٠ برئاسة جيمس بارنيت وسكرتارية توماس ماكيج وعضوية جوليان لونسيج ، وانضم اليهم القس الاسكتلندي يوحنا هوج في مايو من العام نفسه (١) .

والملاحظ من حديث أندرو وأطسن في كتابه عن الرسائل الأمريكية في مصر من ١٨٥٤ إلى ١٨٩٦ ، أن النشاط التبشيري بدأ أولا بين الأقليات الدينية في مصر ، فكانت الرسائل الإنجليزية تركز نشاطها بين اليهود (٢) ، وعهدت الرسائل الأمريكية إلى المشرمارتن بالعمل بين الأقباط ، واتخذ الأمريكيون

أسيوط مركزا لتبشيرهم لكثرة الأقباط هناك (٣) . وبعد فترة ما اهتموا إلى أن انشاء المدارس هو أنجح وسائل التبشير . إذ ينجذب إليها الكافة يهودا وفبطا ومسلمين . على أن عدد المسلمين بين التلاميذ بقى هو الأقل نسبيا (٤) . كم يحكى واطسن الكثير عن معارضة الأقباط للنشاط التبشيري ومقاومة البطريك انقبطى له ، ودعوة كبار الأقباط لمقاطعة مدارس المبشرين ، واستعانة البطريك بالسلطات المصرية أيام الحديو اسماعيل فى هذا الموقف (٥) . ولكنه يؤكد أن نشاط ارساليته كان موجهاً فى الأساس إلى الأقباط ، ويرجع ذلك فى رأيه إلى عاملين . أولهما أن حاجة الأقباط إلى التبشير لم تكن أقل من حاجة المسلمين أن لم تزد ، وثانيهما أن النشاط بين الأقباط كان مفتوحا على مصاريعه بينما كان باب المسلمين موصدا . بسبب عدم اعتراف الحكومة الاسلامية بمبدأ الحرية الدينية . ورفض الجماعة الاسلامية الاعتراف بهذا المبدأ (٦) .

لم يستشعر المسلمون اذا خطرا حالا على دينهم من النشاط التبشيري فى هذه الفترة . ويبدو أن اهتمام أوروبا والغرب بمصر والشرق كان مركزا فى التغفل الاقتصادى والسياسى ، مبتعدا عن اثاره الحساسية الدينية الاسلامية فى هذا الوقت المبكر ، فصرف المبشرون همهم فى محاولة بناء القاعدة التبشيرية الغربية بين الأقليات الدينية ، بغير اقتحام لحظيرة المسلمين . على أن تفادى هذا الاقتحام لم يمنع المبشرين من محاولات التسرب . واذ يقدر واطسن عدد الصابئين من المسلمين بنحو خمس وسبعين غالبيتهم من الطبقات الدنيا (٧) ، فإن هذا الرقم على افتراض صحته وعدم المبالغة فى التقدير ، ليدل على مدى وهن نشاط المبشرين بين المسلمين ، بمراعاة أن هذا العدد هو حيلة نشاط أكثر من عشرين عاما .

غادر المبشرون مصر مؤقتا مع اشتعال الثورة العربية ، اذ خافوا على أنفسهم بوصفهم أجانب لا بوصفهم مسيحيين ، واذ كان الشعور العام على مايسجل واطسن «ليس العداء للمسيحيين بقدر ماهو عداء للأجانب» (٨) . ثم عادوا من جديد فى ركاب الاحتلال البريطانى فى ١٨٨٢ ، يحملون معهم تفاؤلا أكبر لنشاط تلحظه عناية هذا الاحتلال . وما أن وطئت قدما واطسن أرض مصر ، حتى استقل سفينا يجبوب به فى النيل بلاد مصر حتى أسوان (٩) . ولكن ما لبث أن أدرك مع غيره أن بريطانيا لا تريد التورط فى مؤازرة نشاطهم بين المسلمين ، ويعلق واطسن على ذلك بقوله أن الأهداف السياسية لبريطانيا، البلد المسيحي ، كانت أكثر أهمية لها من المسيحية ذاتها ، وأن الادارة البريطانية لم تر مصلحة خاصة لها فى تحويل المسلمين إلى مسيحيين ، وأنها انصاعت لتصح الحكومات المصرية بعدم التدخل فى هذا الأمر لئلا تثير العصبية الاسلامية ضدها (١٠) . وكان هذا المسلك مما أثار انتقاد المبشرين (١١) . واكتفت الارسالية الانجليزىة بالتركيز على « أن النجاح فى استخدام الكنيسة القبطية يكفى ليكون الهدف الوحيد » (١٢) .

لقد سبقت الإشارة في الفصل الثالث من هذه الدراسة . الى سياسه بريطانيا عقب احتلال مصر بالنسبة لمسألة الطائفية . الى حذرهما الشديد من إثارة مشاعر المسلمين في مصر . حذرا من ردود الفعل سواء في مصر أو في بلاد الشرق الأخرى ، وحذرا من تقوية نزعة الجامعة الإسلامية في مصر ونزعة الارتباط بتركيا بلد الخلافة الإسلامية . وحذرا من تأليب قلوب رعايا الدولة العثمانية ومسلمي الهند على الانجليز . وثمة سبب آخر أشار اليه المبشر جاردنر . وهو أن الحكم البريطاني لمصر لم يتخذ بعد الاحتلال شكلا رسميا أو « شرعيا » ، إنما كان يمارس من خلال الحكومات المحلية ومن خلال الحكم الشرعي القديم (١٣) ، فلم يكن الانجليز مطلقا اليد . خاصة في أمر بالغ الحساسية كهذا الأمر . لذلك استمر غالب النشاط التبشيري بعد الاحتلال بعيدا عن الاقتحام المباشر للجماعة الإسلامية .

مؤتمر أدنبره :

وهند ١٩١٠ بدأت تنمو لدى المبشرين فكرة اقتحام المجال الإسلامي . رأى المبشرون أن حركات المطالبة بالدستور سواء في مصر أو في تركيا أو في غيرها من بلاد الشرق . رأوا فيها مجالا لإعلان حرية الفكر والعقيدة . ورغبوا في استغلال هذا الأمر كمجال للعمل للنشيط بين المسلمين . وخاصة بعد اعلان تركيا للدستور في ١٩٠٨ . وأنفق في تلك الفترة أن شرعت ارساليات التبشير في التنسيق بين بعضها البعض ، أملا في أن يعينها التجمع على سرعة الانتشار وشموله ، وحتى لا تحط التفرقة من قواهم (١٤) .

وأعلن جون موط المبشر الكبير شعار « ضرورة تبشير العالم كله في هذا الجيل » ، وطرح فكرة تنصير العالم غير النصراني كله كقضية حالة . لذلك انعقد أول مؤتمر عالمي للارساليات في أدنبره باسكتلندا في ١٩١٠ . وجمع مندوبين من ١٥٩ جمعية من غالب المنظمات والكنائس (١٥) .

وعرضت على المؤتمر ثمانية موضوعات ، على رأسها مسألة حمل الانجيل الى العالم غير المسيحي ، ومنها أيضا : التعليم وأثره في تنصير الحياة الوطنية ، وعلاقة التبشير بالأديان غير المسيحية ، وعلاقة الارساليات بالحكومات التي تعمل في بلادها . ورأس المؤتمر جون موط . صاحب شعار تنصير العالم في جيل واحد (١٦) .

وأهم ما يتعلق بهذا الدراسة من أعمال المؤتمر ، هو نظرة المؤتمرين الى الاسلام والمسلمين . نظروا الى الاسلام بملء الحذر والشعور بالخطر . لا من جهة خطر الاسلام على المسيحيين ، ولكن من جهة ما يلاقيه المبشرون من مصاعب جمة في تنصير المسلمين ، ومن جهة أن الاسلام ديانة لا تزال تتقدم وتنتشر في

مناطق شتى من العالم ، كان المبشرون يأملون أن يكون مجالا لنشاطهم وحدهم .
وذكر بالمؤتمر مثال لهذه المناطق : أفريقيا وماليزيا وأجزاء من الهند وروسيا .

وقد ذكر جورج روبسون من مجلس الرساليات الأجنبية باسكتلندا ،
والرجل الذى كرس دراساته كلها لأفريقيا « اذا ظفرت المسيحية بأفريقيا ، فان
أول ما ينبغي عمله هو القاء قوة تبشيرية ضخمة فى أفريقيا الوسطى ، لتعوق
تقدم الاسلام ولتحمل الانجيل فى اتجاه الشمال الى السودان » (١٧) . وذكر
أحد المتحدثين أنه اذا كانت الرساليات نجحت نجاحا كبيرا بين الوثنيين ، خاصة
فى نيجيريا وأوغندا ووسط أفريقيا وجنوبها ، فان الأمل يكمن فى التغلب على
الاسلام والظفر بما نم يظفر به من مناطق ، وأن ما يجب الحذر منه هو أن يسيطر
الاسلام على هذه المناطق الى حد يصير به مبعوث السماء لتوحيد الجنس الأفريقى ،
ويجنى الثمار التى زرعتهما « الأثيوبية » .

وأشار الى أن توسع الحركة السنوسية الاسلامية فى النصف الشمالى من
أفريقيا ، قد أدى الى أن تواجه الكنيسة والتبشير بوضع « مستحيل » هناك .
وأوصى المستشرق تيسدال بضرورة تقوية حركة التبشير فى مصر وفارس والشام ،
ليتمكن التبشير بعد ذلك من فتح « البلاد الصعبة » مثل الجزيرة العربية وبلاد
الأفغان . وتكلم الدكتور زويمر عن « المشكلة المحمدية » التى تواجه المبشرين ،
وحبذ أن تفتح مراكز للتبشير على طول ساحل الجزيرة العربية ، وخاصة فى
جدة التى تعتبر ميناء لمكة - وذكر آخرون أنه اذا نجح التبشير فى الشرق الأقصى
(اليابان ، وكوريا ، ومنشوريا ، والصين ، والهند) فستوجد مملكتان
للمسيحية ، احدهما الكنيسة الكاثوليكية فى الغرب ، والاخرى مملكة الكنيسة
فى الشرق الأقصى .

وعندئذ ستواجه المملكتان بحاجز مركزى ضخم غريب عنهما ومعادلهما ،
وهو الاسلام الذى ينتشر فى القسم الأوسط من العالم ويسيطر عليه ويشطر
مملكة المسيح شطرين (١٨) .

وقد نظر المؤتمر بعين الاعتبار الى الأهمية الخاصة للتعليم وأنشاء المدارس ،
فى تسهيل سبل النشاط التبشيرى ، وخاصة فى أراضى الاسلام . وأثبت أن
أهم نجاح حققه المبشرون فى أنحاء الامبراطورية العثمانية ، كان من خلال فتح
الكليات والمدارس فى تركيا والاناتول وأرمينيا وسوريا وبغروت .

وذكر أندرو واطسن أن الرسالية الأمريكية فتحت فى مصر ١٩٠ مدرسة
يدرس فيها ١٧٠٠٠ تلميذ منهم ٤٠٠٠ مسلم (١٩) .

ويظهر من هذا العرض ، أنه مع بداية العقد الثانى من القرن العشرين ،
وقبيل أن تتفجر حركات التحرر الوطنى ، وقبل الحرب العالمية الأولى ، كان
الاستعمار الغربى قد اقتسم العالم ، وكاد يستقر فى بلاد الشرق الاسلامى على
قسمة ما .

وهنا بدأ للبشرى أن طريقهم مفتوح لدعم هذا السلطان بعامل التوحيد الدينى تحت لواء الكنائس الغربية . كما تظهر روح الصليبية العنيفة التى لم يستطع المبشرون أن يكظموها ازاء الاسلام . وكشفوا عما انتووه من بدء مرحلة صراع دينى يتجه فى الأساس ضد الاسلام المستتب فى المنطقة الوسطى من العالم القديم . وكان لهذه النظرة وما ولدت من سلوك ، آثارها المباشرة وغير المباشرة فيما تلا ذلك من أعوام .

وقد أوضح مؤتمر أدنبره العنصر السياسى فى هذا الفكر الدينى . عندما أشار الى أن الاسلام كان قد انتشر على حساب المسيحية وأظهر وهنها وأقام عقيدة ونظاما اجتماعيا جديدين ، وبدأ قوة هائلة عملت على توحيد الشرق (٢٠) .

وهذا ما دعا دكتور زويمر الى معارضة من رأى الدعوة الى صداقة النصارى والمسلمين فى الصين ، قائلا أن ذلك يخلق جبنا عن التبشير . وهذا الأمر ذاته هو مادعا الدكتورين الخالدى وفروخ الى القول بأن التبشير كان يستهدف كسر الوحدة الاسلامية (٢١) .

بعد الحرب الأولى :

لم تؤت روح مؤتمر أدنبره !صليبية نتائجها سريعا ، فقد عاجلتها الحرب العالمية الأولى لتجمدها حينما من الزمن . وبعد انتهاء الحرب ، شملت العالم الاسلامى هزات سياسية عنيفة ، ترجع فى الأساس الى انفجار الثورات الوطنية والديمقراطية فى العديد من البلدان مبتدئة بمصر ، وإلى انهيار الامبراطورية العثمانية بعد هزيمتها فى الحرب والغاء الخلافة الاسلامية فى ١٩٢٤ . وبدأ عدد من تلك البلاد عهودا من النظم الدستورية والديمقراطية التى استبعدت مفهوم الجامعة السياسية الدينى ، وتبنت مفهوم الجامعات الوطنية ، وحرصت فى دساتيرها ونظمها وأهدافها السياسية على تقرير حرية العقيدة وحرية الفكر والمناداة بهما .

فى تلك الفترة عقدت سلسلة من مؤتمرات البشرى ، منها مؤتمر عتد بحلول (من ضواحي القاهرة) فى المدة من ١٧ الى ١٩ اكتوبر ١٩٢١ ، منلت فيه كنائس غربية وشرقية فى اطار حركة عالمية لاعادة توحيد الكنائس (٢٢) .

وتوالى مؤتمرات أخرى عقدت بين فبراير وابريل ١٩٢٤ فى القدس واستانبول وبرمانا (لبنان) وبغداد وقسنطينة . ثم توجت بمؤتمر عام انعقد فى القدس من ٣ الى ٧ ابريل ١٩٢٤ تحت اشراف مجلس التبشير العالمى (٢٣) .

وقد اختير توقيت هذه المؤتمرات وفقا لعدد من الاعتبارات ، منها أن تغبيرات عميقة شملت العالم الاسلامى ، مما رأى معه المبشرون وجوب البحث

عن منطلقات جديدة لنشاطهم ، ومنها أن تتبادل الرسائل خبراتها وحلول
امكانيات النشاط ومجالاته في العالم الاسلامي .

ولخص جون موط أعمال هذه المؤتمرات وعبر عن وجهة نظر المبشرين عما
شمل العالم الاسلامي من تغييرات . وبلور ذلك في ملاحظات عشرة أوردتها في
خاتمة كتاب « العالم الاسلامي اليوم » ، وأهمها أن هذه المؤتمرات استكشفت
ما يزول اليه العالم الاسلامي من ضعف وتفكك . آيته حلول ابوطنية في مجال
السياسة محل الجامعة الاسلامية ، اذ يرى المسلم التركي نفسه تركيا أكثر منه
مسلمًا ، واذا ألغيت الخلافة الاسلامية بما صحب الغاءها من دوى كبير ، وآيت
ايضا وهن القبضة الاسلامية على مجال الحياة الاجتماعية بتغير وضع المرأة
خاصة في المدن . ويبدء نمو الصناعة والجوانب المادية للمدينة الحديثة . وآيته
في مجال الثقافة ما سببه الاتصال بحضارة الغرب وعلومه من تكوين نفسى
جديد لدى المسلمين .

ويخلص موط من ذلك أن المبشرين لم يعودوا يواجهون في الاسلام
ما كانوا يواجهونه من قبل من ثقة ذويه بأنفسهم وشعورهم بالكفاية الذاتية
لعقيدتهم ، ومن ثم لم يعد الاسلام ولا المسلمون عصيين على التبشير كما كانوا .
وأن الظروف السياسية صارت أكثر مواتاة للتبشير بعد اذ ألغيت القيود
التشريعية والحكومية التي كانت تعوقه ، وبعد اذ ألغيت الخلافة الاسلامية ، وآلت
مقائيد الحكم في الشرق الأدنى الى الدول الأوروبية باسم نظام الانتداب ، وأسس
في مصر دستور يعترف بحرية العقيدة ، وبعد أن عمت الاتصالات بين مسلمي
الشرق ونصارى أوروبا وقاربت الحرب بين الطرفين وأكسبت الصحافة والكتب
والسينما الجيل الجديد في أرض الاسلام نظرة جديدة (٢٤) .

وهكذا ظن المبشرون في التطور العلماني الحديث أنه رصيد يتراكم ضد
الاسلام لصالح المسيحية ولصالح نشاطهم . ويؤكد هذا الفهم قول المبشر تكل
« يجب أن نشجع انشاء المدارس وأن نشجع على الأخص التعليم الفردي » . أن
كثيرين من المسلمين زعرع اعتقادهم حينما تعلموا اللغة الانجليزية ، أن الكتب
المدرسية الغربية تجعل الاعتقاد بكتاب شرقي مقدس أمرا صعبا جدا ، (٢٥) .
وبهذا الروح المتفائل انتقل موط في ملاحظته الثالثة الى القول بأن « الوقت قد
حان - في بعض المناطق وخاصة في الشرق الأدنى - لأن تضحي كنائس التبشير
المحلية العميل الأساسي لحركة التبشير بين المسلمين ، وأن تحول نشاطها الرئيسي
من الكنائس الشرقية الى العمل المباشر بين المسلمين » ، وعبر عن ذلك أحد قسس
اليونان بقوله « يجب أن نفوض الى العمق » (٢٦) .

واذا كان لوحظ في أدنبرة ١٩١٠ التهيب والحذر في مواجهة ما أسمى
« بالمشكلة الحمدية » و « الوضع المستحيل » للتبشير ، فقد لوحظ في مؤتمر
القدس ١٩٢٤ روح نقيض تجسد في مبدأ « أن المسلمين يمكن أن يصبأوا وقد

صباؤا ، وهم يصباؤن » (٢٧) . وهو شعار تكرر ترديده فى جوانب المؤتمر كالفناء . يحاولون أن ينفضوا عن نفوسهم به أثر الاحساس السابق بالعقم . ومادامت قابلية تنصير المسلمين قد تفتحت ، فكل ما يتعين بحثه هو زيادة الامكانيات الفنية التى تتيح للعمل النجاح ، اكثارا من عدد المبشرين ورفع مستوى كفايتهم وتوتيفا للتعاون بين الارساليات . وذكر موط أنه يتعين على المبشرين ان يستغلوا ما أتيح لهم من فرص (٢٨) ، وأشار المؤتمر الى نقطتين هامتين تتعلقان بأساليب التبشير ، اولهما خطأ المبشرين اذ كان يستغرقون من قبل فى نقد الاسلام واظهار ضعفه أكثر مما يكشفون عن قوة المسيحية « أن الوقت الحاضر بامكانياته هو وقت العمل الهادىء ، والمسلمين يريدون أن يقوضوا منازلهم بأيديهم ، ولكنهم لا يريدون للأجانب أن يصنعوا ذلك معهم . فلنستمر فى اظهار كفاية المسيحية أكثر من الدخول فى مهاجمات جدلية حول الاسلام » (٢٩) . وثانيهما أن التبشير يكون أكثر فاعلية وحسما بين الأطفال لأن تعليم الديانة الاسلامية وترسيخها يتم بين المسلمين فى سن مبكرة جدا . لذلك وجب أن يكون التبشير من خلال التعليم هو أساس نشاط المبشرين فى البلاد الاسلامية (٣٠) ، ويذكر الدكتوران الخالدى وفروخ أن المسلمين هم المقصودون أولا بالتبشير عن طريق التعليم (٣١) . ومن أهم ما تعرض له موط موقف التبشير من الكنائس الشرقية المحلية . وبعد أن أن أثبت سياسة المؤتمر الانتقال بالتبشير من مجال المسيحيين الشرقيين الى المسلمين ، رفض فكرة الاعتماد أو الاستعانة بالكنائس الشرقية فى تبشير المسلمين ، يؤن ذلك فى رأيه يكون خطأ يفقد حركة التبشير فرصتها المتاحة ، وذكر أن الكنائس الشرقية والكنيسة القبطية ليس لدى أى منها خطة ولا برنامج لتبشير المسلمين (٣٢) . وفى هذا المعنى ينقل الدكتوران الخالدى وفروخ عن المستشرق الفرنسى لويس ما سنيون قوله أن قبط مصر فهموا واجبه الأول كنصارى قوميين عرب وعزموا ألا يلعبوا لعبة مزدوجة والا يتوسلوا الى حماية الدول الأجنبية (٣٣) .

ويذكر المبشر موريسون سكوتير الارسالية الانجيلية (جمعية التبشير الكنسى فى مصر) ، أن قصة تبشير الكنيسة الانجيلية فى مصر تكشف عن مراحل ثلاث ، واتبعت كنيسته أسلوبا متميزا فى كل منها بالنسبة لتبشير المسلمين . المرحلة الأولى محاولة تبشير المسلمين بدأ بتبشير اتباع الكنيسة القبطية ، وتركزت جهود دوجلاس ثورنتون وثمان جاردنر من بداية القرن العشرين فى تأسيس ما أسموه حركة الاصلاح القبطى بواسطة « جمعية اصدقاء الكتاب المقدس » ، وذكر أنه اذا كان تركيز التبشير وقتها فى الاقباط ، فقد كان تنصير المسلمين هو الهدف النهائى الذى تغياه الكنيسة الانجيلية . والمرحلة الثانية هى تبشير المسلمين مباشرة والنشاط بينهم أنفسهم بواسطة المبشرين وبواسطة من صاروا يتبعون الكنيسة الانجيلية من المصريين ، وفى هذه المرحلة قامت مدارس الارسالية بدورها بين المسلمين . والمرحلة الثالثة هى تبشير

المسلمين من خلال الكنيسة الانجيلية المحلية رغم قلة عدد المنتسبين اليها . وأن الهدفين الاساسيين الذين وضعتهما ارساليته هما تنصير المسلمين من جهة ، ووحدة الكنائس (٣٤) ، أى سيطرتهم على الكنيسة القبطية من جهة أخرى .

أما عن المقار الرئيسية للتبشير فى مصر فقد تمثلت فى مراكز الارساليات والجمعيات الدينية ، كجمعية الكتاب المقدس وجمعيتى الشبان المسيحيين والشابات المسيحيات ، والمدارس خاصة ما أنشأته الارساليات الأمريكية والانجليزية ، مثل كلية التجارة بالمطارين بالاسكندرية ، ومدارس الأمريكان بالقاهرة ومدارس الاسقفية الانجليزية بسرائى القبة ، والجامعة الأمريكية وكلية البنات الأمريكية بشارع رمسيس ، ومدرسة الأزبكية للبنات ، وكلية أسيوط الأمريكية . وكلية البنات الأمريكية بأسيوط ، وكلية البنات الأمريكية بالأقصر . والمستشفيات كمستشفيات طنطا الأمريكية وهرمل الانجليزية بالقاهرة وشبين القناطر وبور سعيد وأسيوط الأمريكية والجرمانى بأسوان . والملاجئ كملجأ ليليان تراشر بأسيوط والانجيلي بحلوان (٣٥) .

حصيلة الهجوم :

يظهر مما سبق بيانه ، أنه مع انتهاء الحرب العالمية الأولى بدأت حركة التبشير تركز جهودها بين المسلمين خاصة . واعتبرت فى هذا السعى نظرية صليبية متفائلة مقتحة . وظن المبشرون فى حركات التطور والتنوير الحاصلة فى المجتمع المصرى ، ظنوا فيها عنصرا مواتيا لهم فى نشاطهم ضد الاسلام ، مادامت حلت الجامعة الوطنية محل الجامعة السياسية الدينية والقيت الخلافه ، وما دامت حركة التحديث عدلت من انظم القانونيه ودعمت القوانين الوضعيه . وما دام التطور العلمى والتقافى قارب بين المصريين وبين الفكر الغربى الحديث وما دامت النظم السياسية اعترفت بحرية العقيدة وتغير دور الأزهر وتغيرت مناهجه وأساليب الدراسة فيه .

هذه النظرة التى نظر بها المبشرون الى حركة التجديد الفكرى والاجتماعى هى ذاتها نظرة الاتجاه انسلفى التغليدى فى المجتمع المصرى ، فالطرفان المتضادان متفقان فى النظر الى حركة التجديد باعتبارها اضعافا للاسلام . وقد ظهر فيما بعد خطأ هذا النظر ، بما أثبتته التطور اللاحق من أن حركة التجديد هذه لم تؤد الى اضعاف الاسلام كدين فى مواجهة المسيحية أو غيرها من الأديان . ولم تمض سنوات قليلة على مؤتمر القدس فى ١٩٢٤ ، حتى كتب موريسون فى ١٩٣٦ يعلق على تلك النظرة بما أسفرت عنه التجربة ، فذكر أن واحدا من الاسلاميين يرى أن ثمة خطرين أساسيين وفدا من أوربا ، وهما المادية العلمانية والوطنية الاقليمية ، وأن روابط الدين ترتقى وقبضته تضعف على حياة

الشباب ، وأن ثمة ما يهدد بفوضى أخلاقية وثقافية ، وأن صرخة الاستقلال تجب صدق مباشرة في نفوس الشباب وفي الصحف أكثر مما تجد آيات القرآن ، وأن تدفق الأفكار الغربية قد يؤدي إلى انتشار العلمانية وإلى المصالحة بين الإسلام والفكر الحديث . ثم علق على ما قاله الكاتب الإسلامي بقوله « ولكن أيا كانت النتائج فإن مهمة التبشير المسيحي لن تكون بذلك أيسر . وأن الأفندي المثقف ذا الفكر السياسي سواء في القدس أو في القاهرة ، هو بالطبيعة لا ينجذب إلى إنجيل الخلاص من خلال يسوع المسيح ، أكثر مما ينجذب أخوه المحافظ السنّي الشيخ بجامعة الأزهر . كلاهما سواء في الاستعداد إلى التكاثر لاثارة الهياج في الصحف ضد العمل التبشيري . وكلاهما سواء في العزم على إحياء العصبية الإسلامية بإساءة تفسير دافع المبشرين وأساليبهم » (٣٥) . كما يلاحظ موريسون أن حماس الحركة الوطنية الذي بدأ مباشرة بعد الحرب قد وحّد المسلمين والجماعات المسيحية في هدف مشترك (٣٦) .

لم تؤد هذه الهجمة الصليبية إلى نجاح يذكر . ولم تعد حصيلة نشاط المبشرين أفرادا مسلمين قليلين جدا يصبأون في كل حين ، واستغل في ذلك حداثة السن أو اطلاق الفقر . وقد أشير من قبل إلى تقديرات أندرو واطسن . ويذكر الدكتوران الخالدي وفروخ أن كثيرا من المبشرين ادعى كذبا تنصير جماعات من الناس ، ومن هؤلاء المبشر بلودين الذين ظهر عدم صحة دعواه وأن لم يصبأ على يديه مسلم واحد (٣٧) . ويلحظ الأمر نفسه من تتبع ما كانت تنشره الصحف المصرية من حالات جد محدودة . تكشف إلى أي مدى كان نشاط المبشرين عقيما . على أن الأثر الكبير لحركة التبشير يظهر فيما أثارت من دوى هائل وسخط عظيم بين المسلمين تجاه كل حالة فردية يتجحون فيها . لم يكن تأثيرهم بالفعل ، وإنما كان برد الفعل وما ينير نشاطهم من الحق والقيظ والغضب واذكاء روح العداء للتبشير وللنفوذ الأجنبي .

كان من أهم ما أعاد امتزاج الجانبين السياسي والديني لدى قسم معتبر من المسلمين بعد تبلور الجامعة المصرية الوطنية ، من أهم ما أعاد ذلك أن المبشرين مزجوا هذين الجانبين وربطوا نشاطهم الديني بالنفوذ السياسي لبلادهم . ولم تخف عن المصريين الأهداف السياسية لمساعي التبشير . ولم يكن بعيدا عن أعينهم ما كان يكتبه المبشرون ليحثوا حكوماتهم على مساعدتهم وليثبتوا لها أن التبشير أفضل أساليب الاستعمار . وعلى سبيل المثال فقد نشرت صحيفة الإخوان المسلمين في ١١ مارس ١٩٣٨ (٩ محرم ١٣٥٧) قول الكاتب الفرنسي اتين لامي « أن من الواجب على الأمم المسيحية أن تعاكس الإسلام والمسلمين في كل طريقة وتحارب أهله بكل سلاح . على أن مقاومة الإسلام بالقوة تزيد انتشارا ، أما الوسيلة الفعالة لهدمه وتقويض دعائمه فهي تربية بنيه في المدارس التبشيرية أو المسيحية ، ونفث جرائم الاتحاد في صددورهم منذ نشأتهم من حيث لا يشعرون . فإن لم يتنصروا فقد غدوا

لا مسلمين ولا مسيحيين » . وإذا كان من الواضح أن ترجمة الصحيفة لهذه العبارة غير دقيقة ، فإن ما يجعل لمثلها أثره بين المسلمين ما يروونه من نشاط المبشرين بينهم وتركيزهم في الأساس على سلاح التعليم .

وقد ترجم الشيخ عبد الله دراز الأستاذ بكلية أصول الدين بالأزهر مقدمه كتاب « الإسلام والفئات الكاثوليكية » تأليف ديفور دى لاتويلرى . وطالع القراء قول المؤلف أن نمة عداء بين المسيحية والإسلام يستحيل معه على أمم الغرب بسط سلطانها على العالم الإسلامى إلا بحمل المسلمين على المسيحية . وانتقد مسلك الحكومات الغربية في استهانتها بقوة العامل الدينى بقوله « إن عادة اللادينية في هذا العصر ولدت في مجتمعنا جهلا بالقضايا الدينية وجعلتنا نرتكب أخطاء غير معقولة . . . » . ونبه الى أن الضعف السياسى الذى ظهر فى الأمم الإسلامية لا يصح أن يخدع الأوروبيين عن القوة الروحية الكامنة فى نفوس المسلمين « فالإسلام كما يفهم هؤلاء المسلمون لا يزال قوة دينية عظيمة . وعلى الرغم من تعدد طوائفه وفرقه نرى فيه أخوة حقيقية بين جميع المؤمنين . . . » ثم هاجم ما يبدو له أحيانا فى السياسة الفرنسية من نزعة الحساد الدينى أو اللادينية وقال « يجب أن نعرف هذه الحقيقة ، وهى أننا كلما ربينا الوطنيين فى مدارسنا التى لا نتحدث فيها عن الدين . وكلما نشطنا روح الحرية والحقوق الوطنية . . . وكلما أدخلنا فى تلك العقول الدينية علوما فرنسية بحثة ليس لها صفة دينية ، كلما فعلنا ذلك لقينا منهم ميلا الى كراحتنا سرا أو جهرا . . . فلأجل أن تجذب المسلمين إلينا يجب قبل كل شيء أن نظهر لهم تفوقا خلقيا ودينيا ، وهذا هو الإحسان والرحمة المنتظران من تلاميذ المسيح الذين سيقهرون الهلال ويرفعون الصليب نهائيا فى أرض الإسلام » (٣٨) . ويمكن أن يتصور أثر مثل هذا الحديث فى نمو روح المقاومة الدينية ومزجها بالسياسة الوطنية المعادية للاستعمار ، وأياولة الأمر لدى كثيرين الى النظر الى الاستعمار باعتباره عدوانا مسيحيا على أرض الإسلام .

ردود الفعل :

أشير من قبل الى الغضب البالغ وردود الفعل العنيفة التى كانت تصاحب أيا من الأحداث النادرة لنجاح المبشرين فى تنصير واحد من المسلمين ، طفلا كان أو صبيا . وقد تجمع عدد من هذه الأحداث فى ١٩٢٨ ، فولدت موجة عظيمة من الغضب ، وأثارت هياج الهائجين وفكر المفكرين وحمية أصحاب الحمية . حتى أنه يمكن اعتبار عام ١٩٢٨ من أعوام الانعطاف ومن علامات الطريق فى هذا الأمر . ويكفى أنه العام الذى نشأت فيه جمعيتان من أخطر الجماعات أثرا فى التاريخ الاجتماعى والسياسى لمصر الحديثة . وهما جمعية الشبان المسلمين وجماعة الإخوان المسلمين . وكانت الأخيرة هى الجماعة ذات الخطر الأعمق والأبعد بما لا يقارن .

لقد سبقت الإشارة في فصل سابق الى ما أفتتحت به تلك السنة من دعوى اضطهاد المسلمين للأقباط ، وهى الدعوى التى عارضها الوفد وبرى منها غالب كبار رجال اسيوط ، فلما لبثت ان تشتت . تم لم تهد هذه الحركة نهذاً حتى تصاعد الهياج من نشاط المبشرين . وقد اتفق ان جرى فى فبراير ١٩٢٨ حادث تبشيري فى تركيا ، اهتم به المصريون والمسلمون عامة . كانت تركيا على عهد كمال أتاتورك قد ألغت الخلافة وأعلنت حكماً علمانياً فاصلاً بين الدين والدولة . وانجذبت فى موجة التغريب الى أقصى ما حدث لبلد اسلامي أو شرقي . واجهت بالمنطق ذاته فى مقاومة جمعيات التبشير الغربية التى كانت منتشرة بالبلاد ، رغم ما كان يعوق تلك المقاومة من حصانات جمعيات التبشير ورواسب الامتيازات الأجنبية . وقد استطاعت الجمعيات البروتستانتية الأمريكية خاصة باحدى مدارس البنات بمدينة بروسة ، أن تحمل أربعاً من التلميذات المسلمات على تفيل الصليب صباح مساء ، وتصور لهن نبي الاسلام عليه السلام فى صور غير كريمة . وذلك كله رغم سابق تحريم الحكومة تعليق أى شارات دينية فى المدارس . كما عرف ان المدرسة كانت ترفع العلم الأمريكى على أبنيتها . وذكر بعض شهود التحقيق أنها كانت تعمل على ايجاد صلات بين الطالبات وبين بعض الشباب يقومون بتبشيرهم فى الخفاء .

ورغم أن حكومة أتاتورك أغلقت المدرسة وقررت محاكمة معلماتها ومديرها ، فضلاً عن تشديد الرقابة على جمعيات التبشير ونشاط الجاليات الأجنبية عامة وما ينشئونه من مدارس ، رغم ذلك أثار الحادث موجة من الغضب حتى بين أكثر الناس تسامحاً من الأتراك . واستغل التيار السلفى هناك الحادث للهجوم على سياسة الحكومة طاعنين عليها ، بأنها اذ فصلت الدين عن الدولة رجرت الحكم من طابعه الدينى ، إنما تسببت فى فتح الطريق أمام حركات التبشير . وراح الخطباء يخطبون والكتاب يكتبون مما أخرج نظام أتاتورك وأخرج الحركة العلمانية وأثار العواطف الدينية باسم الاسلام المهدد ضد الحركة الكمالية . وذلك كله رغم أن النشاط التبشيري كان بدأ ونما فى أنحاء الامبراطورية التركية على عهد الدولة العثمانية التى كانت تحكم باسم الخلافة الاسلامية . وكذلك نشأ على عهدهم نظام الامتيازات الأجنبية الذى كان يحميها فيما يحميه من مصالح الدول الغربية ، حركات التبشير الوافدة من هذه الدول .

كان للحادث أثر واضح فى الراى العام المصرى ، ركزت عليه الصحف وأفسحت له أنفراً من صفحاتها الأولى . واذا كان تيار الحركة الوطنية الديمقراطية فى مصر وقتها يجد فى التجربة الكمالية فى تركيا مركز إشعاع لكثير من القيم الجديدة فى التحديث والتطوير ، ومثلاً يبتغيه فى بعض الجوانب ، ويتحدث عنه المفكرون والمصلحون بروح العطف والتأييد ، فقد أثار الحادث مشاعر رجال التحديث والإصلاح الدينى ، وأهاج لديهم الحذر مما قد ينتج عن التبشير من ردود فعل محافظة ، تربط بين العداء التبشيري للاسلام وبين

حركة التجديد الفكرى الاجتماعى ، وتسسم تلك الحركة الأخيرة بميسم
البيداء للإسلام ، وتضعها مع التبشير مع الاستعمار فى بوتقة واحدة . كتبت
صحيفة البلاغ الوفدية فى ٦ مارس ١٩١٨ . الحق ان هذه الهيئات التبشيرية
التي تعمل فى كل بلاد الشرق ، وحتى على قرب من قلب الإسلام أو الحجاز .
قد انتشرت انتشارا واسعا ، وذهبت عن طريق الحيل الشيطانية الى حد خطير
للناير على النشء الصغير وتحويله عن دين أبويه . ولقد قاست الأمم الشرقية
كثيرا من الآلام نتيجة قيام الارساليات التبشيرية فيها ، عاملة مجدة على سحق
الثقافة القومية والروح الوطنية فى النشء الصغير . بل قاست تركيا ومصر
وسوريا على وجه خاص من هذه الارساليات التبشيرية . ما يكاد الانسان لا يصدق
انه وقع بين هذه الأمم الثلاثة لعظم خطورتها . ولكنه مع عدا وقع ولا يزال
واقعا بالفعل الصحيح المؤلم ..» (٣٩) .

وفى الوقت ذاته الذى جرى فيه هذا الأمر ، جاء انعقاد مؤتمر المبشرين
بالقدس فى ابريل ١٩٢٨ ، مما سبعت الاشارة اليه ، وتناثرت الأخبار عما يدور
فى جلساته السرية من طعن فى الإسلام . وأثار ذلك دويا كبيرا خاصصا فى
فلسطين ، البلد الذى كانت احشاؤد تلهب من الصهيونية وسياسة الانتداب
البريطانى ، ولم يكن يحتمل المزيد من الاثار الطائفية . ولذلك هطلت البرقيات
على مصر كالأمطار ، تستصرخ الراى العام فيها ضد المؤتمر . أبرقت الجمعية
الإسلامية بحيفا تصف ما أحدثه المؤتمر من غليان عظيم بين المسلمين ، ومطالبة
الفلسطينيين حكومة الانتداب بحل المؤتمر وإخراج المبشرين وإتلاف ما يوزعون
من منشورات ضد الإسلام (٤٠) . وبعثت سكرتارية المجلس الإسلامى الأعلى
تصور ما اجتاح المسلمين هناك من موجات السخط ، وما تأثيره أعمال المبشرين
من فتن « تنافى روح المدنية والتسامح الدينى » ، وتستعجن سياسة الانتداب
البريطانى التى ترمى الى اتخاذ فلسطين وطنا قوميا للصهيونيين ، وتجعله بؤرة
لقوات التبشير وتزرع روح التعصب الدينى بين أبناء الوطن الواحد . وأرسلت
اللجنة التنفيذية للمؤتمر الإسلامى بالقدس والجمعية الإسلامية بنابلس وافتى
حيفا برقيات الى جمعية الشبان المسلمين تصف مطاعن المبشرين فى الإسلام ،
وتهاجم نشاط جون موط الرئيس العام لجمعيات الشبان المسيحيين . وكان
موط رئيسا لمؤتمر القدس ، جاءها من مصر ثم سافر منها الى صوفيا لعقد مؤتمر
تبشيرى آخر . وقد جاء فى البند السادس من قرارات مؤتمر القدس « يجب
العناية بزيادة عدد المنتصرين بطريقة الخفاء أم العلانية ، ويجب العناية باقامة
كنائس خاصة مؤلفة من المسلمين فى بعض الاقطار الإسلامية ، وأخيرا يجب
الاستفادة من الانقلاب العظيم الجارى فى كثير من الاقطار الإسلامية وهو الانقلاب
المطويع بازاء الحياة المسيحية والرسالة المسيحية » . واحتشد المسلمون فى المسجد
الأقصى آلافا وأضربت مدن فلسطين وأغلقت الحوانيت فيها احتجاجا على
المؤتمر وسياسة الانتداب (٤١) .

كتب عباس . محمود العقاد يقول ان نتيجة عمل المبشرين في مصر وبلاد الشرق القريب بعد جهاد عشرات السنين هي الفشل ، وأن جماعات المبشرين في مصر ، وسوريا والسودان قد أنفقت ألوف الجنيهات فيما تنشئه من مدارس ومستشفيات ، وما تطبعه من رسائل وما تفتحه من أندية للمحاضرات وما تؤديه في السر والعلن لجذب بعض الفقراء . ومع ذلك ، « لا نرى أحدا غير دينه من أثر هذه المساعي التبشيرية ، الا أفرادا قلائل ضاقت بهم سبل الرزق فوجدوا عنه كفايتهم في احضان تلك الجماعات ، ثم ما برحوا يهددون بها بالتنصل منها كلما طلبوا المزيد ولم يجابوا الى الطلب » وهاجم المبشرين الأمريكيين خاصة لخططهم المثيرة للنفوس وطعتهم على النبي عليه السلام ، وقال أن التبشير صار وسيلة لتميش المبشرين واسترزاقهم « ويبدو أن المبشرين لما تعذر عليهم أن يتقدموا في آخر العام ببيان المنتصرين من المسلمين وغير المسلمين ، قنعوا بأن يثبتوا وجودهم وعملهم لأولئك الرؤساء ببيان عدد المحاضرات التي تلقى وعدد السامعين الذين يترددون عليهم وعدد المسلمين الذين يشتركون في أنديتهم ٠٠٠ » ثم ذكر أن أخبث وسيلة يلجأ اليها هؤلاء ، ليس فقد الأديان الذي يتم صراحة فيستفز روح الدفاع ، ولكنه التسلل الى عقول الصغار في المدارس وغواية الفنانين وغير ذلك (٤٢) .

الهجوم في مصر :

في الوقت ذاته حدث في مصر حادث القس زويمر ، وكان هذا القس وقتها كبير المبشرين الأمريكيين في مصر وسوريا وفلسطين ، والمسئول عن تحرير مجلة العالم الاسلامي . وواحدا من اقطاب كافة مؤتمرات التبشير التي انعقدت منذ ١٩١٠ ، وعرفت كتاباته بالتعصب والتعسف ضد الاسلام (٤٣) . كان لدى زويمر تصريح من وزارة الأوقاف المصرية بدخول المساجد واصطحاب العلماء وهواة الأئمة ، وقد اسفل هذا التصريح الصادر اليه بوصفه مستشرفا ، استغله في دخول الأزهر وتوزيع بعض رسائل التبشير في ١٩٢٦ ، الأمر الذي دعا مدبري المساجد وقتها فضيلة الشيخ عبد الوهاب خلاف الى استدعائه وانهاره بسحب التصريح . وفي ضحى ١٧ ابريل ١٩٢٨ ذهب الى الأزهر مع ثلاثة أجناب من بينهم امرأة ، فتبعه مراقبو الجامع لعلهم بنشاطه التبشيري . ودخل المبشر ومنه معه حلقة درس الشيخ سرور الزنكلوني أثناء شرحه لسورة براءة ، ووزع على الطلبة في استتار ثلاث رسائل قيل انها تتضمن تفسيرات مسيحية لآية الكرسي ولأسماء الله الحسنى ، ثم ترك الحلقة الى غيرها يوزع رسائله : وهاج هذا الأمر نحو من ثلاثة آلاف أزهري كانوا موجودين وقتها ومزقوا الرسائل استفزتهم جرأة الرجل يقوم بالتبشير في صحن أكبر جامع اسلامي ، وعم السخط حتى كاد أن يفلت الزمام لولا روح الضبط التي أشاعها العلماء .

سرى خبر الحادث وبلغ الاستياء مبلغه ، وأوفد العلماء منهم من قايل مصطفى النحاس رئيس الوزراء ، طالبين اليه وقف أعمال التبشير في مصر ووقف توزيع رسائل المبشرين على الشوارع ووسائل المواصلات والمنتديات ، فسمحت الوزارة تصريح القس واضطر زويمر ان يصرح باستعداده للاعتذار للأزهر (٤٤) . ولكن الحادث استمر يشغل الرأي العام فترة طويلة . وشارك الأقباط في حملة السخط ضد التبشير . كتب كلیم أبو سيف يعلق على فعلة زويمر ، مهاجما دعوى الإنجليز حماية الاقلييات في مصر ، ومنوها بحكمة المسلمين وضبطهم للنفس مما لم يتح للإنجليز استغلال الهياج ، وقال انه لو حدث مثل حادث زويمر في آیه كنيسة لاستغلته بريطانيا لتأييد دعواها عن نصب المسلمين ، ثم قال « لاتعتفدوا (المسلمون) أن الأقباط في مصر أقل استنكارا لهذا الحادث منكم ، فهم احرص ما يكونون على الألفة والاخاء بينهم وبينكم » (٤٥) . وتعاقبت برقيات الاحتجاج والهجوم على المبشرين (٤٦) . وكتب عباس العقاد عن « الأمريكيات في الدين . . . » يسخر من التبشير الأمريكى بقوله أن « أمريكا مهبط الوحي الذهبى » ، ويسخر من زويمر بأن حادثته هى من مناظر السينما الأمريكية ، وأن « الأمريكيات » لم تدخل فى شىء الا أحالته « من الجد الى الهزل . ومن الوقار الى الصبيانية والصفار » ، وأنه من المفاهكات أن أناسا من أمريكا التى كانت مجهولة يوم ظهور المسيحية ، يجيئون الى وطن المسيح فى الشرق والى فلسطين خاصة لينقذوا دينه « وبآبة وسيلة ؟ بهذه الوسائل القردية » (٤٧) .

وأثير الموضوع فى مجلس النواب ، باستئلة وجهها كل من خليل أبو زحاب ومحمود لطيف وعبد الحميد سعيد الى رئيس الوزراء ووزير الداخلية ، لمعرفة ما ستتخذة الحكومة من اجراءات لصيانة المعاهد الدينية من اعتداء المبشرين ، سيما أن للحادث مثيلا فى ١٩٢٦ . وذكر عبد الحميد سعيد أن المبشرين الأمريكيين يجوسون فى مصر « وينشرون جرائم الفتنة والاضطراب بالمحاضرات والنشرات » وأن ما يشجعهم على ذلك سكوت رجال الادارة وخوفهم من شبح الامتيازات الأجنبية . « وأن هؤلاء هم خدمة مأجورين يعملون لمصلحة المستعمرين فى الشرق » وأنه لايكفى سحب ترخيص القس ، انما ينبغى مراقبة هؤلاء الناس ومنعهم من دخول المساجد . وذكر محمود لطيف أنه يتعين على المفوضية الأمريكية أن تساعد مصر على طرد هذا القسيس . وجاء رد رئيس الوزراء مراعيما ما تفرضه الامتيازات الأجنبية من قيود على حركة الحكومة والدولة عامة ، وما تمنحه للأجانب ومنهم المبشرين من حصانات ، فاكثفى بذكر اهتمام الحكومة بالأمر واعتذار القس عن فعلته واظهار وزير أمريكا المقفوض لأسفه ، وامتنح الأزهريين لاتخاذهم موقف الرزانة والحكمة (٤٨) .

وفى الوقت ذاته شاع خبر مؤداه أن ناظرة أمريكية لاحدى مدارس الاسكندرية ومن دعاة التبشير ، ألحقت صبية مسبلمة قاصرة بمستشفى بشيين القناطر ، وأغوت الفتاة عن أهلها وعن دينها ، ورفضت تحت مظلة الامتيازات

الأجنبية اعادتها الى ذويها ، رغم طلب السلطات الادارية ضمها الى أسرتها .
وأثار الحادث سخطه المعتاد ضد نشاط المبشرين وضد الامتيازات الاجنبية التي
تحمي هذا النشاط . وارتفعت المطالبة بإلغاء الامتيازات ، أو بالأقل تعديدها
بما يمكن الحكومة من وقف الفوضى والعبث . وأثير هذا الموضوع أيضا في
مجلس النواب بسؤال وجهه الى الحكومة الدكتور محجوب ثابت الذي نبه الى
أن حركات التبشير تعمل تحت ستار المدارس والمستشفيات ، وطلب الى الأجانب
وجوب مراعاة واجب الضيافة وأن تراعى جمعياتهم في مدارسها ومستشفياتها
ما ينص عليه دستور مصر من حماية الدولة لحرمة الأديان ، وذكر أن الحادث وقع
مثيل له في ١٩١١ ، في ولدين يتيمين دخلا ملجأ تبشيري فتنصرا ، وتدخلت
جمعية العروة الوثقى ونجحت في اخراج واحد وعشرين طفلا من هذا الملجأ ،
وذكر أنه يتعين على المبشرين أن يعلموا أن مسلمي مصر ومسيحييها ويهودها
« أن هم الا طير مؤتلف على شجرة واحدة » . وأجاب رئيس الوزراء على سؤال
النائب بالنسبة لحادث شبين القناطر ، أن أخا الصبية حصل على حكم شرعي
بضمها ، وأن الدولة ستقوم بتنفيذ هذا الحكم بحضور مندوب القنصلية
البريطانية التابع لها المستشفى (٤٩) .

وفي أكتوبر ١٩٢٨ نقلت الصحف عن خطاب لاهدى المبشرات العاملات
بمدينة السويس ، ألقته في الاجتماع السنوي لجمعية المبشرين العامة بمدينة
بلقاس ، تحدثت فيه عن جدوى تبشير أولاد المصريين بتربيتهم في مدارس
التبشير ، وضرورة الأزداد أكثر ميلا للنصرانية . واستفز الخبر الشيخ محمد
شاكر الوكيل الأسبق للجامع الأزهر ، ونشط يهاجم المبشرين ومدارسهم ويطالب
بحجب البنات عن تلك الإرساليات ، أسوة بما يفعله القبط من حجب أولادهم
عنها ، وانتقد تفريط المسلمين في دينهم (٥٠) . ونشرت صحيفة الفتح
لعبد الحميد سعيد الرئيس العام لجمعيات الشبان المسلمين ولمن يدعى محمد
عبد الحميد ، نشرت هجوما على مدارس الفرير بمصر لما أشيع من أن بعض
القسس المدرسين بها يهاجم الاسلام ويطن فيه ويضطهد من يصوم رمضان من
تلاميذها ، وناشدا شيخ الأزهر ومفتي الديار المصرية العمل على وقف هذا
الأمر . ثم راج خبر اختطاف بعض المبشرين الألمان لفتاة اسكندرانية ورحلوها
الى أسوان لتنصيرها (٥١) .

واستمرت هذه الأمثلة تتعاقب مرادى على فترات ، تثير على قلتها الخوف
والغضب . حتى كان عام ١٩٣٣ ، اذ انكشف من أحداث المبشرين ما وصفه
الدكتور محمد حسين هيكل بقوله « حدث حادث اهتزت له البلاد ، وكان له
في موقفنا وموقف الحكومة (حكومة اسماعيل صدقي) أثر عميق . ذلك أن
نشاط المبشرين المسيحيين ظهر فجأة في ثوب مخوف . وتناقلت الصحف يومئذ
أن الجامعة الأمريكية بالقاهرة هي مصدر هذه الدعايات التبشيرية ، وأن بها
أركان الحرب التي تنظم هذه الدعايات . وكان غريبا حقا هذا النشاط الذي

أبداء المبشرون والذي لم يسمع بتمته من عشرات السنين . فقد امتد هذا النشاط من القاهرة الى بورسعيد والى غيرها من المدن والاقاليم . وقد تحدثت الصحف عن وسائل الاغراء التي يلجأ اليها المبشرون لحمل السذج على اعتناق المسيحية ولتنصير الأطفال الأبرياء من أبناء المسلمين الفقراء . وأرتاع الناس لهذه الحملة ايما ارتياح ، وجعلوا ينظرون الى موقف الحكومة منها نظرة كلها عدم الرضا . . . » وتآلفت على اثر ذلك جمعية لمقاومة التبشير كانت تجتمع بدار الشبان المسلمين ، ومن أعضائها الشيخ مصطفى المراغى « وكانت الصحف تنشر عن هذه الحركات التبشيرية كل يوم جديدا . . . وكنت من أشد الأعضاء تحمسا لمقاومة التبشير » . وذكر أن كان ذلك من العوامل التي دفعته الى تأليف كتابه المعروف « حياة محمد » ثم كتبه التالية ومنها « الصديق أبو بكر » و « الفاروق عمر » . . . (٥٢) فكان خير ما أنتج الاديب المؤرخ الكبير الدكتور هيكمل هو من نتاج ردود الفعل ضد هجمة التبشير ، وبمراعاة مكانة الدكتور هيكمل الاديب بين رواد الاستنارة الفكرية ، يظهر الى أى مدى كانت هجمة المبشرين الضالة العقيم تمس صميم الوجدان المصرى وتلهبه .

وتتوصل الواقعة فى أن المسز رتسو ناظرة مدرسة دار السلام ببور سعيد عملت على تنصير تسعة من طالبات القسم الداخلى المسلحات وثمانية من طلبة وطالبات القسم الخارجى . واضطرت الحكومة الى ابعاد الناظرة عن مصر . والى توزيع الطلبة والطالبات على ملاجئ القاهرة والمدارس الأخرى ، ووعدت بإنشاء ملاجئ لتربية اليتامى حتى يمكن ابعادهم عن أوساط المبشرين (٥٣) .

وتعاقبت أحداث قليلة فى السنين التالية ، منها اكتشاف مدرسة أنشئت بجوار الأزهر لتعليم العميان القرآن بالحروف البارزة ، وظهر أن مديرها كاهن ذوصلة بأحد المبشرين بمدرسة الأمريكان بالازبكية وبالمبشر الأمريكى موريس (٥٤) . ومنها غواية قبضى أرثوذكسى واختفائه بتأثير المبشرين الكاثوليك مما أثار السخط بين القبط والمسلمين معا (٥٥) . ومنها الكشف عن الدور التبشيرى الذى تمارسه ممرضات مستشفى هومل بمصر القديمة التابع للارسالية الانجليزية وغوايتهن للفقراء من المرضى المسلمين (٥٦) . ومنها توزيع كتب ومطبوعات تتضمن الطعن فى الاسلام والدعوة للمسيحية (٥٧) . واستمر الوضع على هذا المنوال حتى قامت الحرب العالمية الثانية ، فهذا نشاط الارساليات بسبب صعوبة المواصلات وصعوبة ايفادهم من بلادهم الى مصر والشرق (٥٨) .

ما أن ألغيت الامتيازات الأجنبية بمعاهدة منترو ١٩٣٧ ، واستردت مصر سيادتها التشريعية كاملة على أرضها وعلى الأجانب القاطنين فيها ، حتى قوى المطالبة بوضع حد لنشاط المبشرين وتحريمه وتجريمه . وفى فبراير ١٩٣٩ تقدم عضو مجلس الشيوخ الدكتور عبد الخالق سليم بمشروع قانون يمنع الدعاية

بين الأحداث لتغيير معتقداتهم الدينية ، وبعد أن تداول المشروع في لجسار المجلس وجلساته (٥٩) ، رأت الحكومة وقتها أن تتقدم هي بالمشروع المطلوب ، وأرجىء مشروعها فترة (٦٠) . ثم نوقش بجلسته ٢٧ مايو ١٩٤٠ . وكان يتضمن في مادته الأولى منع الدعوة الدينية خارج الأماكن المدة لاقامة الشعائر وقصرت مادته الثانية الدعوة الدينية على أبناء الدين نفسه بحيث تحظر الدعوة أمام غير أبناء الدين ، وشمل هذا الحظر اشتراك التلاميذ في دروس غير دينهم أو سماح الآراء والخطب الخاصة بدين آخر . وكان منع الدعوة الدينية على هذه الصيغة الشاملة مما أثار بعض أعضاء المجلس مسلمين وأقباطا ، وذكر توفيق دوس أن سبب التفكير في هذا المشروع هو حوادث التبشير التي أسخطت المصريين على اختلاف معتقداتهم ، وازعجوا أفرادا من أديان غير دينهم يعتبر فتنة ، وأن مما يؤخذ على مشروع القانون أن نص مادته الأولى من شأنه منع تلاوة القرآن في الأديان ، ومن شأن نص مادته الثانية منع المسلمين من مجاملة المسيحيين في الكنائس ، ثم هاجم المبشرين قائلا أن نشاطهم لا صلة له بالدين . وذكر وهيب دوس أنه يوافق على فكرة المشروع ، ولكن المادتين الأولى والثانية منه قد تؤديان إلى الفتنة . وعلق أحمد يوسف الجندى (زعيم المعارضة الوفدية بالبرلمان وقتها) أن منع الدعوة الدينية عامة حسبما ورد بالمشروع قد لا يتفق مع الدين الاسلامي . وأجاب الشافعي اللبان الذي حضر الجلسة عن وزارة الداخلية ، بأن المنع لا ينسحب على الدعوة الاسلامية ، ولكن المجلس رأى بسبب ما أبدى من تحفظات على المشروع ، أعادته الى لجنة العدل لدراسته (٦١) . ثم أعدت الحكومة مشروعاً آخر في عهد الوزارة الوفدية ، ونيط أعداده بلجنة صياغة الآداب التي يرأسها وكيل وزارة الشؤون الاجتماعية ، وتولى قسم قضايا الحكومة صياغته من الناحية القانونية توطئة لعرضه على مجلس الوزراء ثم البرلمان (٦٢) . وحرص المشروع الجديد على الاعتراف في صدر أحكامه بكفالة حرية القيام بشعائر الأديان والعقائد بما لا يخل بالنظام العام أو الآداب ، وأن يكون الترخيص بانشاء الكنائس ومباني غير المسلمين بأمر ملكي ، ثم نصت المادة الثالثة منه : « لا يجوز اعداد أمكنة للخطابة أو الدعوة الدينية يباح الدخول فيها لأبناء أديان أو عقائد مختلفة الا بترخيص من وزارة الداخلية » . ونصت المادة الرابعة : « لا يجوز أن تكون محلا للدعوة الدينية الأماكن التي يجتمع فيها أبناء أديان وعقائد مختلفة ، سواء كانت منشآت معدة لأغراض انسانية كالمستشفيات أو منشآت صناعية أو تجارية أو غيرها » . ومنعت المادة الخامسة في معاهد التعليم اشتراك التلاميذ أو تركهم يشتركون في دروس دينية غير ديانتهم ، أو توزيع كتب أو نشرات عليهم تتعلق بدين غير دينهم . وحظرت المادة السادسة لقاء خطب أو توزيع نشرات في المحال والمحافل العمومية تتضمن طعنا أو مساسا بدين من الأديان . ومنعت المادة السابعة اغراء شخص أو اكراهه على صلاة أو وعظ يتنافى مع عقيدته الدينية سعيا وراء تحويله منها . وتعرضت المادتان التاسعة والعاشر لاعتبار كل مولود مجهول الأب مسلما ، والمسئولية مؤسسات الأحداث

عن تغيير ديانات الناشئة بها . وخولت المادتان الثامنة والحادية عشر البوليسى سلطة مراقبة تنفيذ هذه الأحكام . وقررت المادة الثانية عشرة عقوبات الحبس والغرامة على مخالفة القانون (٦٣) ٠٠ على أن هذا المشروع لم يتج له الصدور .

ثلاثة عوامل :

لم يكن النشاط التبشيري وحده العامل المثير للوجدان الدينى ، انما صاحبتة هجمة استعمارية سياسية ضد الاسلام . واذا كان اتصال التبشير بالسياسة الاستعمارية أمرا قد لا تظهر للبعض وشائجه سافرة ، فان تلك الهجمة الاستعمارية كانت سياسية بحتة توجهت مباشرة ضد العالم الاسلامى ، بما ربط بشكل مباشر وصريح بين الاستعمار وبين معاداة الاسلام ، وبما أنعش روح المقاومة الاسلامية كعامل سياسى وكجامعة سياسية . وظهر ذلك فى نهاية العشرينات وبداية الثلاثينات فى المغرب العربى وفلسطين .

أما بالنسبة للمغرب العربى ، فالمعروف أن فرنسا احتلت الجزائر فى ١٨٣٠ وأحتلت مراكش فى ١٩١٢ . وكلا البلدين يتكون من أغلبية عربية وأقلية بربرية . وقد استهدفت فرنسا دعم سيطرتها عليهما بفرنستهما ، واستوجبت الفرنسية اتباع التفرقة الوطنية بين العرب والبربر وعزل الآخرين عن مواطنيهم . واذا كان الاسلام من عوامل التوحيد القومى بين العنصرين ، فقد عملت السياسة الفرنسية على عزل البربر عن الاسلام كدين وكنظام تشريعى . وبدأ فى الجزائر ما سعى بالسياسة البربرية فى ١٨٥٩ ، اذ صدر قانون ينحى قبائل البربر عن أحكام الشريعة الاسلامية . وكان هذا الاجراء من أسباب ثورة ١٨٧١ هناك . وفى ٢٩ أغسطس ١٨٧٤ صدر قانون فرنسى يفرض على قبائل البربر أن يتحاكموا الى قضاء فرنسيين ، وأن يطبق عليهم ما سعى بالعوائد البربرية كبديل للشريعة الاسلامية ، وذلك بالنسبة لمسائل الاحوال الشخصية من زواج وطلاق ونسب وموارث ، وبالنسبة للمعاملات المدنية من عقود وأملاك . واستمر التضييق من نطاق أحكام الشريعة الاسلامية حتى شمل مسائل الجنايات . وفى ١٠ سبتمبر ١٨٨٧ تقرر نقل اختصاص المحاكم الاسلامية جميعه الى المحاكم الفرنسية .

وفى مراكش ، فرغم أن فرنسا أعلنت عند احتلالها التزامها بعدم المساس بالشرائع القائمة ولا بنفوذ السلطان ، فقد عملت من بعد على عزل المراكشيين عن العالم العربى ، فحظرت دخول الصحف العربية وقاومت تطور اللغة العربية بين البربر خاصة . وفى ١٤ سبتمبر ١٩١٤ أصدرت قانونا بتطبيق عوائد البربر عليهم فى مسائل الاحوال الشخصية بدلا من أحكام الشريعة الاسلامية . ثم أصدرت فى ١٦ مايو ١٩٣٠ قانونا آخر يسلخ قبائل البربر من السلطة الدينية والمدنية للشريعة الاسلامية ، فالغت التشريع

الاسلامي بالنسبة لهم . وانشأت محاكم عرفيه تقضى بينهم على غير احكام الشريعة فى المسائل المدنية والتجارية ، وأبدلت بالحاكم الشرعية محاكم فرنسية . وصحب ذلك الاستيلاء على قسم من أموال أوقاف المسلمين وتعيين مراقبين فرنسيين عليها . وصحب ذلك كذلك تشجيع أرساليات التبشير الكاثوليكية بين البربر . حتى بلغت مراكز التبشير بينهم فى ١٩٣٠ نحو ثمانين مركزا تنتشر فى المدن والقرى ، فضلا عن أنشاء المدارس التى يحال فيها بين التلاميذ وبين تعلم مبادئ الاسلام واللغة العربية . وقد قوبل ذلك جميعه بمظاهرات شعبية كبيرة انضم اليها الموظفون ، وامتلات المساجد بالمتظاهرين ، حتى صارت من أهم مراكز الدعوة لمقاومة السياسة الفرنسية وحركة التنصير وللمحافظة على الشريعة الاسلامية ، وللمطالبة بالغاء القوانين التى ترمى الى التفرقة بين العرب والبربر ، وبوقف النشاط التبشيرى وإعادة المحاكم الشرعية بين القبائل (٦٤) .

وبالنسبة لفلسطين ، فإن أحداث وعهد بلفور ١٩١٧ . والانتداب البريطانى عليها بعد الحرب العالمية الأولى ، ومؤازرة السياسة البريطانية لإنشاء وطن قومى لليهود بفلسطين ، كل ذلك معروف مشتهر ، والمهم فى سياق الموضوع المعروف أنه فى ١٩٢٦ جرت أحداث حائط المبكى هناك . وأخذ الصراع القومى بين العرب والصهيونية شكل صراع دينى ، كان من شأنه أن يستفز العواطف الاسلامية لدى المصريين وغيرهم من الشعوب التى تدين بالاسلام . وحدث وقتها أن دعا الفلسطينيون لعقد مؤتمر اسلامى عام بالقدس لتعبئة الشعوب الاسلاميه والعربية ضد الهجمة الصهيونية ، وأتجه الرأى الى أنشاء جامعة اسلامية فى القدس . وإذا كان الأزهر بايحاء من الملك فؤاد قد عارض فكرة انشاء هذه الجامعة ، خشية أن تقوى الجامعة المقترحة من المركز الدينى الاسلامى للقدس مما يتحدى أمل الملك فؤاد فى الخلافة الاسلامية . فإن الحركة الوطنية المصرية قد انتقدت مسلك الأزهر ، وكتب عباس العقاد كاتب الوفد السياسى وقتها يهاجم الأزهر ، ويقول أنه كان الأولى به بدلا من أن يعارض فى أنشاء جامعة اسلامية بالقدس ، أن يقاوم حركة التبشير التى نرعاها الحكومة المصرية (حكومة اسماعيل صدقى وقتها) . وأن يقف ضد قتل المسلمين كالانعام فى برقة بليبيا وضد اخراج البربر من حظيرة الشعائر الدينية الاسلامية فى كل من تونس والجزائر ومراكش (٦٥) . وكان لكل ذلك صده ردد فعله فى اتجاهات الرأى العام المصرى (٦٦) . بما استفز جماع المشاعر الوطنية والدينية فضلا عن المشاعر العربية القومية التى كانت لاتزال وليدة فى الوجدان القومى والسياسى المصرى . وإذا كانت فلسطين هى طريق العروبة الى مصر وهى همزة الوصل بين مصر وبين الانتماء العربى ، فقد بقيت المشاعر العربية الوليدة ممتزجة بالمشاعر الاسلامية ، حتى قدر لها أن تبلور فى الأربعينات ابتداء من نهاية الحرب العالمية الثانية وخاصة

مع حرب فلسطين في ١٩٤٨ . وذلك على تفصيل أشير إليه في سياق آخر غير
سياق هذا الكتاب مما لا وجه معه للتكرار (٦٧) .

ومن جهة أخيرة . لم تكن الهجمة التبشيرية ولا الهجمة الاستعمارية
وجدهما هما ما أهاج العواطف الإسلامية ودعما التيار الإسلامي السياسي في
مصر خلال الثلاثينات . إنما ساهم في ذلك أيضا بصبورة مؤثرة وفعالة ، أن
الواقع المعيش وكل ما نشأ ونما في المجتمع المصري من أفكار جديدة ومؤسسات
حديثة ونظم سياسية ودستورية وتنظيمات قانونية وضعية وأساليب مستحدثة
للمعيش ، كل ذلك لم يسفر عن التحقق الكامل للأمل المرجو في التحرر من
الاستعمار والإطاحة بالاستبداد والرخاء الاقتصادي . وأمكن بذلك خلال
الثلاثينات خاصة . أن تقتزن حركة التنوير الفكري لدى البعض بحركة التبشير
وبالسيطرة الاستعمارية بمقولة أنها كلها تمثل هجوما استعماريا على الإسلام
وذلك أيضا على تفصيل أشير إليه في سياق كتاب آخر (٦٧) بما لا وجه معه
للتكرار .

والخلاصة أنه يمكن القول أن ثمة عوامل ثلاثة كانت ذات التأثير الأفعال
والأشمل في نمو التيار السياسي الديني خلال الثلاثينات من القرن العشرين .
وهي احتدام المشكلة الفلسطينية التي أشتدعت اهتمام المصريين بجامع الإسلام
بين البلدين ، قبل تبلور مفهوم القومية العربية لدى الرأي العام المصري .
وتصاعد المشكلة الاجتماعية بعد إبرام معاهدة ١٩٣٦ خاصة قبل أن تتبلور
مفاهيم الإصلاح أو الثورة الاجتماعية وفقا لأي من تيارات الفكر الاشتراكي
الذي لم يكن قد رسخت جذوره بعد في تلك الأونة بأرض مصر . . والعامل
الثالث هو رد الفعل الإسلامي تجاه النشاط التبشيري .

٢ - الاخوان المسلمون

الجمعيات الدينية :

اذا كان المجتمع المصرى قد عرف فى العصور الوسيطة نوعا واحدا من التنظيمات الدينية الشعبية ، تمثل أساسا فى الطرق الصوفية على تعددها واختلافها وتفرعاتها ، فقد انضاف الى هذا الشكل شكل آخر من أشكال التنظيم فى أواخر القرن التاسع عشر ، يتمثل فى الجمعيات الأهلية التى يكونها أفراد أو جماعات لتحقيق أهداف اجتماعية أو ثقافية أو خيرية . واستمد هذا الشكل هياكله من هياكل التنظيم التى وفدت الى مصر من أوروبا ، وسواء بالنسبة للنشاطات الاقتصادية كالشركات أو الاجتماعية كالجمعيات أو السياسية كالأحزاب أو التنظيمات المتعلقة بالدولة وأجهزة الحكم .

وعلى وفق هذه الانماط الجديدة ، نشأت جمعيات دينية اجتماعية ، وجد عدد منها قبل الحرب العالمية الأولى ، مثل جمعية مكارم الأخلاق الإسلامية ، وجمعية العروة الوثقى الإسلامية ، وجمعية المواساة الإسلامية ، بفروعها فى الاسكندرية وملططا والسويس . ثم حدث ان نما عدد هذه الجمعيات نموا كبيرا فى العشرينات حتى بلغت نحواً من عشرين جمعية دينية رئيسية ، المركز الرئيسى لغالبيتها فى القاهرة ، ولها فروع فى الاقاليم وخاصة فى عواصم المحافظات . ومن هذه الجمعيات جمعية التقوى ، وجمعية الهداية الإسلامية ، وجمعية احياء السنة المحمدية ، وجمعية المسلم العامل ، وجمعية الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وجمعية أنصار السنة ، وجمعية الأخاء الإسلامى ، وجمعية المحافظة على القرآن الكريم ، وجمعية الرابطة الإسلامية ، وجمعية المساعى الحيرية ، وجمعية السنين (أو السبكين نسبة الى الشيخ محمد خطاب السبكى) . ولكل من هذه الجمعيات لائحة تنظيها ، ولها هدف يتعلق بجانب من جوانب المحافظة على الدين الإسلامى ، كالوعظ والارشاد وحفظ القرآن واحياء السنة

وتدريس مبادئ الدين ، أو هدف يتعلق بجانب من جوانب البر والنشاط
الخيري ببدل نوع ما من أنواع العون للضعفاء أو الفقراء ، وكان أنشط هذه
الجمعيات ما تعلق نشاطها بالوعظ والارشاد ، اذ تصرف جهد العاملين بها في
القاء المحاضرات والنصائح الدينية في اجتماعات دورية وإصدار المجلات التي
تنشر نعاليمها ، والتي تركز على التدابير بأسس الاسلام وبيان محاسنه . (18)
وأهم الدوافع المنشطة لقيام هذه الجمعيات ما رآه منشؤها من خطر يهدد
الاسلام وعمق اليقين به في نفوس الناس ، وذلك من جراء انجذاب مصر جملة
الى احضان المدنية والحضارة الأوروبية الوافدة . فجاء نشاطها مرتكزا في
الاساس على بيان محاسن الاسلام ومساوئ الحضارة الأوروبية . ومن هذه
الدوافع أيضا النمو المطرد للمدارس الحديثة ونظم التعليم الحديث على حساب
نظم التعليم الديني التقليدي القديم ، والانتشار الساحق لوسائل الاعلام
واجيزة التثقيف الحديث الذي تخلت بسببه الثقافة الدينية عن مكانتها المنفردة
ومركز الصدارة ، مما لم تنازع عليه قرونا طويلة ، فجاء اهتمامها بإشاعة
التربية الاسلامية ونشر مبادئ الاسلام وأصول الدين والعبادة . ومن هذه
الدوافع كذلك ، ان المهتمين بالدعوة الاسلامية وجدوا في نظم الجمعيات نمطا
أكثر رشدا وأكثر قدرة على تجميع القدرات وأعظم كفاية من أنماط النشاط
السابقة التي تستند الى شخصية أمام فرد أو شيخ صالح . وعلى أية حال
فلا يلحظ ان تلك الجمعيات تخطت ميدان النشاط الديني البحت الى الميدان
السياسي . وانما اقتصر نشاطها الغالب الظاهر فيما سلفت الإشارة اليه ،
وغاياته تثقيف الأفراد وتعليمهم أصول العبادات وإشاعة مكارم الأخلاق والحض
على الفضيلة ، دون الولوج من باب السياسة أو التصدي المباشر لدعوة تتعلق
بالسلطة السياسية في البلاد أو باتخاذ المواقف في القضايا السياسية العامة .

ولعل جمعية من تلك الجمعيات لم يبلغ شأوها شأن جمعية الشبان
المسلمين التي تكونت في ١٩٢٧ ، والتي كانت تمثل مرحلة انتقال بين النمط
السابق من الجمعيات الدينية ذات النشاط المقصور على الميادين الثقافية
والخيرية ، وبين الجمعيات الدينية ذات النشاط السياسي السافر . وأن الإشارة
الى الشبان المسلمين يجد أهميته من كونها من علامات الطريق في هذا السياق .
ومن كونها شاهدا على الحالة العقلية والنفسية وعلى الروح الديني في مصر
والبلاد العربية وقت نشأتها .

وضع النظام الداخلي للجمعية في نوفمبر ١٩٢٧ وعدلت بعض بنوده في
يونية ١٩٢٨ . وحرص نظامها على التصريح بحظر تدخلها في السياسة في
أية ظروف . واشترط في العضو ان يكون مسلما ليست لديه ميول تتعارض
مع الاسلام ، وأن هدف الجمعية نشر مبادئ الاسلام الانسانية وأخذ الحسن من
ثقافات الشرق والغرب ورفض السيئ منها . وشكل مجلس إدارتها برئاسة
عبد الحميد سعيد عضو الحزب الوطني ، ونائب الرئيس الشيخ عبد العزيز

جاويش المفكر الاسلامى وكاتب الحزب الوطنى قبل الحرب العالمية الأولى ، وأمين الصندوق أحمد تيمور باشا ، والسكرتير انعام محب الدين الخطيب رئيس تحرير مجلة الزهراء الشهرية ومجلة الفتح الأسبوعية . ومن أعضاء مجلس الإدارة الآخرين الشيخ محمد الحضر حسين والشيخ أحمد ابراهيم أستاذ الشريعة الإسلامية بكلية الحقوق وأحمد الغمراوى ويحيى الدرديرى وأحمد مظهر ومحمد على فضلى ومحمد الهياوى الصحفى وعلى شوقى . ويلحظ من أهداف الجمعية وتشكيل مجلس إدارتها أنها تستهدف الدعوة للإسلام مع الحرص على الابتعاد عن السياسة بما يعنى ابتعادها النسبى عن مفهوم الجامعة السياسية الدينية ، ومع الحرص على تخير الاحسن من سائر الأفكار والثقافات بغير انغلاق . وإذا كان مجلس إدارتها قد ضم من ذوى الاتجاه السلقى كالشيخين جاويش والحضر حسين ، فقد ضم المجلس أيضا الشيخ أحمد ابراهيم من أساتذة الشريعة للمناصرين للتجديد على طريق الأستاذ الامام محمد عبده ، كما كان الغمراوى والدرديرى ومظهر ممن درسوا الثقافات الغربية فى جامعات لندن وجنيف وقيينا .

وما لبثت أن أسست جمعيات الشبان المسلمين فى فلسطين وسوريا وبغداد والبصرة . وانهقد فى ابريل ١٩٢٨ مؤتمر للجمعيات الإسلامية فى يافا توقفت فيه لائحة الشبان المسلمين بفلسطين وأقرت على ما يماثل اللائحة المصرية . وما يتعين ملاحظاته ان كان من بين أهم قرارات هذا المؤتمر ، حث المسلمين على إنشاء المدارس الأهلية وتحذيرهم من مدارس التبشير ، كما كان من أهم ما اهتمت به جمعيات الشبان بالعراق اصدار كتيبات تحذر من المدارس الأجنبية وغالبيتها من مدارس التبشير ، وتهيب بالآباء الا يرسلوا أولادهم الى تلك المدارس الا بعد أن يتزودوا بقوة الايمان بالاسلام والولاء للوطن . وكانت صحيفة الفتح التى يصدرها محب الدين الخطيب لا تكف عن الحديث عن موجة الاتحاد فى المدارس والجامعات ورسائل المبشرين فى معارضة الاسلام ، مع حث الأزهر على مطاردتهم والتنبيه الى واحب جمعيات الشبان فم هذا الشأن ، والمطالبة بتعليم الدين بالمدارس لمقاومة هذه الموجة (٦٩٠) . والحديث عن مناورات المبشرين ودعواتهم ومؤتمراتهم (٧٠) .

وما لبثت « الشبان » ان أهاجها نشاط المبشرين وما يلقونه من محاضرات بالجامعة الأمريكية بمصر طعنا فى الاسلام ، كما أهاجتها أحداث حائط المبكى فى فلسطين (١٩٢٩) والسياسة الفرنسية تجاه البربر فى مراکش (١٩٣٠) واجراءات الفصح العنيف التى مارسها الايطاليون فى ليبيا واعدامهم عمر المختار . وقد عقدت الجمعية اجتماعا بالاسكندرية فى مايو ١٩٣٠ ، ثم انهقد اجتماع آخر لمجالس ادارة الجمعيات بالقاهرة فى يولية التالى ، وصدرت قرارات بالاحتجاج على ما يلقى بالجامعة الأمريكية من محاضرات ضد الاسلام ، وأرسلت خطابات الى

وزير الداخلية وشيخ الأزهر تدعوها الى مقاومة نشاط المبشرين . كما وجهت بياناً في أكتوبر ١٩٣٠ الى ملوك وشعوب الاسلام وعلماء الدين بمكة والمدينة والأزهر والمؤسسات الدينية بمصر والى علماء الزيتونة بتونس وجامع القيروان بفاس وسائر المؤسسات الدينية بالهند والعراق واندونيسيا وجماعة نهضة العلماء بسوريا والمجلس الاسلامي الاعلى بالقدس ، وذلك ضد السياسة الفرنسية لسلخ البربر عن الجماعة الاسلامية في مراکش والجزائر . وكتب محب الدين الخطيب يستصرخ المسلمين على ما يصنعه اليهود بفلسطين من ايقاظ للفتنة واعتداء على الأماكن المقدسة للمسلمين بالقدس ، بدأت كتاباته عن ذلك حتى قبل ان يتصاعد الصراع حول حائط المبكى (٧١) . كما هاجمت في يولييه وأغسطس ١٩٣٠ . كلا من السياستين التركية والسوفيتية تجاه المؤسسات الدينية وسيطرة كل من الحكومتين على املاك الاوقاف في بلدها ، وأبرقت ببيانات الاحتجاج على ذلك . وكان محب الخطيب يركز هجومه على تركيا ويتهم مصطفى كمال اتاتورك بأنه يقوض دعائم الاسلام بلغائه العمل بالشريعة الاسلامية ونصفيته للمحاكم الشرعية واستبداله الحروف اللاتينية بالحروف العربية في الكتابة . واشتد في هجومه هذا بما الجأ الحكومة الى التحقيق معه (٧٢) .

ومن ذلك يتبين أنه عندما انعقد مؤتمر جمعيات الشبان في يولية ١٩٣٠ خطت الشبان المسلمين ، خطوة ملحوظة في طريق النشاط السياسي . وتدخلت دعوتها بالمفاهيم السياسية . وكان من أهم ما ناقشه هذا المؤتمر وسائل تقوية التضامن الاسلامي بين الأقطار الاسلامية المختلفة ، وتعليم الأطفال مبادئ الاسلام الحسنة ، ومقاومة حركات التبشير والاحاد . وبالنسبة للمسألة الأولى حث المؤتمر على العمل لاستعادة الخلافة الاسلامية . ويبدو أنه نظر الى الخلافة الاسلامية لا في صورتها التقليدية كجامعة سياسية دينية تقوم بديلا عن الجامعة الوطنية ، ولكن باعتبارها كيانا يظهر التضامن بين الأمم التي تدين شعوبها بالاسلام ، بمعنى انها نمط من العلاقات الدولية لا يحل محل الوحدات القومية ولا ينكرها ، وانما يعترف بها ويقوم بجوارها . لذلك دعا لانشاء عصابة للأمم الاسلامية . وقدر انه بصعب العمل من أجل إعادة الخلافة حاليا (بالمفهوم الذي دعا اليه) ولكن يجب ان يكون احياء الخلافة هو رغبة كل عضو . وبالنسبة للمسألة الثانية : أوصى الحكومات بتعميم تعليم الدين ودراسة التاريخ الاسلامي وجعله مادة دراسية أساسية بالمدارس ، مع منع المحاضرات والدراسات الاحادية ، ومع تطبيق التشريع الاسلامي بمنع البغاء والخمر والميسر ومنع تبرج النساء . وبالنسبة للمسألة الثالثة قرر تكوين لجنة علمية تحارب الاحاد وأرسال المبعوثين لدحض حجج المبشرين في اجتماعاتهم العامة ، ودعوة حكومات الدول الاسلامية لتعديل مواد قانون العقوبات بحظر الهجوم على الدين باسم حرية الفكر أو البحث العلمي .

وبهذا يظهر ان الجمعية التي نشأت حريصة على الابتعاد عن السياسة

« في أية ظروف » ، ما لبثت بمنطق دعوتها واستجابة لردود فعل السياسة الاستعمارية الدينية ، ان وجدت نفسها تقف على مشارف السياسة . فتطرح فكرة الخلافة . حتى ولو كان هذا الطرح في اطار مفهوم جديد لها هو مفهوم سياسي على أية حال ، وحتى لو كان هذا الطرح كمجرد رغبة « يصعب العمل من أجلها حاليا » . كما تطرح مسألة تطبيق التشريع الاسلامي . وتتخذ المواقف من سياسات الدول والحكومات ، وهي مواقف سياسية بالضرورة .

والظاهر ان الجمعية كانت تستند في تمويلها على يسر ذوى اليسر من مؤيديها ، مثل الأمير عمر طوسون الذي كان يشملها ويشمل جمعية الاسكندرية خاصة برعايته ، والذي عرفت علاقاته ببعض من أقطاب الحزب الوطني من سنين سابقة . وقد سبقت الإشارة الى ان رئيس الجمعيات كان من رجال الحزب الوطني ، كما كان الشيخ جاويز على علاقات قديمة بالحزب . ولكن الشبان المسلمين لم تحظ من السنين الأولى على الأقل بمساعدة مادية تذكر من جانب الحكومة ، خشية ان تفقد تلك المساعدة اصطباغ سياسة الدولة بما يمس الجامعة الوطنية المصرية . وان الأستاذ كامبغاير في تعليقه على أوضاع الشبان المسلمين وفكرها ، ذكر ان كانت نقطة الانطلاق لدى مؤسسى الشبان هي خدمة أوطانهم وخدمة الشرق . وان الاسلام في العالم الاسلامي هو جزء من التراث الوطني ومن شخصية الشرق ، وان من يحرص على حياته الوطنية يجد نفسه حريصا على الاسلام أيضا . كما يلاحظ الكاتب أنه لا توجد جامعة اسلامية بالمعنى السياسي ، ولكن الموجود في الواقع هو الارتباط بين الجماعات الاسلامية مع شعور قوى بالتضامن ، وهو شعور ينمو تلقائيا مع الأحداث التي تؤثر في العالم الاسلامي . ثم يتساءل من وجهة نظر الأوروبيين عما اذا كان الاسلام عدو ليم أو حليف ، ويجب بما لاحظه من ان العالم العربي لا ينطوي على عداء للأوروبيين ولا للمسيحيين ، اذ يحيى المسلمون والمسيحيون في الشرق العربي معا . أما ما يبعث الكراهية في هذه المنطقة في نظره هما أمران ، الاستعمار والتبشير ، والمسلمون يكرهون التبشير ولا يكرهون المبشرين ، وعلاقات الصادقة الحميمة قائمة بين مسلمي الشرق ومسيحييه ، وهم جميعا يتعاونون في تجديد الشرق . كما يلاحظ ان الاسلام في عصر وتركيا هو مصدر للحياة الاخلاقية والاجتماعية ، ومن ثم فان تحويل الجماعة الاسلامية الى المسيحية أمر مستحيل ، وينتهي من ذلك الى ان نشاط المبشرين في البلاد الاسلامية نشاط عقيم لن يحقق هدفه ، وهو نشاط ضار لكونه بثير كراهة المسلمين (٧٣) .

ويلاحظ أخيرا ان حاء الانتشار الدولي للشبان المسلمين مقصورا في الأساس على البلدان العربية ، وجاء الاهتمام السياسي الغالب لها متعلقا في الأساس

بفلسطين والمغرب العربي (*) . ومفاد تلك الملاحظة أنه بسبب من ضмор الفكر القومي العربي خلال الثلاثينات ، وخاصة في مصر ، جاء التعبير عن الانتماء العربي متخذاً ثوباً إسلامياً . وكان الشعار الإسلامي هنا يعكس احساساً لايزال غامضاً بضرورة التجمع على مستوى العالم العربي . وإن كانت مصر تبحث عن هوية جامعة بينها وبين جاراتها العربية ، وتخرج بها من قوقعة القومية المصرية . فلما لم يسعها فكر واضح متبلور عن الجامعة العربية ، تلمست في جامعة الاسلام هذا الأمر ، واقتصر الغالب من تطبيقاته على الجامعة العربية ، سواء بالنسبة للانتشار أو بالنسبة للقضايا المثيرة للاهتمام .

ظهور الإخوان :

يمكن القول - أن أمكن التبسيط - أن جمعية الشبان المسلمين رغم استمرار بقائها ، كانت مقدمة وتمهيداً لجامعة الإخوان المسلمين . وأن الإخوان بدأت حيث توقفت الشبان . لقد تحركت الشبان حركتين ، الأولى عندما نشأت ليس لها شأن بالسياسة مقصورة على نشر مبادئ الاسلام والاستمسك بها . ونشأت تنتهج اختيار الأحسن ورفض الأسوأ من ثقافات الشرق والغرب ، بمعنى أنها في أصل نشأتها لم تستهدف الرجعية (*) أي العودة للماضي ، وإنما طرحت منهجاً أصلياً اجتهادياً يفيد الانتقاء بمفهوم النفع والضرر أو الحسن والقبح ، أي طرحت في أصل نشأتها منهجاً تطورياً . والحركة الثانية أتت عندما داعبت الجمعية الفكر السياسي وداعبت الرجعية ، بأن طرحت فكرة الخلافة أو الجامعة الدينية السياسية ، وطرحتها كرجاء أو هدف مستقبل لا كعمل حاصر ودعوة مباشرة ، وعندما طالبت بتطبيق التشريع الإسلامي . وبهذه الحركة اطلت الشبان على ميدان السياسة . ثم وقفت عند المطلب لا تلقى بنفسها في خضم الحركات السياسية . استشرفت على الهدف السياسي ولم تتقدم ، واستشرفت على الرجعية ولم تخط . وهنا جاء دور الإخوان المسلمين .

في ١٩٢٨ عرفت كتابات «حسن أحمد البنا» متخرج في دار العلوم ومدرس في صحيفة «محب الدين الخطيب» «الفتح» . كانت جماعة الإخوان قد تكونت في الاسماعيلية ، وليس لها في القاهرة صحيفة ولا دار . فكانت الفتحة مجال كتابات الشيخ البنا ، ودار الشبان المسلمين مجال الاجتماع والقاء المحاضرات . ويحكي

* كان من القرارات التي اتخذها المؤتمر الخامس للإخوان المسلمين الذي انعقد في ١٣ ذي الحجة ١٣٥٧ . تشكيل لجنة للدراسة قضية طرابلس المغرب (ليبيا) ومساندة مفتي فلسطين والمجاهدين هناك (يراجع صحيفة النذير ، أول محرم ١٣٥٨) .

* ليس المقصود بالراجعية موقف اجتماعي أو سياسي رجعي ضد التقدم والمدالة الاجتماعية بالمعنى المتداول الآن . ولكن المقصود أنها دعوة للعودة للماضي .

حسن البنا في « مذكرات الدعوة والداعية » عن صلته هو وبعض الشباب - عندما كان طالبا بدار العلوم - بالعناصر التي ساهمت في إنشاء الشباب المسلمين . وعن دوره ودور الشباب في ذلك - كان وأصحابه يلتقون بجمهرة من الفضلاء مثل محب الدين الخطيب ومحمد الحضر حسين ومحمد الغمراوي وأحمد تيمور ويحضرون مجالس رشيد رضا . « يجتمعون بمنزل الشيخ يوسف الدجوى ادى الف جمعية « نفضة الاسلام » ، ويذكر الشيخ البنا انه في واحدة من تلك الجلسات . أخذ يستحث الحضور على العمل النشط والتحرك المنظم للدفاع عن الاسلام ومقاومة التيارات الغربية ، ونجح في اقناعهم بتكوين جماعة تقوم بهذا الدور ، ورشح الحاضرون مجموعه من الأسماء مثل الشيخ الحضر حسين وعبد العزيز جاويز وعبد الوهاب النجار ومحمد الحضري ومحمد أحمد ابراهيم وعبد العزيز الجولى ورشيد رضا ، ومن « الوجهاء » أحمد تيمور وعبد الحميد سعيد . وأن ذلك أدى الى ظهور صحيفة الفتح التي رأس تحريرها الشيخ عبد الباقي سرور وأدارها محب الخطيب » وظلت هذه النخبة المباركة من الفضلاء تعمل حتى بعد أن فارقت دار العلوم . وظل بحركها نقر من هذا الشباب المخلص حتى كانت هذه الحركات جمعية الشباب المسلمين فيما بعد » ، وبعد تخرجه واشتغاله مدرسا بالاسماعيلية بقى على صلة بمجموعة الشباب تلك التي تعاهد معها في القاهرة على العمل للدعوة الاسلامة ، وأنه سعد بخبر تكوين جمعية الشبان ورئاسة عبد الحميد سعيد لها ، وأرسل اليه يطلب الانضمام اليها (٧٤) . ويظهر من هذا الحديث أن الشيخ البنا يعتبر نفسه الموجه لانشاء جمعية الشباب ، وأنه مع صحبه هم المحركون لها من خلال الجيل الأقدم الذى تولى صدارة العمل فيها . ويمكن أن يستخلص من ذلك أنه على فرض صحة أن الشباب هم المحرضون على انشاء الجمعية ، فقد أتت في بدايتها ووفقا لنظامها تعكس الروح الاصلاحية والبعد عن السياسة ، بتأثير بعض عناصر الجيل الأقدم التي تصدرت العمل بها . ثم جاءت انعطافة الجمعية الى مشارف العمل السياسى بضغط ساهمت فيه تلك العناصر الشاببة . ولكن حركة الشيوخ وقفت من دون اكمال الشوط والارتقاء فى خضم العمل السياسى المباشر . كما أن عددا من الاتجاه الاسلامى أمثال الشيخ أحمد ابراهيم ومن ذوى الثقافة الحديثة من « الوجهاء » دفعت دون الارتقاء فى الاتجاه الراجعى السلفى . فقام المبرر لدى الشيخ البنا وصحبه لانشاء جماعتهم المستقلة .

والحاصل أن كانت حركات التبشير من بين العوامل الهامة التي استفزت الشيخ ورصفاه الى النشاط فى مجال الدعوة الاسلامية . وكان انضم فى صباه ببلدته المحمودية الى طريقة « الأخوان الحصافية » الصوفية ، وتأثر بشيخها وابن مؤسسها عبد الوهاب الحصافى الذى كان يوصى أخوانه الا « يرددوا كلام الملاحدة أو الزنادقة أو المبشرين ٠٠٠ » . ثم تأسست « الجمعية الحصافية الحرية » برئاسة أحمد السكرى وسكرتارية حسن البنا « وزاولت الجمعية عملها فى

ميدانين مهمين : الميدان الأول نشر الدعوة الى الأخلاق الفاضلة ومقاومة المنكرات والمحرمات الفاشية كالتخمر والقمار وبدع المآثم . والميدان الثاني مقاومة الإرسالية الانجيلية التبشيرية التي هبطت البلد (المحمودية) واستقرت فيها . وكان قوامها ثلاث فتيات ترأسهن مسن وبت ، وأخذت تبشر بالمسيحية في ظل التطبيب وتعليم التطريز وأيواء الصبية من بنين وبنات . وقد كافحت الجمعية في سبيل رسالتها مكافحة مشكورة وخلفتها في هذا الكفاح جمعية الاخوان المسلمين بعد ذلك . ولما نمت الاخوان بالاسماعيلية ، كان من بدايات أعمالها انشاء مسجد حرص المرشد العام حसर البنا في أولى خطبه به ، أن يشير الى دور المساجد قديما في تدريس العلوم وأنه ليس « كمدرسة ابتدعوها ومعاهد اخترعوها يدخلها أبناؤنا مسلمين ويخرجون منها ملحدون أو بلا دين . . . » (٧٥) إشارة الى كل من مدارس التبشير والمدارس العلمانية الحديثة .

والملاحظ أنه في السنوات الخمس الأولى لنشأة الجماعة ، تأسست نحو خمس عشرة شعبة لها بالقاهرة والاسماعيلية وبور سعيد ، وشبراخيت والمحمودية (البحيرة) ، والمنزلة والجمالية وميت مرجا (دقهلية) ، وشبلنجا (قليوبية) ، وطنطا (غربية) ، والسويس ، ودمياط ، وأبو حماد (شرقية) . ووجد غالب تلك الشعب في مناطق وجود مراكز للتبشير . ويذكر الشيخ البنا أن الاخوان أبلوا بلاء حسنا « في حركة التبشير التي نجم قرنها في هذا العهد » و « لا ندرى من حسن الحظ أو من سوءه أن كان بجوار مراكز جمعيات الاخوان المسلمين في القطر المصري مراكز للتبشير . ففي المحمودية وفي المنزلة دقهلية وفي الاسماعيلية وفي بور سعيد وفي أبو صوير وفي القاهرة مراكز نشيطة للتبشير ودوائر نشيطة لجمعية الاخوان المسلمين . وكان طبيعيا أن يحدث الاحتكاك بين الهيئتين » . وكان الاخوان يقاومون المبشرين بالتحذير من خطر الاتصال بالارساليات ، وبوسائل من نوع وسائل المبشرين كانشاء المدارس وغيرها حتى يصرفوا الناس عن مؤسسات التبشير . وحرص الشيخ أن يورد في مذكراته تقارير وردت اليه من شعبة المنزلة في شوال ١٣٥١ (١٩٣٢) عن انقاذ الشعبة لمسلمة فقيرة أغوتها عن دينها مدرسة السلام البروتستانتية ، فاستخلصت الشعبة الفتاة من المدرسة وفتحت مشغلا لتعليم الفقيرات مهنة . يتكسبن منها ، وعن انقاذ الشعبة كذلك خمس فتيات هربتهن الارسالية البروتستانتية ببور سعيد الى المنزلة لتنصيرهن (٧٦) .

وكانت صحيفة الاخوان المسلمين التي ظهرت في أواخر مايو ١٩٣٣ ، (١٣٥٢) تتابع مقاومة شعب الاخوان لنشاط المبشرين وتستثير حمية المسلمين بالاخبار والمقالات والشعر ضد « عدوان المبشرين على البلد الأمين » (٧٧) . ففي المحمودية نزلت تسع مبشرات بدعوى تعليم الفتيات للتطريز والحياكة ، ثم أغوت فتاة يتيمة الأم عن دينها ، لولا أن استخلص الاخوان الفتاة وأودعوها

منزل الأستاذ أحمد سكرى ، ولهذا أنشأت الشعبة مشغلا للسجاد والنسيج .
وفى الاسماعيلية أنشأ المبشرون مدرستين واستغلوهما كما استغلوا عملهم
بمستشفى شركة قناة السويس فى حمل بعض المترددين على ترك اسلامهم ،
فقاومهم الاخوان بالمحاضرات وبأنشاء معهد حراء للبنين ومدرسة أمهات المؤمنين
للبنات . وفى أو صوير قاوم الاخوان محاولات المبشرين انشاء مركز لهم بمدرسة
الاسماعيلية الانجليزية الابتدائية . وفى السويس اكتشف الاخوان مركزا
للتبشير بحى الأربعين وأنقذوا بعض من أريد لهم التنصر . وكذلك كان الشأن فى
القاهرة (٧٨) . وركزت دعوة الاخواز اهتمامها فى كشف وسائل المبشرين
واستغلالهم لفقر الفقراء ويتم اليتامى ، واستثارت ردود الفعل العنيفة دفاعا عن
الدين . مع اتهام المبشرين بأشغالهم نيران الفتنة (٧٩) .

ولما انعقد مجلس الشورى العام للجماعة فى ١٩٢٣ ، قرر أنشاء لجان
فرعية لتحذير الشعب من الوقوع فى خداع المبشرين . وأرسل الى الملك عريضة
فى ٢٢ صفر ١٣٥٢ بطلب اليه فيما حمابة المصريين من عدوان المبشرين ويقترح
عليه خمسة اقتراحات ، هى فرض الرقابة على المدارس والمعاهد ودور التبشير ،
وسحب رخصة أى مدرسة أو مستشفى يثبت اشتغالها بالتبشير ، وإبعاد من
يظهر أنه يعمل على أفساد العقائد ، وامتناع الحكومة عن معاونة جمعيات التبشير
سواء بالأرض أو بالمال ، والاتصال بممثلى مصر بالخارج لحث الحكومات الأجنبية
على مساعدتهم فى ذلك . وروج لهذا البيان بارسال صور منه الى الوزراء ومجلسى
البرلمان (٨٠) . فكان أهم وجوه النشاط الفعلى للاخوان حتى ما بعد منتصف
الثلاثينات تقريبا هو مقاومة النشاط التبشيرى . ولعل ذلك هو مما اقنع جماهير
الرأى العام بجدوى نشاط الجماعة ومما أكسبها منزلة خاصة لديهم باعتبار
ما أثاره نشاط المبشرين من سخط عظيم .

الجامعة السياسية :

من أهم ما تضمنه أدب الاخوان المسلمين فى السنوات الأولى من
الثلاثينات ، الحديث عن الجامعة السياسية وعن النظام السياسى والتشريعى .
ومما يلحظه الباحث أن الشيخ ألبنا أدرك ثورة ١٩١٩ ، وكان بلغ رقت
اشتغالها سن التمييز السياسى ، اذ كان فى الرابعة عشرة من عمره ذا ملكات
قيادية بين زملائه وله تقدم فيهم . وأن تلك الثورة قد بلورت مفهوم الجامعة
السياسية الوطنية ، وبلورت نظاما سياسيا وضعبا يتمثل فى الدستور الوضعى
النبابى وتعدد الاحزاب واستهداف النهوض الاجتماعى من خلال النظم الوضعية .
وقد يشوق الباحث معرفة أثر تلك الثورة التى تحرك لها المصريون بجمعهم ،

آثرها في الشيخ الذي صار من بعد دانية لا كبر حركة شعبية تنادى بالجامعة الإسلامية وترفض التشريع الوضعي . يحكى حسن البنا أنه قام بدور في تلك الحركة ، ببلده المحمودية . وكان بارزا بين المشاركين في المظاهرات ويعتبر الخدمة الوطنية جهادا مفروضا - ولكنه فيما يظهر أنفعل بالثورة انفعالا لا يصل به الى حد الاستغراق والتوجه الكلي لها . فكان التصوف يستغرقه ويتجه بقلبا وهو اه الى الوجهة الدينية الخالصة (٨١) . وما أن هدا لهيب الثورة حتى أنحسرت موجتها عن قلبه وتوثقت أواصره بالحركات الدينية الصرف . وجاء الغاء الخلافة في تركيا . والدعوات الجامعة الى حرية الفكر والبحث ودعوة الحزب الديمقراطي الى انطلاق الفكر ، جاء ذلك كله وغيره لينير في نفسه التزوع السلفي والنظر الى حركات التجديد في السياسة والمجتمع على أساس كونها محض انحلال والحاد (٨٢) .

لم تلج الاخوان ميدان النشاط السياسي المباشر في أولى سنواتها . وأختصت الدعوة الدينية الصرف بنشاط الشيخ وأحاديثه . ولكن يظهر من تلك الأحاديث أن عيني الشيخ منذ البداية كانتا معلقتين « بالدولة » وما يراه لها من دور حاسم في نشر الدعوة . يلاحظ ذلك من مجموعة المقالات التي كتبها في ١٩٢٨ بعنوان « الدعوة الى الله » ، تكلم فيها عن سبيل الدعوة والجهاد في سبيل الله ومنزلته في الاسلام ووسائل اصلاح الشرق . وتساءل على من تجب الدعوة ، فقال أنها واجبه أولا على الحكومة لأن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن ، خاصة بالنسبة للشعوب حديثة النهوض ، وأنها واجبة ثانيا على دار النيابة (البرلمان) لأنها السلطة التشريعية التي تصدر القوانين ، وواجبة ثالثا على الأغنياء والسراة « وهم الطبقة الثالثة ممن يقدررون على الاصلاح » ، ثم هي واجبة في النهاية على العلماء وطلبة المسلمين . وأوجب على الحكومة كونها المسئول الأول أن تهتم بالتعليم الديني وتمنع المجلات الهازنة وتغلق أماكن اللهو الخليع والقمار وتحارب دعاة الاناحية وأشباه - الملحدين (٨٣) . وكتب أحمد السكري وكيل الجماعة يهاجم أتاتورك لهدمه أركان الاسلام (بالغاء الخلافة) وازالته المحاكم الشرعية والمدارس الدينية ومحوه اسم الاسلام من الدستور (٨٤) .

وفي ٢٢ صفر ١٣٥٢ (١٩٣٣) صدرت صحيفة الاخوان المسلمين ، يرأس تحريرها الشيخ طنطاوي جوهرى ويدبرها محب الخطيب ويحرر القسم الديني بها حسن البنا المرشد العام . وعلى صفحات هذه الصحيفة بلور المرشد العام نظرتة الى الجامعة السياسية الدينية في مقال نشره في ١١ ربيع الثاني ١٣٥٢ « لا القومية ولا العالمية ، بل الأخوة الاسلامية » ، قال أن من الزعماء من يقدر صدأ القومية كمتلر وموسوليني ومصطفى كمال ، ومن المفكرين من يتشيع للعالمية ، وأن مصر تعودت تقليد القرب والاعجاب بنظمه ، فهي تقف من هذين على مفترق طريقين ، ورغم أن العالمية مبدأ الانسانية والسلام والخير ، فان أمم

الغرب وحكومات الاستعمار جعلته شبكة تصطاد بها وتكسر مقاومة الشعوب المغلوبة ، وأما مبدأ القومية فهو خطر لا ينتج إلا الشرور والحروب والتخاضم . وكلا المبدأين ضار بمصر وبالشرقين . والمبدأ الذي يقترحه هو « الأخوة الإسلامية » . « أننا إذا تمسكنا بهذا المبدأ قويت رابطتنا النفسية وقويت رابطتنا بالأمم الشرقية وعصمتنا العقيدة عن الاستكانة للغاصب » . ثم عرض للموقف من الأقليات الدينية بقوله « وقد يقول قائل أن الأمة الواحدة من أهم الاسلام تضم عناصر مختلفة تدين بغير دين الاسلام ، فلا يوجد بين أفرادها الا الجنسية القومية ، والجواب على ذلك أن سماحة الاسلام وصلته تتسع لابناء قومنا وأن كانوا على غير ديننا ... بل أن تعاليم الاسلام تقضى على أبنائه أن يكونوا مع أهل التعاقد معهم سواسية لهم مالهم وعليهم ما عليهم » (٨٥) .

وقد اقترب الشيخ من فكرة الجامعة العربية في حديث له هاجم فيه طه حسين ، وعرج الى شرح ما يربط مصر بالأمة العربية من أواصر ، بفعل ألهجرت العربية لمصر في القديم والحديث . وبفعل اللغة والدين والعادات والثقافة . وذكر ان المصريين لا يتخلون عن اللغة العربية ولا عن القرآن العربي (٨٦) . والحق ان تتبع أقوال الشيخ يكشف عن اقتراح وثيق لديه للعروبة بالاسلام . وقد ذكر في رسالة المؤتمر الخامس « ان الاسلام الخفيف نشأ عربيا ووصل الى الأمم عن طريق العرب ، وجاء كتابه الكريم بلسان عربي مبين » ، وان توحدت الأمم بأسمه على هذا اللسان يوم كان المسلمون مسلمين « وقد جاء في الأثر اذا ذل العرب دل الاسلام . وقد تحقق هذا المعنى حين دال سلطان العرب السياسي ، وانتقل الأمر من ايديهم الى غيرهم من الأعاجم والديلم ومن اليهم ، فالعرب هم عصبية الاسلام وحراسه ومن هنا وجب على كل مسلم ان يعمل لحياء الوحدة العربية وتأييدها ومناصرتها . وهذا هو موقف الاخوان من الوحدة العربية » . وذكر حديث النبي عليه السلام أن العربية هي اللسان أي اللغة .

وذكر الشيخ في رسالة « دعوتنا في طور جديد » ، ان للعروبة في دعوة الاخوان مكان بارز ، « لن ينهض الاسلام بغير اجتماع كلمة الشعوب الاسلامية ونهضتنا ، وان تل شبر من ارض وطن عربي نعتبره من صميم أرضنا ومن لباب وطننا » . وفي رسالة أخرى « بين الامس واليوم » ، أوضح ما يراه من عوامل تحلل كيان الدولة الاسلامية والشعب الاسلامي ، وكان رابع هذه العوامل عنده « انتقال السلطة والرياسة الى غير العرب ، من الفرس تارة والماليك والأتراك تارة ، وغيرهم ممن لم يتذوقوا طعم الاسلام الصحيح » .

ومع هذا الجانب كان الشيخ يعمل على بلورة مفهوم عن قومية الاسلام ، وان هناك من يفهم القومية على انها عصبية الدم وعنصرية الجنس « فيجعلون ذلك أساس وحدتهم ورمز جامعتهم » ، رثمة من يفهمون من القومية الحدود الجغرافية ،

فيجعلون ذلك طمع انظارهم « ومؤلاء قد قيّدوا بغير قيد وارتبطوا بغير رباط » . ثم شرح ما يراه رأى الاسلام « خذ القرآن بيمينك والسنة المطهرة بميسارك وضع سيرة السلف أمام عينيك ، ترى من كل ذلك ان للاسلام قومية وجامعة ووحدة ورابطة حول العقيدة والمبدأ » .

وفي مقالاته التسع التي نشرها بين المحرم وربيع الثاني سنة ١٣٥٣ (١٩٣٤) تحت عنوان « الى أى شئ ندعو الناس » ، ذكر ان العقيدة الاسلامية أثمرت تمرتين . أولاهما ان المستعمر الاسلامي لم يفتح الارض الا ليعطي كلمة الحق ويزيل الفوارق ويحو المظالم ، وثانتيهما ان الاخوة الاسلامية تجعل كل مسلم يعتقد ان كل شبر من الارض فيه اخ مؤمن بالقرآن هو قطعة من أرض الاسلام تجب حمايته ، وسما بذلك الوطن الاسلامي عن حدود الوطنية الجغرافية او الوطنية الدموية . فالاسلام دين وجنسية . وأكد هذا المعنى في رسالة المؤتمر الخامس ، باعتبار ان الاسلام ليس عقيدة وعبادة فقط ، ولكنه وطن وجنسية ، يعتبر المسلمين أمة واحدة في وطن واحد مهما تباعدت أقطاره ، وفي رسالته « الى الشباب والى الطلبة خاصة » ، تكلم عن الوطن الاسلامي الذي فرقته ومزقته السياسة الغربية والمطامع الأوروبية ، وضرب لذلك مثلا بالدول العربية خاصة « مصر وسوريا والعراق والحجاز واليمن وطرابلس وتونس والجزائر ومراكش ، وكل شبر أرض فيه مسلم يقول لا اله الا الله - كل ذلك وطننا الكبير ، الذي نسعى لتحريره وانقاذه وخلصه وضم أجزائه بعضها الى بعض » .

ويظهر ان معارضى حركة الاخوان كانوا يكثر من التساؤل عن أثر هذه الدعوة الدينية بالنسبة للجامعة الوطنية ، باعتبار اتصال الحركة الوطنية بمبدأ الجامعة الوطنية نفسه الذي ظهر في القرن الماضي وارتفع في ١٩١٩ ، وأنتج ثمارا يابنة . وقد ذكر الشيخ البنا في رسالة المؤتمر الخامس ، ان كثيرا من الناس « يغمزون الأخوان المسلمين في وطنيتهم ويعتبرون تمسكهم بالفكرة الاسلامية مانعا اياهم من الاخلاص للناحية الوطنية » . ورد على ذلك بأن المسلم أعمق وطنية وأنفع لمواطنة ، « نالاخوان يحبون وطنهم ويحرصون على وحدته القومية » كما ذكر في رسالته « الى الشباب » ان الاخوان أشد الناس لوطنهم اخلاصا وتفانيا ، وهم يعملون لمصر ويفنون في جهادهم لأنها أرض الاسلام « وزعينة أمة » . كما أكد المعنى نفسه في « دعوتنا في طور جديد » ، ثم اضاف « وليس يضيرنا في هذا كله ان نعني بتاريخ مصر القديم ، وبما ترك قدماء المصريين من آثار الحضارة وال عمران ، وبما سبقوا اليه الناس من المعارف والعلوم والفنون . فنحن نرحب بمصر القديمة ، كتاريخ فيه مجد وفيه عزة وفيه علم ومعرفة . ونحارب هذه النظرية بكل قوانا كمنهاج عمل يراد صين مصر به ودعوتها اليه . بعد ان هداها الله بتعاليم الاسلام » .

وحدد الشيخ موقفه من دعاة الجامعة القومية ، بقوله أن الناس أفتتنت

بدعوة الوطنية والقومية . فإذا كان دعاة الوطنية يريدون بها حب هذه الارض والفتيا ، فذلك أمر مركوز في فطر النفوس من جهة مأمور به في الاسلام من جهة أخرى وأن كانوا يريدون أن من الواجب العمل بكل جهد في تحرير البلد من الغاصبين وتوفير استقلاله له فنحن معهم في ذلك أيضا وأن كانوا يريدون بالوطنية تقوية الرابطة بين أفراد القطر الواحد فذلك نوافقهم فيه أيضا (أما) ان كانوا يريدون بالوطنية تقسيم الأمة الى طوائف تتناحر وتتباغض وتشجيع لمناهج وضعية أملت لها الأهواء والعدو يستغل كل ذلك لمصلحته فتلك وطنيه زائفة أما وجه الخلاف بيننا وبينهم فهو اننا نعتبر حدود الوطنية بالعقيدة وهم يعتبرونها بالتخوم الارضية والحدود الجغرافية هذه واحدة ، والثانية أن الوطنيين جل ما يقصدون اليه تخليص بلادهم فاذا عملوا لتقويتها بعد ذلك ففي النواحي المادية وفي سبيل المطامع المادية كما تفعل أوروبا الآن . أما نحن فنعتقد أن المسلم في عتقه أمانته عليه أن يبذل نفسه ودمه وماله في سبيل أدائها ، تلك هي هداية البشر بنور الاسلام ورفع علمه خفاقا على كل ربوع الأرض لا يبقى بذلك مالا وفي مجموعة أخرى من المقالات نشرها بعنوان « دعوتنا » (نشرت بدء من ٤ صفر ١٣٥٤ - ٧ مايو ١٩٣٥ لداعية كبير من دعاة الاخوان المسلمين) . ذكر أن القومية حق اذا أريد بها أن ينهج الا خلاف نهج الأسلاف ، واذا أريد بها انتماء الشخص لعشيرته وأمته ، أما اذا قصد بها التخلص من عقدة الاسلام كما فعلت تركيا فلا (٨٨) . وعلى وفق هذه النظرة أصدر المرشد في ١٩٣٦ فتوى جاء فيها أن « مجرد تجنس المسلم بأية جنسية أخرى لدولة غير اسلامية ، كبيرة من الكباثر توجب مقت الله وشديد عقابه فكيف اذا صاحبه بعد ذلك واجبات وحقوق تبطل ولاء المسلمين وتمزق روابطهم وتؤدي الى أن يكون المؤمن في صف الكافر أمام أخيه المؤمن » (٨٩) . وبهذا حكم بالكفر والردة على كل مسلم يتجنس بجنسية أخرى وفي ١٩٣٩ استفاد الشيخ من هذه الفتوى في مقاومة سياسة ايطاليا الاستعمارية في طرابلس عندما حاولت جبر الطرابلسيين على التجنس بالجنسية الايطالية ، فحكم بأن قبول المسلم التجنس بجنسية الكفار وتفضيلها على قوميته الاسلامية « لهُو كفر صراح وخروج عن الدين لا يزوج ولا يتزوج المسلمون منه ولا يرثهم ولا يرثونه ولا يصلى عليه ولا يدفن في مقابرهم ويفرق بينه وبين زوجته » (٩٠) .

وقد صيغ قسم من شعارات الاخوان على أساس أن « لا رابطة أقوى من العقيدة تذكروا دائما أن الاسلام يشمل العبادة والاخوة والوطن والجنسية والخلق والمادة والقوة والثقافة والقانون أعتقد أن مهمة المسلم تحرير العالم وهداية البشر فجاهد في سبيل تحرير الوطن الاسلامي العام » (٩١) . ثم ما لبثت الجماعة أن رفعت على قمة شعاراتها شعار « الخلافة » (٩٢) ، بحسبانها الجامعة للمسلمين الموحدة لجهودهم . واهتفت صحيفتهم « النذير » ، « أن الاخوان

المسلمين لن يهدأ لهم بال ولن يطمئن لهم خاطر حتى يحققوا الوحدة الإسلامية التي أقرها الإسلام . . « وصاح عبد المنعم خلاف « لا ندين بعصبية جنسية ولا دموية ولا لونية ولا نقدر الوطنية والمحلية هذا التقديس الوثني الضيق » (٩٣) .

وكتب صالح عثماوى فى « النذير » (٢٤ رجب ١٣٥٧) عن « زعامة مصر إسلامية شرفية ولا غربية . الإسلام وطن وجنسية ، عبادة وقيادة ، مصحف وسيف ، عزة وسيادة . . . والمسلمون . . . أمة واحدة ووطن واحد وزعيم واحد هو محمد صلوات الله عليه وسلامه » ، ثم يتحدث عن أعداء الإسلام فى الشرق والغرب « الذين يحاولون فصم العروة وحل الوحدة وتمزيق الكتلة باسم الوطنية والقومية . . . فننادى عبدالمهم وصنائعهم فى مصر (الدين لله والوطن للجميع) ونحن نقول لهؤلاء (اذا كان الدين لله فان الدين عند الله الاسلام) وهتف أعداء الاسلام (الوطنية ديننا والاستقلال حياتنا) فواعجبا متى كانت الوطنية ديناً . . . ثم يقول « أما أن ترشحوا مصر للزعامة الشرقية والعربية فهو هراء ، فان مصر لا قبعة لها فى ذاتها ، وانما قيمتها فى قيادتها للعالم الاسلامى » .

على ان الشيخ البنا كان يؤكد ، ان الاخوان لا يرفضون من القومية الا استنادها الى أساس عنصري أو جغرافى ، بحسبانها وحدة سياسية مانعة من الاتصال بالشعوب الإسلامية الأخرى . وقد ذكر فى رسالة المؤتمر الخامس ، ان الاخوان لا يرون تعارضا بين الوحدات الوطنية والعربية والإسلامية ، بالمعنى الذى يذكره عز كل منها ، وهى بهذا المعنى تشد أزر بعضها بعضا « فاذا أراد أقوام ان يتخذوا من المناادة بالقومية الخاصة سلاحا يميمت الشعور بما عداها ، بالاخوان المسلمون ليسوا معهم . ولعل هذا هو الفارق بيننا وبين كثير من الناس » .

النظام التشريعى :

هذا الموقف الذى اتخذه الاخوان من الجامعة السياسية ، اتسق معه موقف الجماعة من النظام التشريعى للدولة والمجتمع . مع نشأة الدولة الحديثة فى مصر على يد محمد على ، ومع تطور نظم الحكم والادارة ومؤسساتها خلال القرن التاسع عشر ، ومع انبعاث حركات التجديد فى كافة مجالات الحياة الاجتماعية والاقتصادية والفكرية خلال ذلك القرن ، مع كل ذلك تعدل النظام التشريعى ، ليواكب حركة التغيير فى الميادين الأخرى . ولم ينصرم القرن الماضى ، الا وكانت التقنيات الوضعية قد شملت جل العلاقات المدنية والتجارية والقوانين الجنائية

ونظم المحاكم وأجرائها • وبقي للشرعية الإسلامية مجال الأحوال الشخصية للمسلمين تقضى فيها المحاكم الشرعية • وجاء تعديل النظام التشريعي • اقتلاعا شبه كامل للنظام الموروث •

أن الصراع بين التقليد والتحديث هو معركة مصر القاسية في القرنين التاسع عشر والعشرين • وأن النظام التشريعي هو واحد من ميادين هذا الصراع الممتد • ومهمة المصريين ليست في الاختيار بين نمط واحد ونمط موروث ، وهي ليست في سيطرة أن يشير المرء بأصبعه الى واحد من سلعتين معروضتين في واجهة أحد المحال • فيتسلما على الفور ويعود بها الى بيته • ولكن المهمة الصعبة ان يعاد بناء كل ما هو معروض على المصريين من واحد وموروث ، وأن يضعوا بأنفسهم أنفع الصيغ وأنجح الوصفات لضمان التحول والرخاء والعدالة • ولن يصنع شيء جاد الا بعد البحث الدقيق لوظيفته • والفهم الصحيح لواقع مكوناته • والصراع بين التقليد والتحديث يجد مادته في الوافد والموروث من الصيغ والأفكار والمؤسسات • وهو صراع لم ينحسم الى اليوم • بله أن يكون انحسم على عهد المرشد العام الأول للاخوان المسلمين • أما هو دار ولا يزال يدرر سجلا متتابع الحلفات • ومقادير عدم انحساره • قيام الانماط المتباينة والمتخالفة جنبا الى جنب • وعلى جهد البصريين بواقعهم يتوقف تحقيق الانسجام ، وينفرد الحسن من القبيح بمقياس المصلحة • وبمنهاج أئمة الشريعة الإسلامية القدامي في جلب المنافع ودرء المفاسد •

وأن المرشد العام ، وأن التقط أهم سمات مجتمعه وهي كونه في مرحلة انتقال ، فقد هالة التنافر ووضع كل شيء على كل شيء • ووجده كله ركاما ، واضطرابا في اضطراب ، بالأسرة لا شرقية ولا غربية ، والمدرسة ليست حديثة ولا قديمة • ولا قاعدة ولا أساس في العادات والآداب • وليس ثمة عرف اجتماعي عام • والمتدين يوجد بجوار غير المتدين • والاباحي بجوار الورع • كان ثمة واقع قبيح أسخطه • تمثل في فترة الثلاثينات المعنية هنا ، في الأزمة الاقتصادية الطاحنة التي أفتتحت بها هذه الفترة • ولكنه بدل أن يتقدم باحثا منقبا ، جفل الى الوراء رافضا ، وأشار على كل شيء أن مقبره الجحيم • كانت الديون الأهلية تأخذ بختناق الأفراد والأسر • قرأى الأثم في نظم البنوك ومواد القانون التجاري • وكلها شواظ من نار مسلط على التجار والزراع والملاك والوارثين يقضى على ما ورثوا وينقل ذلك كله الى يد أجنبية • ، ولاحظ وجود الشركات الأجنبية والبضائع الأجنبية والسماحة الأجانب ، فقرن هؤلاء بالكمالات الأجنبية والخصور الأجنبية والنساء الاجنيات وسوى بينها جميعا في الأهلية ، واعتبرها جميعا عوامل مدمرة للثروة الوطنية • ووصف التعليم بأنه يتجاذبه روح المحافظة والتحلل الشديد (٩٤) •

وقد نشرت « النذير » في ٤ ربيع أول ١٣٥٨ • من أحاديث الثلاثاء للشيوخ

حسن البناء . ان المسلمين في مصر فريقان أحدهما يدعو الى الله ورسوله وسنته . . . ، وفريق تشرب ادراكهم بتعاليم غير اسلامية ، واقتدوا من الصغر بما هو أجنبي بحت . من مطاعم وملابس وأخلاق ومظاهر غريبة عن الاسلام . . ، ثم يشير الى خطورة هذا الفريق الثاني بقوله « وقد بلغ عدد الذين في المدارس الأجنبية منهم حوالي الخمسة والثلاثين ألفا ، ليسوا من أبناء الطبقات الفقيرة ولا المتوسطه ، بل هم من أولاد الطبقة العليا من الهامات من رؤوس البلد ، من أبناء الوزراء ، والكبراء والمديرين والحكام والقضاء وغيرهم . ونمت مداركهم على كل ما هو أجنبي . فهم يحبون كل ما هو أجنبي . وبعد ذلك يصير اليهم الحكم في هذا البلد ، فيكون منهم الوزير والوكيل والقائد والحاكم . هذه هي القيود وهذا هو الاستعمار في الواقع . وهذا هو الخطر المسدد الى الروح الاسلامية ، فهي الهدف الوحيد المتجه اليها . ولقد سبق هذا الفريق الكثير من اشباهه منذ خمسين سنة ، فالقيت اليهم مقاليد الحكم في هذه البلاد ، فلقى منهم الاسلام وأبنائه الشر المستطير » ، ثم يتساءل « من من الصحفيين المصريين أو المسلمين المسرحيين أو السينمائيين أو المذيعين نشأ في بيئة اسلامية . اذا فالصحف والاذاعة والسينما والتمثيل والتعليم روحها أجنبية غير اسلامية . فهذا الفريق المشبع بالروح الأوروبية هو مع الاسف الذي في يده الكثير من التنفيذ والتأثير والتوجيه في شئون هذا البلد . تلك هي الروح التي أراد الشيخ حقيقة وبحق - أن يقاومها وكان كما ذكر في النذير (أول محرم ١٣٥٨) يرى « موقف الأمة عموما موقف الحائر في مفترق الطرق بتلمس الهادى » ، ولكن كيف تكون المقاومة . وأي سبيل تسلكه من لسبل المتشعبة .

وفي مقال للشيخ بعنوان « طريقان » ، ذكر أن مصر على مفترق الطرق ، وإن دعاة الاسلام فيها ينقسمون فريقين « فريق جعل الاسلام أساسا فعمد الى الأصول الاسلامية يتفهمها . . . ويخلصها مما شابها . . . هذا الفريق أصاب كبد الحقيقة ودعا الى الاسلام بحق . . . وفريق ثان من رجال الدعوة الى الاسلام أيضا أو ممن نادوا بهذه الدعوة طالت بهم الطريق وعز عليهم الوصول الى الغاية . . . وأخذت بأبصارهم زخارف مدنية الغرب . . . وضعفت في نفوسهم المنعة الاسلامية . . . فجعلوا مدنية الغرب أساسا يشكلون الاسلام على غرارها . . . فما وافق هذه المدنية من الاسلام شادوا به . . . وما استعصى من قواعد الاسلام ونظرياته على هذه المدنية . . . قسروه على ذلك قسرا . . . » ، وذكر أن هذا الفريق الأخير وأن ادعى أنه يماشى روح العصر ، فانه لا يجد الا ضعاف النفوس يصدقونه . ومثل للخلاف بين الفريقين بمسألة الربا ، قال أن الفريق الأول يحرمة ، أما الآخرون « فاستتروا بالاضعاف المضاعفة تارة وبالفضل والنسيئة تارة أخرى وبالضرورة والحاجة مرة ثالثة » (٩٥) .

ان المثل الذي ضربه الشيخ ، فصيح في دلالاته على طريقي الدعوة الاسلامية ، طريق المحافظة على الأصول وضبط الواقع بها ، وطريق تبرير الواقع

على علاته بغطاء من مادة اسلامية • ولا ريب ان الشيخ وجماعته كانا من أصحاب الطريق الأول ، طريق الالتزام بالأصول والمذاهب • ولكن على أى جانب من جانبي الطريق كانوا • جانب الاجتهاد أم جانب الجمود •

أن الشريعة الاسلامية مصادرها الاساسية القرآن والسنة • وهى بطبيعتها نصوص محددة ثابتة لا تتغير • وتفسير النص • أى نص قانوني ، ليس مجرد بيان لمعاني كلماته وجمله وعباراته ، إنما جوهر عملية التفسير هى فى وصل هذا النص ذى العبارات المحددة بالواقع غير المحدد ، هو صلة النص بالواقع ، أى هو حكم النص متحركا فى إطار الواقع المعيش • لذلك فإن النص وهو ثابت لا تتناهى تفسيراته ، لانه ينطبق على واقع غير متناه ، وفى نطاق النص الثابت فإن كل واقع جديد يستدعى تفسيراً جديداً • والاجتهاد كما يعرفه علماء الشريعة هو التوصل الى حكم فى واقعة لا نص فيها • على هدى من الاحكام المنصوص عليها ، وذلك وفقاً لطرائق بينها ، وليس المجال مجال التفصيل فيها • فالاجتهاد سبيل التفسير المتجدد للنص الثابت على الوقائع المتغيرة • وكان باب الاجتهاد مفتوحاً على عهد أئمة الشريعة العظام فى القرون الأولى للإسلام • حيث أسست الشريعة وأصلت وحللت • ثم تجدد المجتمع الاسلامى وآل فى جملته الى الركود ، وانفلق باب الاجتهاد • ومفاد قفل باب الاجتهاد أن تفسيرات النصوص قد تجددت فى نطاق ما فسر به الأئمة الأولون ، أى فى نطاق ما عايشوه من واقع • وأن لم يبح الفقه لنفسه من بعدهم أن يتفاعل مع ما يجد من أحداث • وإذا طرأت واقعة لم يجد الفقيه نصاً من قرآن أو سنة يحكمها ، ولا تفسيراً للأولى يشملها ، رفض الواقعة بدل أن يعيد الاجتهاد فى النصوص توصلًا لحكم يصدق عليها •

ومع حركة البعث والاحياء الحضارى فى القرن التاسع عشر ، جاء محمد عبده وأقرانه ينادون بفتح ما انغلق من أبواب الاجتهاد • ووجه الضرورة فى هذا الجهد ، أن الواقع قد صار مليئاً بحشود من الجديد فى كافة مجالات الحياة ، فلزم حرصاً على حيوية الشرع الاسلامى وبعثاً له ، أن يفتح باب الاجتهاد ، لتتحرك النصوص الثابتة لا فى إطار تفسيرات أملاها واقع القرون الأولى من تاريخ الاسلام ، ولكن فى إطار الواقع المعيش الآن •

لذلك فإن الطريق الأول الذى اختاره الشيخ لجماعته ، لم يكن طريقاً وحيداً الجانب • إذ وجد فيه من يجتهد فى تحريك النصوص لتشمل هذا الواقع الجديد ، أى لتتعامل معه بالضبط والتفسير • كما وجد فيه رافض الاجتهاد ممن لا يرفض الواقع الجديد فقط ، ولكنه يرفض ان يتعامل مع الواقع عامة ، فيفقد بهذا الموقف الفكرى مكنه تغير الواقع على وفق ما يرى • ولم يكن الخلاف بين هذين الجانبين أن أحدهما يحفظ الشريعة والآخر يهدرها ، إنما كانت حقيقة الخلاف بينهما ، ان أحدهما يجتهد ليحفظها كقوة مؤثرة فى الواقع المعيش ،

بينما يحفظها الآخر في نطاق تفسيرات القرون الماضية فيؤكد أنخلاها عن واقع الحياة المعيشة . والخلاف هنا ليس حول النص ولكن حول التفسير . وما دام أن التفسير هو صلة النص بالواقع ، وما دام أن نبوت النص ليس هو موضع الخلاف . مادام ذلك فقد تركز الخلاف بين الجانبين في التعامل مع الواقع المعيش . والتعامل مع الواقع هو وسيلة تغييره وضبطه على وفق المثل المرجوة . وهو ليس بالضرورة محض اقرار للأوضاع الراهنة أو تبرير لها . أما تجاهله فلن يفيد الا الانحلال عنه .

والحق ان الشيخ البنا كان يدرك الحاجة الى الاجتهاد والتجديد . وكان سبيله الى ذلك هو السبيل الذي تسلكه عادة دعاوى الاحياء والبعث ، وهو سبيل اللجوء الى المصادر الاصلية والدعوة للبدء منها . وبالرجوع الى المصدر يمكن اعادة قراءة النصوص قراءة متحركة متحررة من الالتزام بآثار الحلقات الوسيطة . وللشيخ في رسالة المؤتمر الخامس عبارات واضحة في هذا الشأن . اذ ذكر « يعتقد الاخوان أن أساس التعاليم الاسلامية ومعينها هو كتاب الله تبارك وتعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، اللذان ان تمسكت بهما الأمة فلن تضل أبداً . وان كثيراً من الآراء والعلوم التي اتصلت بالاسلام وتكونت بلونه تحمل لون العصور التي أوجدتها والشعوب التي عاصرتها . ولهذا يجب ان تستقي النظم الاسلامية التي تحمل عليها الأمة من هذا المعين الصافي وان نقف عن هذه الحدود الربانية النبوية حتى لا نقيّد أنفسنا بغير ما قيدنا الله به . ولا نلزم عصرنا لون عصر لا يتفق معه والى جانب هذا أيضاً يعتقد الاخوان المسلمون أن الاسلام كدين عام انتظم كل شئون الحياة في كل الشعوب والأمم لكل الاعصار والأزمان ، جاء أكمل وأسمى من ان يعرض لجزئيات هذه الحياة » وذكر أيضاً في رسالة « التعاليم » ، « هـ - ورأى الامام ونائبه فيما لا نصر فيه وفيما يحتمل وجوها عدة وفي المصالح الرسالة ، معمول به ما لم يسطم مع قاعدة شرعية . وقد يتغير بحسب الظروف والعرف والعادات . والأصل في العبادات التعبد دون الالتفات الى المعاني ، وفي العادات الالتفات الى الاسرار والحكم والمقاصد (أى لا اجتهاد في العبادات حسب الأصل ، وانما يجرى الاجتهاد في المعاملات) ٦٠ - وكل أحد يؤخذ من كلامه ويترك الا المعصوم صلى الله عليه وسلم . وكل ما جاء به السلف رضوان الله عليهم موافقاً للكتاب والسنة قبلناه ، والا فكتاب الله وسنة رسوله أولى بالاتباع »

ويؤكد الدعوة لمبدأ الاجتهاد لدى المرشد العام ، ما صرح به في رسالة المؤتمر الخامس ، من تأكيده ان الخلاف في الفرعيات « ضروري لا بد منه » . لاختلاف العقول والافهام في الفهم والتصور ، ولوقوع الخلاف بين الصحابة أنفسهم « وما زال كذلك وسيظل الى يوم القيامة » . وروى حديث الامام مالك « اذا حملتم على رأى واحد تكون فتنة » . ثم ذكر ان ليس العيب في الخلاف ، ولكن العيب في الحجر على عقول الناس برأى واحد . وأكد في رسالة التعاليم

هذا المعنى وإضاف أن « كل مسألة لا يبنى عليها عمل فالحوض فيها من التكلف الذى نهينا عنه شرعا » . وان هذه العبارة الأخيرة لا تفيد فقط الحذر من ان يستدرج الناس الى خلافات نظرية مجردة ليست بذات دلالة عملية . ولكنها تفيد كذلك الحرص، وصل الفكر بالعمل وهو أول مدارج الاجتهاد .

على ان حركة الاخوان كانت موجبة فى الأساس الى اندعوة « للاصول » ، أى للمبادئ الكلية للنظام الاسلامى وشريعته . اذ رأى الاخوان ان الانماط الحديثة والواندة قد اقتلعتها اقتلاعا . فجاء صراعهم الأساسى من أجل العودة الى هذه الاصول . وكان تركيزهم على هذا الجانب . واستتبع ذلك ان يقفوا فى الغالب موقف الحذر من أن تؤول دعوة التجديد فى ظل أوضاع راهنة غير مقبوه . ان تؤول الى طلاء ينتمى به هذا الوضع الراهن . وأمل عليهم واقع دعوتهم فى سياق ما يرونه من أوضاع معيشه ، أمل عليهم التأكيد على اظهار أوجه الخلاف بين الدعوة وبين تلك الأوضاع ، الى التركيز على ما يرونه مرفوضا من الواقع لا ما يرونه ممكن التعامل معه . واذا كان الاجتهاد فى أحد معانيه هو تعامل مع الواقع ، فقد خف هذا الجانب فى توازنه لديهم مع الجانب الآخر ، أى الدعوة للاصول . وجاء الاثر العملى لذلك ان الدعوة أوضحت الفارق جليا بينها وبين غيرها فى موضوع العودة للاصول ، لكنها لم تقم بجهد مماثل فى تحريك الاجتهاد . وانعكس ذلك على مسلك الكثير من أعضائها . وبدت الاخوان لدى فريق من الناس دعوة منكرة للواقع غير مستجيبة لمشاكله .

وقد حبذا الاخوان العودة للتشريع الاسلامى وتطبيقه فى كافة مجالات الحياة السياسية والاجتماعية ، باعتبار أفضليته على الشرع الأخرى (٩٥) . وأوضح الشيخ رايه فى تلك الأفضلية مقارنا بين رسالة المسلمين وهى نشر الاسلام بين العالمين وحراسة الدين ونشره ، وبين رسالة الأوروبيين التى أفسدت المبادئ السياسية اذ « طلعت أوروبا على الناس بقوتها وبطشها وفشتها وذعبها وفتنتها ونسائها ومعارها وعلومها ومخترعاتها ومكتشفاتها ومظاهر حياتها المادية الصاخبة المزخرفة بحواش الترف والنعيم .. ففسدت مبادئ القوم السياسية ، فهم بين ملكبة مهددة وجمهورية ذائقة ودكتاتورية مقنعة أو استبدادية سافرة ، وفسدت قواعدهم الاقتصادية ... » (٩٦) .

وقد نشرت « النذير » فى ٧ ربيع الثانى ١٣٥٧ حديثا لأحد الأساتذة المجتهدين فى الشريعة الاسلامية ، الشيخ عبد الوهاب خلاف أستاذ الشريعة بكلية الحقوق ، جوابا عن نظرة الاسلام الى النظام النيابى فقال « الحق الذى لا ريب فيه أن الاسلام لم يجعل أمور المسلمين حقا لفرد يستقل به دونهم ... فمصدر السلطان العام هو الأمة وترجمان الأمة الذى يعبر عن ارادتها هم أولو الحل والعقد من رجالها ، والمنفذ لما تريده الأمة القائمة على حراسة الدين وسياسة المسلمين هو من يبايعه هؤلاء وهو الخليفة » . فلما سئل عما كانت

الدعوة الإسلامية تستفيد من دخول دعايتها في مجلس النواب ، أجاب بالإيجاب باعتبار المجلس النيابي أقوم طريق يوصل الى العمل في الإصلاح التشريعي والقضائي ، وذكر أن القسم الذي يقسمه النائب بطاعته الدستور والقوانين ، لا مأخذ عليه من الوجهة الإسلامية ، لأنه لا يمنع من أقسم من العمل على تعديل ما يراه من القوانين ما ساء بأحكام دينه أو مصالح أمته .

وقال أن حرية الاعتقاد المكفولة بالدستور لا تنافي ما يؤمن به المسلم ، لأن معناها الا يكره فرد على اعتناق دين خاص ولا على ترك دينه ، والا يتعرض متعرض لذي دين في إقامة شعائر دينه ، وكلا الأمرين يحترهما الإسلام الذي أجاز للمسلم ان يتزوج غير مسلمة . ولكن النذير افصح في عددها التالي عن معارضتها لما أثبتته الشيخ خلاف من آراء . وكان صالح عشماوي هو صاحب هذه المعارضة .

وقد أثار موقفه تساؤلات ، رد عليها الشيخ البنا مؤكدا ان الاخوان يرون ان الاسس العامة للدستور تتفق مع تعاليم الإسلام ، وهما ما يتعلق بالحرية الشخصية والشورى واستمداد السلطة من الأمة ومسئولية الحكومة أمام الشعب .

وبمناسبة الاحتفال الوطني العام في ١٩٣٣ بالعيد الخمسيني على نشأة المحاكم الأهلية ، كتب المرشد العام يقول أن تلك المحاكم بنظماها وتشريعاتها الحالى تصطدم بتعاليم الإسلام ، من جهة تجاهلها للحدود الواردة بالقرآن والسنة عن السارق والزاني ، واجازتها اعفاء الزانين من العقوبة وابعادها للربا ، وطالب الحكومة بأن تعدل هذا التشريع بما يتمشى مع نص الدستور من ان دين الدولة هو الإسلام (٩٧) .

وذكر أن القرآن الكريم فيه أصول العقائد وأسس المصالح الاجتماعية وكتليات الشرائع الدينية ، وقد حدد غايات الحياة ومقاصد الناس ، فالعالمية والقومية والاشتراكية والرأسمالية والبلشفية والحرب والسلام وتوزيع الثروة والصلة بين المنتج والمستهلك وما يمت بصلة قريبة أو بعيدة الى هذه البحوث التي تشغل بال الأمم وفلاسفة الاجتماع ، كل هذه تعتقد أن الإسلام خاضها في لبها موضع للعالم النظم التي تكفل له الانتفاع بما فيها من محاسن . . . وأن لكل أمة قانونا يتحاكم اليه أبناءها ، وهذا القانون يجب أن يكون مستمدا من أحكام الشريعة الإسلامية مأخوذا من القرآن الكريم متفقا مع أصول الفقه الإسلامي . . .

ثم ضرب مثلا عن البغاء وحانات الخمر والاباحية واللهو العابت في الشوارع والمصايف (٩٨) . وذكر أن الإسلام لا يقف محايدا أمام أى شأن من

شئون الناس ، سواء المعاملات أو الجرائم أو العبادات (٩٩) ، وأن أظهر مظاهر الداء الذى يعانى منه المجتمع هو « الاستعمار والحزبية والربا والشركات الأجنبية والاحاد والاباحية وفوضى التعليم والتشريع واليأس والشح والخنوثة والجبن والاعجاب بالحصم اعجابا يدعو الى تقليده تقليدا أعمى » وأن وسيلة العلاج هو استخلاص المنهاج الصحيح من كتاب الله وسنة رسوله ، فضلا عن وجود العاملين المؤمنين والقيادة الحازمة الموثوق بها التى وجدها الاخوان المسلمون (١٠٠) .

وكتبت صحيفة الاخوان فى ٨ مارس ١٩٣٥ تشير الى أن ثمة عاملين يبددان المجتمع ، وهما الشيوعية والاشتراكية التى هى أباحية منكرة ، وضع مبادئها الكماليون فى تركيا والهليريون فى ألمانيا ، وأن ثمة عامل ثالث هو الضائقة الاقتصادية ، وعامل رابع هو النهضة الميكانيكية الحديثة « أو أسميها أنا بالنكبة الكبرى التى عطلت الأيدى وشلت حركتها ومكنت أصحاب رؤوس الأموال من رقة العامل المسكين » (١٠١) ، ويبدو من هذه العبارة أن بعضا من كتاب الاخوان بلغ الرفض بهم حدا لم يكونوا معه يهتمون بالفهم الصواب لما يرفضون .

وقد اتفق أن أدلى مصطفى النحاس رئيس الوزارة الوفدية بحديث أظهر فيه إعجابه بكمال أتاتورك الذى بنى تركيا الجديدة وأقام الدولة الحديثة فى بلاده « التى تستطيع وحدهما فى الحالة العالمية الحاضرة أن تعيش وأن تنمو » . فكتب الشيخ البنا يهاجم النحاس على نظرتة هذه ، ويسأله عما اذا كان يوافق أن يكون لمصر برنامج كبرنامج أتاتورك .

وتتابعت البرقيات من شعب الاخوان تحتج على حديث رئيس الوزراء ، وتستثير الغيرة على محارم الله التى انتهكت بظهور العاريات على شواطئ البحار وغير ذلك (١٠٢) .

فلما أبرمت معاهدة ١٩٣٦ ، تصاعد الاخوان فى مطالبهم بوجوب أحلال الشريعة الإسلامية محل التشريعات الوضعية ، ليصبح الاسلام هو النظام السياسى الاجتماعى العام ، ولتصبح الشريعة مصدر التشريعات . ونشطوا نشاطا كبيرا فى نشر المقالات والقاء المحاضرات .

وقد شكل المؤتمر الخامس للاخوان لجنة لدراسة الدستور فى ضوء نظام الحكم الاسلامى واحلال النظم الاسلامية محله ، ولجنة أخرى للموازنة بين القانون الوضعى والقانون الإسلامى ، بيانا لنواحي الخلاف ومطالبة بتعديل المخالف ، (ولا يظهر أن أيا من الجهدين قد أثمر نتائج ملموسة وقتها) ، واكتفى بأن يضرب المثل لنظم الحكم الإسلامية وتطبيق الشريعة الإسلامية بحكومة امام اليمن ومملك السعودية (١٠٣) .

ودعا الشيخ البنا الى توحيد التعليم وتوحيد المدارس المدنية والدينية على أن يكون التوحيد لصالح الفكرة الاسلامية لا على حسابها ، وهاجم سلخ مناصح التعليم عن الفكرة الدينية والعدول بها الى العلمانية البحتة ، ودعا الى إلغاء الربا والميسر والبغاء والخمر . وافتي بتحريم التأمين على الحياة (١٠٤) .

وكان من أهم شعارات الاخوان السياسية التي يتجمع بها الانصار ويدعو اليها الداعون ، لا تقف فحسب عند ان « الله غايتنا والرسول قدوتنا والقرآن » ، واتما تشمل بالمستوى نفسه من الاهمية « الامامة سياستنا » ، وان من الموبقات التي يتجنبها الاخوان ويعملون على تقويضها « القوانين الوضعية » ، ومن المنجيات « اقامة الحدود الاسلامية » ، (١٠٥) (*) .

الموقف من الاقلية :

يرتكز الفكر السياسي للاخوان اذا على ركيزتين . الجامعة الدينية ، والشرعية الاسلامية كنظام تشريعي عام . ومع ما سبق بيانه من أن فكر المرشد العام لم يكن في الجامعة الدينية ستبعدا للرابطة القومية رافضا لها ، ولا كان في الشرعية الاسلامية مستبعدا لمنهج الاجتهاد رافضا له ، رغم ذلك فقد كان منهج الاخوان في اشاعة العنصر الديني الاسلامي في هذين المجالين اللذين يمسان مبدأ المواطنه ، كان عن شأنه أن يثير التساؤل حول وضع الاقلية الدينية في المجتمع والدولة لدى الاخوان . وأن يثير الحذر مما قد تقضى اليه الدعوة من مساس بهذا المبدأ . سيما أن التطور التاريخي عبر القرن المنصرم كان أسفر عن ربط المواطنه بالجامعة القومية ، مع اقرار المساواة التامة بين المواطنين ولو اختلفت أديانهم .

❦ وكانت « للنذير » حملة على الدستور باعتبار مخالفتها لتقاليد المصريين وديانة المسلمين ، مما لم يكن ممثلا لقسم كبير من الرأي العام « الذي كان يرى بتجربته أن دستور ١٩٢٣ يحوى سياجا للحريات العامة وضمانا ضد جور السلطات واحتراما لحقوق الأفراد ولبدأ المساواة بينهم » فضلا عن تحديد حقوق كل من الملك والرعية وواجبات كل منهما . وكل ذلك لا ينافي الاسلام ، بل يقيم المساواة والحرية على ما عرف المسلمون في الصدر الأول من الاسلام . ونشرت الصحيفة أحيانا رسائل تسمير عن هذا النظر ، وعن أن الدعوة لتطبيق الحدود فيها طغرة وارهاق ، وقد يكون من الأوفق من تقرير حد السرقة الممل على منع أسباب السرقة . وكانت الصحيفة ترد على هذا النظر بمقولة أن الدستور يميل الى القوانين الوضعية ، وأن فكرة النظام العام عنده غير مستمدة من مبادئ الشريعة الاسلامية . (يراجع على سبيل المثال « صحيفة النذير ٢٤ رجب ١٢٥٧ » مقال « ليس في الدستور المصري مخالفة لأحكام القرآن الكريم » . حامد أسعد محمد عاشور المحامي . وقال « رد على مقال ليس في الدستور » . عبد النعم فرج الصده المحامي .) .

وبدا الظهور السياسى السافر لجماعة الاخوان فى سنتى ١٩٣٦ ، ١٩٣٧ ، كان من الطبيعى أن تكون هذه النقطة مما يثور حوله الجدل بين الاخوان وغيرهم ، وأن يتساءل مجمل الراى العام عما تصنعه دعوة الاخوان فى هدف جمعته الأمة ، وشعار روته دعاء الشهداء فى ١٩١٩ ، وهو وحدة عنصرى الأمة الدينين واسباغ صفة المواطنة فى مصر على كل من يحيون حياة دائمة مستقرة فينا . ويبدو أن مشكله الاخوان فى هذه النقطة ، ان المرشد العام مصمم الدعوة ومعلمى جماعته ، لم يدولوا تلك النقطة حقها فى الاهمية . وشغلتهم أساسيات الدعوة عن أن يواجهوا هذه المسألة مواجهة نظرية كاملة ، ورغم كثرة ما كتب وقيل عن الجامعة الاسلامية والتشريع الاسلامى ، لم يرد الا قليلا نسبيا التعرض لهذه النقطة ، تعرضا لا يستهدف مجرد اشاعة الاطمئنان لمسلك الدعوة الاسلامية ازاء غير المسلمين ، ولكن يتضمن تحديدا منضبطا واضحا للنظرية الاسلامية التى يراها الاخوان ويعملون لها فى هذا الشأن . لذلك بقى قلق غير المسلمين قائما ، وبقي حذر فريق من العاطفين على الدعوة الاسلامية نفسها ، وبقي جماهير الاخوان ذوى الثقافة المتوسطة عرضة للتقلب فى هذا الأمر والنظر الجامد فيه ، مما أضاف الى قلق القلقين وحذر الحذرين .

كتب الشيخ البنا « هذا الشعب - شعب وادى النيل كله فى الشمال وفى الجنوب - يدين بهذا الدين الحنيف . والأقلية غير المسلمة من أبناء هذا الوطن تعلم تمام العلم كيف تجد الطمأنينة والامن والعدالة والمساواة التامة فى كل تعامله وأحكامه ويعتبرون الاسلام معنى من معانى قوميتهم ، وان لم تكن احكامه وتعاليمه من عقيدتهم » (١٠٦) . وكتب فى مناسبة أخرى ، يكاد يعترف فى ثنايا حديثه أن الخوف على وحدة عنصرى الأمة يعوق الكثيرين عن دعونه « سمعنا من الكثير من الغيورين العطف على هذه الدعوة ومناصرتها والاستعداد للعمل بها . وفى أثناء ذلك كان يبدو من كلامهم التخوف من أن تثير هذه القضية الأقلية فى الدين والجنسية . ولكننا نسوق اليهم هذه الكلمات القليلة ليعلموا أن الاسلام قد عالج هذه الناحية علاجاً شافياً يشيد بالقومية ويحمى الاسلام . أن الاسلام الذى وضعه الحكيم الخبير احتاط لتلك العقبة وذلك من قبل . فلم يصدر دستوره المقدس الحكيم الا وقد اشتمل على النص الصريح الواضح الذى لا يحتمل لبسا ولا غموضا فى حماية الأقليات » (١٠٧) .

وذكر فى رسالته « الى الشباب » ، . . . ، « يخطيء من يظن أن الاخوان المسلمين دعاه تفريق عنصرى بين طبقات الأمة . فنحن نعلم أن الاسلام عنى أدق العناية باحترام الرابطة الانسانية العامة بين بنى الانسان كما أنه جاء بخير الناس جميعا ورحمة من الله للعالمين . ودين هذه مهته أبعد الأديان عن تفريق القلوب وإيغار الصدور وقد حرم الاسلام الاعتداء حتى فى حالات الغضب والخصومة ، وأوصى بالبر والاحسان بين المواطنين وان اختلفت عقائدهم وأديانهم وفى انصاف الذميين وحسن معاملتهم ، فلمهم ما لنا

وعليهم ما علينا . نعلم كل هذا فلا ندعو الى تفرقة عنصرية ولا الى عصبية طائفية . ولكن الى جانب هذا لا نشترى هذه الوحدة بايماننا ٠٠٠٠ » وذكر في رسالة « دعوتنا » ، « وأحب أن انبهك الى سقوط ذلك الزعم القائل ، أن الجرى على هذا المبدأ (هداية البشر بنور الاسلام) يمزق وحدة هذه الروابط بين الجميع ماداموا متعاونين على الخير ٠٠٠٠ » وكتب في « نحو النور » شارحا موقف القرآن من غير المسلمين ، اذ لم يشتمل على حمايتهم فقط ، بل أوصى بالبر بهم والاحسان ، وقدم الوحدة الاسلامية ثم قدس الوحدة الدينية العامة ، وقضى على التعصب وفرض على أبنائه الايمان بالاديان السماوية جميعا ، ثم ذكر الشيخ البنا « هذا الاسلام الذى على المزاج المعتدل والانصاف البالغ ، لا يمكن أن يكون اتباعه سببا فى تمزيق وحدة متصلة بل بالعكس أنه أكسب هذه الوحدة منعة القداسة الدينية . بعد أن كانت تستمد قوتها من نص مدنى فقط » .

ورغم كل ما بذل المرشد فى اشاعة الاطمئنان والسكينة ، لا يظهر أن جهدا فكريا بذل لحسم هذه المسألة حسما نظريا من الوجهة الاسلامية . فبقيت عبارات الكتاب التى تتكلم عن الدين كأساس للجنسية السياسية ، بقيت مصدرا للقلق والحذر .

وكتبت صحيفة الاخوان « قد يقول قائل ان الأمة الواحدة من أمم الاسلام تضم عناصر مختلفة تدين بغير دين الاسلام ، فلا يوجد بين أفرادها الا الجنسية القرمية . والجواب على ذلك ان سماحة الاسلام تجعل بره وصلته تتسع لأبناء قومنا وان كانوا على غير ديننا ٠٠ بل ان تعاليم الاسلام تقضى على أبنائه ان يكونوا مع أهل التعاقد سواسية لهم ما لهم وعليهم ما عليهم » ، وأتت بالشواهد من تاريخ الاسلام فى ان دولته رخصت للمسيحيين خاصة ولغير المسلمين عامة بالاقامة فى البلاد الاسلامية محتفظين بعاداتهم متمتعين بحريتهم الدينية محتفظين ببعض قوانينهم ، وأنه مع بداية الفتح الاسلامى كان المسلمون يخبرون سكان البلاد بين أمور ثلاثة : الاسلام أو الجزية أو الحرب ، فاذا دفعوا الجزية عدوا ذميين ، تكفل لهم حرياتهم الدينية وتضمن لهم أموالهم ومساكنهم ومعابدهم ، ولهم التقاضى فى أمورهم الخاصة الى رؤسائهم حسب شرائعهم ، مع احتفاظ الحاكم الشرعى بحق النظر فى الخصومات المدنية « التى تقع بين الأجانب والرعايا المسلمين ٠٠٠ » (١٠٨) .

وقد كتب التيمى حمزة فراج يباجم شعار « الدين لله والوطن للجميع » الذى انطلقت به ثورة ١٩١٩ ، ويقول اذا كان ذلك فماذا يصنع الله بالدين ، ان الدين منفعة ورحمة للناس ومعنى فصله عن السياسة الفاء « سورة براءة » من القرآن ، « ثم ان الاسلام حفظ لهؤلاء المواطنين غير المسلمين كل حق هو لهم » (١٠٩) .

وقد أرسل الشيخ البنا خطابا الى محمد محمود رئيس الوزراء في ١٩٣٨ ، يطلب فيه تطبيق الشريعة الاسلاميه ومنع الحفلات الخليعه وأداء الفرائض وتوحيد مناهج التعليم على أساس دراسه الاسلام والسيرة النبوية . ثم قال « قد يقال أن في الأمة عنصرا ليس مسلما ولا يرضى حكم الاسلام . وجواب ذلك مدفوع بالواقع فقد عاشر هذا العنصر الاسلام قرونا عدة ، فلم ير الا العدل الكامل والانصاف الشامل ، ولا تزال كلمه الخليفة الثاني لاميره على مصر مدويه في الآذان مرددة على كل لسان (يا عمرو متى تعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا) » . ثم أعاد الطلب في خطاب بعث به الى وزير الحقانية أحمد خشبة ينصح فيه بتوحيد القضاء مع العمل بالشريعة الاسلامية ، وعرج فيه الى مناقشة ما أسماه أقوال بعض المرتابين وهو « أن في مصر عناصر غير اسلامية أن حكمت بأحكام الاسلام كان ذلك متنافيا مع حرية الدين التي كفلها الدستور للمواطنين ، وأن حكمت بغير أحكام الاسلام كان ذلك نوعا من الامتياز البغيض الذي حمدنا الله على التخلص منه . . . هذه الشبهة مردوده بجزئيتها ، فأنهم أن عوملوا بتعاليم الاسلام لم يكن في ذلك اصطدام بحرية الدين ، فان الحرية المكفولة هي حرية العقيدة وحرية العبادة والشعائر وحرية الأحوال الشخصية ، أما الشئون الاجتماعية فهي حق الأمة ومظهر سيادتها ، فهم فيها تبع للاكثرية ، فاذا ارتضت أكثرية الأمة قانونا في هذه الشئون الاجتماعية بصرف النظر عن مصدره فهو قانون للجميع . . . وأن عوملوا بحسب شرائعهم مع الاحتفاظ بحقوق الدولة كاملة معهم فليس في ذلك امتياز يخيف . . . » (١١٠) .

وأن حرص الشيخ على معالجة هذا الشأن بهذه الصورة ليوضح مدى ما أحس من مقاومة فيه ، ومدى اهتمامه به ومدى ما لقيه من صد بشأنه . في هذه النقطة الصعبة . لقد كان أدب الاخوان دائما أدبا هجوميا على المجتمع وكافة وجوه الحياة فيه ، ولكن الحديث في هذه النقطة التي تمس وحدة المصريين يكاد يظهر أنهم فيها يرتدون الى مواقف الدفاع . كانت عادة الشيخ الا يجادل مخالفيه في أفكارهم ، وإنما يطرح أفكارا أخرى بديلة ، ولكنه في هذه النقطة خاض في مجادلة أفكار المخالفين . وكان الشيخ دائما يصدر في أحاديثه عن أصل تصوره هو للأشياء ، ويجادل من على أرضه الفكرية لا من على أرض غيره . واستخدما لمفاهيمه هو لا دخولا في مفاهيم الآخرين ، ولكنه في هذه النقطة - وحسب العبارات السابقة خاصة - جادل غيره بمفاهيم هذا الغير لا بمفاهيمه هو . وأحتج في طلب تطبيق الشريعة بأنها قانون الأكثرية في المجتمع . فاستمد للشريعة بذلك « شرعية » طارئة عليها هي أنها قانون الأكثرية ، ولم يقف عند حد أنها « الاسلام » كما يفعل في غير ذلك من المواقف ، كما أن مجادلته عن حكم « أكثرية الأمة » للأقلية ، يعنى اعتراف ضمنى بأن الأكثرية والأقلية يضمهما جامع سياسي واحد ، وأن ثمة « أمة » منها .

بهذا المنهج الأصلي . عالج الاخوان فروع المسائل - فمثلا كان من أهم

مطالب الاخوان خلال الثلاثينات جعل الدين الاسلامي مادة أساسية في المدارس، سواء الأولية أو الابتدائية أو الثانوية . وبالنسبة لغير المسلمين الا يكون تدريس الاسلام مادة أساسية تفرض عليهم . ولكن عندما نظمت الحكومة تدريس الديانة المسيحية للتلاميذ المسيحيين في مدارسها ، اعتبر الاخوان ذلك نوعا من التبشير « ان الاسلام سيذبح ذبيحا رسميا في المدارس الرسمية بيد الحكومة الاسلامية . لقد تقرر رسميا من عهد قريب أن يعين لكل مدرسة بها عشرة من المسيحيين معلم ديني خاص بهم . سيعين اذا في التعليم الأولى معلمون مسيحيون ، وهو النوع الوحيد من التعليم الذي ظل محافظا على صورته الطاهرة واسلاميته الكاملة » (١١١) . ووقف الاخوان بذلك ضد ما يعتبره القبط من حقوقهم بوصفهم مواطنين .

ويذكر الدكتور زكريا سليمان بيومي (١١٢) ، انه مع ما اتسم به موقف الاخوان من الاقباط من اعتدال ، وخشية الشيخ البنا من عودة الفتنة الطائفية التي تفيد المحتل ، ومع الحرص على نفي تهمة التعصب الديني واشاعة الفرقة بين أبناء الأمة الواحدة ، مع ذلك فان صحف الجماعة نشرت بعض مقالات مثيرة في مضمونها للاقباط . مثل مهاجمة الدكتور هيكل وزير المعارف لزيارته جمعية الشبان المسيحيين ووعده بمساعدتها ، ومهاجمة وزير الاوقاف الشيخ مصطفى عبد الرازق لزيارته هذه الجمعية (وكذا مهاجمة بهي الدين بركات على ذلك ، ولما ورد على لسانه من تمنية النجاح للجمعية) . وذكر المؤلف ان صحيفة النذير والت « نشر المقالات عن الحروب الصليبية في قالب مثير للمسيحيين . . . وكان كل ذلك كفيلا بارتياح الاقباط من هذه الدعوة . . . » (١١٣) .

٣ - مصر الفتاة

من حركات الشباب :

كان « مصر الفتاة » هو التنظيم الشعبى الآخر ، ظهر فى الثلاثينات بعد الاخوان المسلمين . كانت بداياته بحركة الشباب فى « مشروع القرش » ، الذى استهدف فى مثالية بناء صناعة مصرية بواسطة حركة شعبية لجمع التبرعات . ثم طلع التنظيم على الناس فى ١٩٣٣ بأسم جمعية مصر الفتاة ، ونشر برنامجا تضمن أهدافا سياسية واقتصادية وثقافية . وكان أهم ما تضمنه مما يتصل بموضوع الدراسة المطروح ، هو النبرة الدينية القوية التى شاعت فى البرنامج ، كما شاعت فيما بعد فى ممارسات الحزب السياسية . وأن ذلك ليستوجب الكشف عن صلة الدين بالسياسة فى فكر مصر الفتاة وممارساته . وعن مصدر تلك الصلة .

فى ١٩٢٢ أصدر الأستاذان محمد قاسم وحسين حسنى المدرسا بالمدارس الثانوية وقتها ، أصدرتا كتابا عن تاريخ أوروبا فى القرن التاسع عشر (١١٤) ، كان له تأثير ممتد على أجيال متتابعة من الشباب ، خاصة بعد أن قررت وزارة المعارف العمومية تدريسه لطلبة شعبة الآداب بالسنة التوجيهية (الثانوية العامة) ، واستمر تدريسا حتى أوائل الخمسينات . وكان كتابا جديا مشوقا فى مادته التاريخية وأسلوبه الجياش ، وفى تعاطفه الصريح مع الحركات الديمقراطية وحركات التوحيد القومى فى أوروبا خلال القرن التاسع عشر . وهو عينه الكتاب الذى درس عليه جيل شباب مصر الفتاة تاريخ ثورات أوروبا ، وترك بصماته القوية على نص برنامج التنظيم فيما بعد ، خاصة بالنسبة لما ورد به عن مازينى وحركته « إيطاليا الفتاة » . كتب الأستاذان المؤلفان أن كان مازينى نبى الحرية والوطنية فى إيطاليا ، أنشأ جمعية إيطاليا الفتاة ، وجعل شعارها (الله والشعب) فسوى بذلك بين الايمان الوطنى والايمان الدينى ، وكان لا يقبل فى صفوفها من يزيد سنه عن الأربعين (لأن الشباب - كما قال - يكسب الحركة حماسا وقوة ، ويضعف انتشار الدين الجديد ، دين حرية

«وحدة إيطاليا» . ولما كان الشباب يعيش بالحركة وينمو بالحماس وحرارة الإيمان ، فقد أشعل مازيني في قلوب مواطنيه نار الوطنية المقدسة والإيمان الثابت بمستقبل البلاد . . . » ونقل المؤلفان من أقوال مازيني « إيطاليا منكدة العالم ، أرض دانتى ، مركز البابوية ، مهد النهضة وبعثت النور والحرية ، لن تموت بل ستبعث وتعيد سيرتها الأولى ، فتكون وقد طهرتها الآلام ، كملك من النور يضيء العالم أجمع . . . أن هذا النور لن ينبعث الا اذا قدم الإيطاليون أرواحهم فداء الوطن ، وتحملوا مرارة النفي والسجن والفاقة وتألوا كثيرا . . . » (١١٥) .

ويقابل ذلك العبارات التى تصدر بها برنامج مصر الفتاة « مصر التى علمت الإنسانية وأضأت على العالمين ، مصر التى رفعت لواء الأديان جميعا وأعلنت كلمة الله والإسلام ، مصر مركز العالم وزعيمة الشرق بعد أن طهرتها وصقلتها المحن ، بعد أن حاربها الزمان فارتدت وانهزم ، لن تموت أبدا بل ستبعث من جديد لتعيد سيرتها الأولى منارة للعالم وتاجا للشرق وزعيمة للإسلام . وهى من أجل ذلك فى حاجة الى دم الشباب الملهب ، فى حاجة الى الإيمان والعمل ، فى حاجة الى نفر من بنيتها يقابلون الموت ويستعذبون الألم ويرحبون بالتضحية . وتلك صفات لن تتوفر فى أبناء الجيل القديم » . ثم ذكر « شعارنا : الله - الوطن - الملك » .

ذكر « تاريخ القرن التاسع عشر » ما رآه مازيني وإيطاليا الفتاة من أن الدعوة « لاعتناق عقيدة تخلص الوطن » والعمل فى سبيل الحرية والوحدة القومية ، قل أن تحرك العامة ، فربط بين تلك العقيدة وبين المطالب المادية وقال « أن شقاء العيش وبؤس الحياة التى يقاسونها ، إنما مصدرها الأجنبي الغاصب - النمسا ذات القوة والسيطرة على البلاد . . . الحائل الأكبر بين سعادتها » . وورد فى النداء الذى أرفق به برنامج مصر الفتاة أنها تتقدم « . . . لترفع صوتك ولتطمع جائعك ولتعلم جاهلك . . أن الأجانب يغزوننا ويسدون علينا طريق الحياة » . وأن هذه الدعوة « عقيدة مخلص مقدسة » (١١٦) .

ولا يكاد يلحظ اختلاف فى الكلمات ، الا تقديم وتأخير فى العبارات ، مع تنويعات جياشة على ذات النغمة ، أو توليدات « مصرية » على نغمة « إيطالية » . ولعل ما استرعى شباب الثلاثينات الى إيطاليا الفتاة خاصة ، أنها حركة كانت موحدة الى شباب مثلهم ، وفى بلد يسيطر عليه الأجانب مثل بلدهم ، وله ماضيه الحضارى مثل ما لهم ، وله مركز فى العالم المسيحى (الكاثوليكي) مثل ما لبلدهم فى العالم الإسلامى . لا توجد رغبة بطبيعة الحال فى إيجاد تطابق بين حركة إيطالية وحركة مصرية أتت بعدها بنحو مائة عام . ولكن لزمنا الإشارة السابقة لبيان المأخذ التاريخي لبعض مما أُنسبت به دعوة مصر الفتاة . مع تقدير أن تشابهها ما فى دعوتين لا يعنى ولا يستتبع بالضرورة تطابقا فى وظيفتهما

السياسية والاجتماعية ، ولا يفيد من باب أولى تشابها فيما تطورت اليه كل منهما تطورا تحكمه ظروف البيئة والمرحلة التاريخية .

ان ما يميز مصر الفتاة في دعاويه التي طلع بها على الرأى العام ، أنه عمل على الجمع بين الدين والوطنية فى إطار سياسى واحد . ولم يدخل الدين فى طرحه السياسى على حساب المفهوم الوطنى للجامعة المصرية . بل على العكس . فهو فى الوقت الذى رفع فيه الدين كشعار سياسى . تصاعد « بالمصرية » الى درجة جد كبيرة ، فأكد أن كلمة المصرية هي العليا . وأن مصر فوق الجميع . وأن هدفه إنشاء « امبراطورية عظيمة تتألف من مصر والسودان وتحالف الدول العربية وتترغم الاسلام » ، ومن جية أخرى أكد على فكرة الدين كميدان من ميادين العمل السياسى ، وأفرد فى برنامجه بندا خاصا بالجihad الاجتماعى فى الدين والاخلاق ، دعا فيه الى احترام الأديان وقداستها والارتقاء بالأخلاق ومحاربة الدعارة والخمور والتخنث . وصدر شعاره بلفظ الجلالة مقرونا بالوطن ثم بالملك .

ويحكى أحمد حسين عن أول مقابلة له مع مصطفى النحاس بعد أن وضع برنامجه ، وكان النحاس والوفد يستريبان فى الحزب الجديد وموالاته للملك خصم الوفد التقليدى ، ويصف ضيق النحاس من شعار الحزب « ومازلت اذكر حتى الآن اعتراضه على وضع كلمة الله فى برنامج سياسى وكيف رأى فى ذلك لونا من ألوان الشعوذة » فاجابه أحمد حسين « أن الذى لا خير فيه لربه لا يمكن أن يكون فيه خير لوطنه وأنى أومن كل الايمان أن الدين والوطنية يسيران جنبا الى جنب ، فكلاهما يفيض من نبع واحد ، نبع المحبة للمثل الأعلى والحق والعدالة » (١١٧) .

والسمة الثانية لمصر الفتاة ، أنه لم يقرن الدين بالوطنية فقط ، وإنما قرنها بمجموعة من الأهداف الاجتماعية والاقتصادية . فطالب فى برنامجه بإلغاء الامتيازات الأجنبية والمحاكم المختلطة وتمصير الشركات الأجنبية وجعل اللغة العربية هي اللغة الرسمية فى الحياة التجارية ، مع القضاء على أمية الفلاح المصرى وجهله وكفالة الرخاء له ، ومع الارتقاء بالثروة الزراعية واستصلاح الأراضى الجديدة ، وتعميم النظام التعاونى لأقراض الفلاحين ومدهم بالبذور والآلات وبيع محصولاتهم ، ومع تطوير الصناعة المصرية وإنشاء بنك صناعى لتمويل المشاريع وكهربة خزان أسوان ، ومع فرض الحماية الجمركية للصناعات المصرية ، ومع تمصير التجارة الخارجية واحتكار المصريين للتجارة الداخلية بعدم التعامل الا مع التجار المصريين شراء واستهلاكاً للمنتجات المصرية ، وإنشاء بنك مركزى للإصدار ، فضلا عن مجانية التعليم الابتدائى وتقليل نفقات التعليم الأعلى . وأن الجامع الأساسى لكافة هذه الأهداف هو التمصير ، تمصير كافة الجوانب الاقتصادية والاجتماعية ، والنهوض بمصر وطانا للمصريين .

لم يغفل مصر الفتاة المصرية لحساب الدين كشعار سياسى ، إنما العكس هو ما تم ، إذ أسرف في تأكيد الفكرتين معا ، ووقف على المشارف طويلا يجهد في الجمع بينهما في صياغة واحدة ، كان يوجه ندائه الى الشباب المسلم المحب لمصر أن يصلى يوم الجمعة « قبل أن يكون لنفسنا علينا حق ، وقبل أن يكون للوطن علينا حق ٠٠٠ من أجل هذا أدعوكم للصلاة يوم الجمعة على الأقل أن كنتم مسلمين ويوم الأحد أن كنتم مسيحيين ويوم السبت أن كنتم يهودا ٠٠٠ هنا أيها الشباب فى المسجد وفى الكنيسة سوف يجتمع ٠٠ وبين يدي الله سوف نمثلي إيماننا وثقة بالخلود ٠٠٠ » . « نريد عملا إيجابيا فى سبيل الله والوطن » لانقاذ مصر من التدهور ووضع حد للفوضى الأخلاقية . ثم يهاجم الشباب الخليع المختل ويبنى الزمن الذى خلت فيه المساجد وأمتلات دور السينما (١١٨) .

ويتكلم أحمد حسين عن مصر ومجدها أيام الاسلام عندما كانت تضيء على العالم بجامعة الأزهر ويقول « مصر أيها السادة يستطيع أعداؤها أن يجردوها من كل شيء الا أن تبقى متدينة ٠٠٠ كانت ولا تزال وستظل دائما أبدا موئل الأدبان وحاميتها ٠٠٠ ومن هنا كانت مصر تقوى اذا ما ازداد تعلقها بدينها وتضعف كلما انحرفت عن دينها ٠٠ » ، ويذكر أن تلك السمة الدينية لصيقة بمصر منذ وجدت ، فلم يكن المصريون القدماء وثنيين ولا مؤمنين بتعدد الآلهة ، اذ لا يتفق ذلك مع عقلية بناء الأهرام ، فلما جاءت المسيحية حملت كنيسة الاسكندرية لواءها وأعلنت مصر المسيحية كلمة الله ، ولما جاء الاسلام فتحت له مصر مصاريها وصارت حاميته بعد سقوط دمشق وبغداد وصار الأزهر حاضنا له (١١٩) .

وتذكر الصرخة تمجيда لمصر أنها « موئل الأديان جميعا : فمنها خرجت الديانة الموسوية وبها أحتمت المسيحية وهى التى رفعت لواء الاسلام عاليا وأنشأت جامعة الأزهر » (١٢٠) .

ويتحدث أحمد حسين فى خطاب منشور وجهه الى عباس العقاد ، عن مصر التى أوجدت الحضارة وأنشأت جامعة عين شمس (العصر الفرعوني) ثم جامعة الاسكندرية (العصر القبطي) ثم جامعة الأزهر (العصر الاسلامي) ، وأن المصريين عندما يحققون استقلالهم فسيحققون زعامتهم الشرقية « ليتألق نجم الجامعة المصرية من جديد ولينحني العالم أكبارا وأجلا لا لحفاد الفراعنة والعرب » (١٢١) .

وتكشف تلك العبارات عما يمكن أن يسمى بالنظرة الدينية الجامعة ، التى لا تقف عن حدود واحد من الأديان الموجودة بمصر ، إنما تضم الديانات القديمة والمسيحية والاسلام معا ، وتشير الى التاريخ المصرى كوعاء لها جميعا . وتقرن بين الدين والوطن .

وبهذا استبدل مصر الفتاة بالجامعة المصرية مفهوم « المصرية الجامعة » للأديان والثقافات والعقائد التي عرفت بها مصر عبر تاريخها الطويل . وبهذا المصرية الجامعة أحل محل الجامعة الدينية السياسية . مقيوماً عن الديانة الجامعة التي تضم ديانات مصر في مختلف العصور ومنها المسيحية والإسلام . فمصر الفتاة « هي وطنية الدين وإيمانه » (١٢٢) .

ومصر بلاد مقدسة « قدسها الله وأكرمها يوم أخرج منها الأديان جميعاً وحمل بها الأديان ، فاليهودية والمسيحية والإسلام كلها وجدت موئلاً وحامياً لها في مصر ، وعاشت جنباً إلى جنب في صفاء وولاء لا اضطهاد ولا تعذيب ولا تعصب ولا قتال . . . فمصر هي التي أخرجت الديانة الموسوية وهي التي حمت المسيحية عندما كانت كنائسها تقفل في كل مكان تحت معاول روما . كانت مصر هي التي تحمي المسيحية ، وما عيد الشهداء الذي يحتفل به الأقباط حتى اليوم إلا أثراً من آثار مصر التي قاومت الوثنية بدماء أبنائها . وهي مصر بعد ذلك التي تزعمت الإسلام وحملت لواءه وقاومت أوروبا الصليبية . . » (١٢٣) .

وقد جرى مصر الفتاة في ممارساته السياسية وثقيفه لأنصاره من الشباب ، على الجمع بين مفهوم القومية المصرية وبين هذا المفهوم للديانة الجامعة . وهو عندما يورد في برنامجه السياسي الداعي لتمصير الحياة السياسية والاقتصادية في مصر ، عندما يورد مسألة الإيمان بالله والصلاة في الجامع والكنيسة . إنما ينظر إلى الإيمان الديني والصلاة كجزء من الواجبات الوطنية الملقاه على عاتق المصريين . وجرت مصر الفتاة على رسم صورة لفتاة ترمز إلى مصر تلبس لباساً فرعونياً وتمسك بعصاة فرعونية وتتجه إلى الشمس المشرقة بذراعين مفتوحين على نحو يذكر بعبادة آتون .

ومصر هذه الفرعونية هي من تضع في أهدافها صلاة المسلم بالجامع والمسيحي بالكنيسة والقضاء على الحبور ومحاربة الزنا فضلاً عن بعث الروح العسكرية وتطويع الصناعة ومحاربة الأمية . وكان شباب الحزب منذ ١٩٣٤ يحتفل بالأعياد الإسلامية بالصلاة في مسجد السيدة زينب هاتفين « الله أكبر » . ثم التوجه إلى حيث الهرم الأكبر هاتفين تحت أعتابه « مصر فوق الجميع » . وتنشر ذلك صحيفة الصرخة « كما أنه لا حياة للوطن بغير دين ، لا حياة للدين بغير وطن . . . نريد أن نقول لهم أن مقاطعة الأجانب والانجليز في تجارتهم ومنتجاتهم وملاهيهم ليس عملاً وطنياً فقط وإنما هو عمل ديني أيضاً . . » (١٢٤) .

وبلور ذلك أحمد حسين بقوله « خطتي . . . ليست إلا إعادة الروح . . . بأن نرتقي بالعقيدة القومية إلى مصاف العقيدة الدينية فتصبح مقدسة جليلة . . نعيد الروح بأن نربط بين مصر وسوريا وشعبها والعراق وشعبها وفلسطين وشعبها . . » ، وأن دعوة مصر الفتاة « أساسها الارتقاء بالعقيدة الوطنية حتى تسمو إلى مصاف العقيدة الدينية وتخاطب العقيدتين من الزيف والشوائب » .

عوضيف فتحي رضوان سكرتير مصر الفتاة أن الدين فى نظرهم ليس زهدا ويعدا
عن الحياة واستكانة ، ولكنه سعى وجهاد و « دعوتنا دينية ، دعوتنا تتخذ أسلحتها
من الأديان ، من الاسلام والمسيحية .. » (١٢٥) .

الدين والسلوك والوطن :

أورد مصر الفتاة فى نهاية برنامجها أن وسيلته فى تحقيق أهدافه هي
« الإيمان والعمل » . وأوضح ذلك فى صحيفته « أما الإيمان فهو أن نؤمن بالله
وأن نخلص له وأن نعتقد بقدرته ورعايته للمؤمنين فنستمد منه العون والتأييد
... ومن إيماننا بالله نستمد إيماننا بأنفسنا وبأحقيتنا فى الحياة وإيماننا
بماضينا الذهبى وحاضرنا الفتى ومستقبلنا المشرق ... » (١٢٦) .

وأما العمل فيكون فى ثلاثة ميادين « الميدان الخلقي والميدان الاقتصادي
ثم الميدان النظامي أو العسكري ... ففى الميدان الروحي والخلقي نريد أن نعيد
للدين قدسيته وأن نعيد للأخلاق قوتها ، ذلك أن الدين للنفس والجماعة عدة
روحية تجعلها تصبو الى الكمال والمثل العليا ، فهؤلاء الذين يجاهدون فى
سبيل الله بأعمالهم وأرواحهم ، هؤلاء الذين يعرفون أن هناك سييدا يرتفع اليه
العمل الصالح ويشيب كل أمرى بما عمل . هؤلاء هم فقط الذين يخدمون
أوطانهم وهؤلاء هم الذين يعرفون معنى الرجولة والشرف والكرامة ، وعلى العكس
هؤلاء الذين أنصرفوا عن الدين وزهدوا فى المثل العليا وأضعفوا فى أنفسهم قوة
الضمير والرقيد الداخلى الخفى ، هؤلاء هم الذين يدرون مجتمعاتهم بشهواتهم
وهؤلاء هم الذين يصنعون الاستعمار ويرضون بالاحتلال فى سبيل مصالحهم
الذاتية والتي يرفعونها فوق كل شىء . ومن هنا أيها السادة فإني أدعو الى
الدين والتمسك بالدين وفضائل الدين وروحه » (١٢٧) . والدين جهاد فى سبيل
الله وصلاة لله من أجل مصر (١٢٨) .

والذى يلحظ من تتبع كتابات مصر الفتاة وخطب قادته ومقالات كتابه ، أن
التركيز على الدين فى مجال النشاط السياسى ، كان من قبيل المناهج أكثر منه
من قبيل الغايات . ويلحظ فى ذلك أمرين : -

أولهما ، بناء الشباب وفق مجموعة من الأخلاقيات يتربى بها على الجهاد
والقدرة على البذل وانكار الذات ، وتحفظ عليه قوام الشخصية المناضلة . ويذكر
أحمد حسين أن المجتمع المصرى بدأ لعدة سنوات خلت ، يفقد توازنه فى صفوف
الجيل الجديد ، وأنه عندما كان طالبا بكلية الحقوق ، كان يروعه تأنيق الشباب
وتزويقه للحواجب والأظافر وترديده للأغاني المبتذلة « وأنصرفوا عن الدروس
وعن الدين وعن الوطنية وأصبحوا لا يعرفون الا المقاهى ودور السينما ... » ،
وأنه عن طريق اشاعة الروح الدينية يريد أن يحارب التخلف والتدهور الأخلاقى
ويشيع الرجولة والقوة (١٢٩) .

ويهتف قائلا « اهي حملة مدبرة علي أخلاق الأمة ، ما هذا الراديو وما هذه السموم التي ينفثها . أن مصر الفتاة تعلن حربا علي ذلك كله وتتوعد كل من لا يتقى الله في أخلاق الناس . . . (ولا يجب) أن يصبح دين مصر هو الفسق والهمجية » (١٣٠) . ويهاجم المحاكم المختلطة والامتيازات الأجنبية لأنها « سر هذا التدهور الخلقي والديني الذي تعانيه مصر ، وهي التي أبقت الفلاحين والعمال حتى اليوم في هذا البؤس . . . ومصر الاسلامية تعطي رخصا لمحلات الخمر . . . مصر بلد الروح وانتقاليد والآداب ، ماذا ترى فيها من مظاهر الدين وماذا ترى فيها من مظاهر . . . وأخلاق الآ الفجور والعريضة والفسق . . . » (١٣١) ، وخطب مترافعا أمام ائمة في إحدى قضايا الرأي التي قدم فيها متنها . قال « أنتشر الاتحاد وأنعدم الخوف من الله ، وتدهورت الاخلاق الشخصية ، فاذا بالناس يكذبون ويسرقون وينكثون بالعهد ويخونون ، وأصبح الانسان لا يأمن أخاه ولا يعرف صديقه ، وأصبح الشرف والعفاف والواجب وأصبحت الفضيلة والرجولة كلها خرافات في خرافات . . . أما الشباب فقد أمتلأ بالتخنث وفقدان الرجولة وأصبح ولا محل له الا اللهو الفاسد وأسطياد الفتيات والجري في الطرقات » (١٣٢) .

ويذكر فتحي رضوان « من الناس من يقذف هذه الجمعية (مصر الفتاة) بأنها قامت لتفرق بين عناصر الأمة ، بين المسيحيين والمسلمين . . . ومنهم من يقول انها تريد أن تؤلف فاشستية اسلامية . . . جنود هذه الجمعية يؤمنون بالأناجاة للأمة الا بالدين ، ذلك لأن الدين وسيلة للحياة الرفيعة . . . لأن الدين يعلمنا الصبر والثبات والتضامن . . . والأديان السماوية متفقة في هذه التعاليم ومجتمعة عندها . . .

فنحن اذن ندعو الى الدين لنعد أنفسنا للجهاد في سبيل الله والوطن ، لا لأن نتخذ وسيلة نزيد به هذه الأمة ضعفا وتبعثر صفوفها وتمزق وحدتها ، ثم ذكر أن أعظم ما كسبه المصريون في جهادهم الماضي هو تعاقب الهلال بالصليب والتجاح في محاربة الخلافات الطائفية ، وأن مصر الفتاة تدعو كل مسلم وكل مسيحي الى كتابه (١٣٣) .

ثانيهما ، لم يظهر في السنوات الأولى من تكوين مصر الفتاة اتجاه لفكرة الجامعة الاسلامية ، ولا لكون مصر الفتاة حزب سياسي اسلامي . وكل ما أمكن التقاطه في شأن الجامعة الاسلامية ، تعنيق من « الصرخة » في ١٩٣٤ على صدور صحيفة « الجامعة الاسلامية » بيافا في فلسطين وتعطيل السلطات الانجليزية لها ، وهو تعليق أعطى للجامعة الاسلامية معنى جديدا يتصل بالتضامن بين شعوب الشرق لا يكونه وحدة سياسية قومية .

ذكرت « الصرخة » أن الجامعة الاسلامية « تقدم المشرق العربي عصبية من الأمم الشرقية ، آن لنا أن نفهم من هذا كله أن الجامعة الاسلامية في معناها الجديد ليست وحدة دينية بقدر ما هي وحدة قومية تجمع بين هذه الأمم المتعددة

فى دائرة روحية واحدة ، وأن لسكاز هذه البلاد من مسلمين ومسيحيين ويهود أن يفهموا هذا المعنى الجديد للجامعة الإسلامية ، هذا المعنى الدينى ىرمى الى تكوين عصبية أمم شرقيه تخيف السلطة الانجليزية واخوانها جميعا ، (١٣٤) .

ويظهر موقف مصر الفتاة من الحكومة الدينية والجامعة الدينية ، فى موقفه من نظام أتاتورك بتركيا الذى ألغى الخلافة الإسلامية وفصل الدين عن الدولة هناك ، فقد كان مصر الفتاة يتعاطف مع التجربة التركية الحديثة مهاجما خلفاء آل عثمان المعزولين ، وذلك حسب ما كتب فتحي رضوان وغيره وقتها (١٣٥) .

وقد لاحظ الدكتور عبد العظيم رمضان أن مصر الفتاة ^{نه اس} ى الى المعسكر الإسلامى بقوله « هذا التأكيد على القومية المصرية يحدد موقف أحمد حسين ومكانه من المعسكرين القومى والإسلامى وهو قومى متطرف ، ولا ينتمى أبدا الى المعسكر الإسلامى . وهذه الملاحظة على جانب كبير من الأهمية ، لأن شعارات أحمد حسين الإسلامية وتحطيم أنصاره الحانات قد يخدع البعض فينسبه الى المعسكر الإسلامى ، على أن دعوته إنما تدور فى داخل الفكرة القومية وفى اطار فكرة الامبراطورية المصرية واهياء الاسلام وشعائره واعادة الدين الإسلامى الى سابق مجده وقوته ، مقترنه فى ذهنه بفكرة زعامة مصر للدول الإسلامية ٠٠٠ » (١٣٦)

والحق ان النقطة الأساسية التى أثارت حذر انصار الجامعة المصرية من مصر الفتاة ، هى ما ورد برنامج التنظيم متعلقا بزعامة مصر للاسلام ، الأمر الذى يوحى بأنها تستهدف احياء الجامعة السياسية الدينية . على ان الملاحظ منذ نشأة مصر الفتاة كجمعية سياسية فى ١٩٣٣ .

ان هذه النقطة وان فسرت على يد أمثال رشيد رضا على أساس كونها احياء للجامعة السياسية الدينية ، مما ألزم رشيد رضا بالمناداة بضرورة اقامة حزب سياسى ينهض بهذا العمل ، فان ثمة كثيرين نظروا الى هذه الزعامة من جانبها الأدبية والثقافية ، باعتبار المركز السامى للجامع الأزهر .

وقد صرح بهى الدين بركات فى « الصرخة » أن مصر يتعين أن تستعيد مركزها الدينى الإسلامى ، كما يتعين عليها أن تستفيد من تبعية الحبشة للكنيسة الارثوذكسية المصرية . كما صرح أحمد زكى باشا أن مصر كعبة الاسلام الدنيوية ، فلما سؤل عما اذا كان يرى ان ثمة خلافا بين المسلمين والاقباط قال « حاشانى أن أقول هذا وأنا أول من نادى فى محاضراته ومقالاته بوجود قدسية هذا الاتحاد لاننا مصريون قبل كل شىء » (١٣٧) .

فلما أطلق مصر الفتاة وصف الحزب على نفسه بدلا من الجمعية فى يناير ١٩٣٧ ، تضمن برنامجه الصيغة ذاتها عن زعامة الاسلام مع نص آخر عن الأزهر ودوره المجيد الواجب عليه ان ينهض به ، ولكنه تضمن فى أول بنوده « يجب ان نشعل القومية المصرية ٠٠٠ ويجب كن تصبح كلمة المصرية هى العليا ٠٠٠ » .

ونص البند ٢٢ من البرنامج « يجب ان نعيد للأديان كامل احترامها وقد استهنا .. » (١٣٨) . وحديث كثيرا ان هوجم مصر الفتاة متهمًا انه يثير النعرة الدينية ويفسد ما بين المسلمين والاقباط من حسن العلاقات . فكان الحزب يحرص دائما على التنصل من هذه التهمة وردّها . ويشير الى ان اقباطا عديدين يعملون أعضاء فيه (١٣٩) .

وقد كتب عثمان بجاني ان مصر ستظل سيدة الدنيا وزعيمه الاسلام وقائدة الشرق ، وان أحمد حسين زعيم الجيل الجديد وباعث الحياة في مصر ومعجزة قوة الاسلام ، ثم وصلته رسالة تشكك في نيات مصر الفتاة تجاه الاقباط وترى في الحزب نزوعا الى التعصب الديني ، فكتب عن « مصر الفتاة والاقباط » يفسر مصدر الاهتمام بزعامة مصر للإسلام ، فيقول أن مصر محاطة بدول اسلامية ، وغاية المسلمين والقبط جميعا أن تتزعم مصر البلاد المجاورة ، وانقبط جزء من الأمة « نريد الأمة كتلة واحدة وجسدا واحدا وروحا واحدا ، نريد انقاذ الوطنية في نفوس الشعب وروح الوطنية في قلوب أبنائها .. » وأشار الى أن من مبادئ مصر الفتاة دعوة المسلم للصلاة في المسجد والمسيحي للصلاة في الكنيسة .

وعلق بسكالس ويصا عضو مجلس الجهاد بمصر الفتاة بأن نيات مصر الفتاة الحسنة واضحة نحو الاقباط ، وبالحزب أعضاء منهم ، ودعوة التمسك بالدين أساسها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (١٤٠) .

الاقباط ومصر الفتاة :

ثمة علاقة عضوية بين المفاهيم ، الأهداف السياسية وبين البنية التنظيمية التي تتشكل تحقيقا لتلك الأهداف . وقد شيد بناء الوفد على اتساق مع مفهوم الجامعة الوطنية المصرية الذي نادى به . فضم مسلمين واقباطا في كافة تشكيلاته دون اعتبار للفارق الديني . وشيد بناء الاخوان المسلمين على اتساق مع مفهوم الجامعة الإسلامية ، منفلقا بالضرورة والتعريف من دون غير المسلمين . ويلحظ في مصر الفتاة أنه كتنظيم يهتف في الأساس لمصر الكبرى لم يتخلق دون الاقباط . بل على العكس كان يتباهى بوجود الاقباط فيه ردا على من يتهمة باثارة النعرة الاسلامية .

ولكن الملاحظ أيضا ان الاقباط وجدوا فيه على غير كثرة ولا تهافت عليه . كان من أعضائه البارزين الدكتور فخرى أسعد ، ووجد في لجنته التنفيذية بالجامعة بسكالس ويصا من كلية الحقوق ، وكان بسكالس القبطي الوحيد بين

مندوبى كليات الجامعة الذين يناهز عددهم الثلاثين مندوبا ، كما كان هو القبطى الوحيد بين مجاهدى مصر الفتاة البالغ عددهم ٥٦ مجاهدا (١٤١) .

وكان سامى جورجى سكرتير شعبة مصر الفتاة بأسوان الذى أطلق لفظ الثالث المقدس على شعار مصر الفتاة « الله - الوطن - الملك » (١٤٢) .

وعرف من أنصار الحزب ومراسلى صحفه بشرى بباوى وليب خليل وحنا معوض غطاس وحنا خميسه وليب دتبال وموريس شهاد (١٤٣) .

أما عن علاقات مصر الفتاة بكبار رجال القبط من خارج الحزب ، فقد عرفت علاقاته الوثيقة بوهيب دوس المحامى الكبير وعضو مجلس الشيوخ ، وقد امتدحت صحف الحزب فى حماس موقفه المعارض لمعاهدة ١٩٣٦ ، كما كان وهيب دوس يتطوع للدفاع عن أعضاء الحزب أمام المحاكم ، كما كانت تنظم الاجتماعات الحزبية الواسعة لسماع خطابه السياسية (١٤٤) .

وعرف توفير مصر الفتاة لامثال مرقس حنا وويصا واصف من زعماء الوفد ، رغم عدم الحزب للوفد ، وذلك لانهما كان من الرعيل الأول الذى شارك مصطفى كامل فى الحركة الوطنية قبل الحرب العالمية الأولى (١٤٥) .

كان اكنار مصر الفتاة من رفع الشعارات الدينية مما اثار حذر الوطنيين المصريين من أن يخلق أشاعة هذا المناخ بيئة هوائية لاهياء الجامعة السياسية الدينية ، كما اثار الحذر مما عساه أن يكون شعور الاقباط تجاه مناخ يقضى ولو الى عزلتهم الوجدانية . ودعم هذه الحشية ان نظام الحزب كان يقوم على السيطرة شبه المنفرده من زعيمه أحمد حسين ، وأن أحمد حسين رغم نزعة المصرية القوية العنيفة ، كان حاد الانعطافات فى سياسته وفى توجيه الحزب من ورائه ، وأنه فى ظل المناخ الدينى الذى أشاعه وأشاعته ممارسات الحزب ، قوى نفوذ أمثال حسين يوسف ذوى الاتجاه الدينى الذى يقرب من اتجاه الاخوان المسلمين ، وظهر هذا النفوذ فيما تجرجر اليه الحزب من معارك سياسية ، وفى التأثير على زعيم الحزب نفسه كما ستجىء الاشارة فيما بعد .

ان واحدا من العناصر الهامة التى عصمت الوفد دائما عن أن تجنح به عواصف المعارك السياسية اليومية ، وان تحيد به عن مسلكه المستنير المستقيم ازاء المصرية الجامعة ، كان تكوين حزب الوفد ذاته تكوينا جامعا من قاعدته الى قمته بغير أدنى تفرقة بين قبطى مصرى ومسلم مصرى . صانه ان دفة السفين كان يمسك بها الجميع . ولم تظهر أية مفارقة بين أهداف الحزب وغاياته وبين تكوينه التنظيمى فى هذه المسألة .

أما مصر الفتاة فقد أفتقد هذا العنصر الحاسم العاصم . واتاه هذا الافتقاد لا بسبب أنه سلك سبيل التمييز الدينى فى اختيار أعضائه وقياداته ، فالحق

أن لم يتكشف دليل واحد على ذلك ، ولكن بسبب ان التنظيم كان مندمجا فى الفرد ملحقا به ، فالت كافة مقاديره وأهدافه وسياساته الى محض اريحيات ورؤى فردية .

وقد لوحظ فى ممارسات مصر الفتاة ما يتناقض مع ما كان يؤكد من أهداف ، سواء بالنسبة للجامعة الوطنية أو لغيرها من الأهداف والبرامج . وكان ذلك مما ألقى ظلالا كثيفة عليه وأخضعه فى التقييم السياسى . أو التاريخى لاجتهادات شتى .

على ان مصر الفتاة ما برح يؤكد فى أدبه السياسى ولاءه للجامعة الوطنية . وما فتئ يصنع بيديه معيار محاسبته فى هذا الشأن ، ويقوم المقاييس الوطنية الجامعة التى يرتضيها حكما على مسلكه والتى يمكن محاسبته وفقا لها .

سأل أحد الصحفيين الالمان فتحى رضوان عما اذا كانت مصر الفتاة دعوة فاشية فنفى ذلك بقوله « نحن مشغولون بالدين ومهتمون بالدعوة الدينية ، والفاشية الإيطالية حاربت المسيحية ٠٠٠ » ، فلما سأل الصحفي عن موقف الأقليات أزاء تلك الدعوة الدينية ، أكرر فتحى رضوان وجود أقليات بمصر . لان الاقباط والمسلمين شعب واحد « والدعوة الدينية لاتفرقهم انما هى تجمعهم ٠٠٠ » (١٤٦) .

وشرح أحمد حسين دعوته الدينية بكونها تدعو للجهاد وتستنكر الحمر والبغاء وتستهدف إعادة مجد الاسلام ، دون أن يعنى ذلك تحولا فى العلاقة بالاقباط « نحن نعتبر أن أعظم ما جنته مصر فى ثورتها الأخيرة ضد الانجليز هو هذا الوفاق والاتحاد بين المسلمين والاقباط ٠٠٠ » ، وأن مصر الفتاة تدعو المسيحي الى الصلاة فى كنيسة كما تدعو المسلم الى الصلاة فى مسجده (١٤٧) . ونشرت صحيفة الثغر (مصر الفتاة) فى ١٢ أبريل ١٩٣٧ مقبلا عن « اقباط ومسلمون ، مصر الفتاة تعمل خير المصريين على السواء » ذكر كاتبه ان قبطية عبرت له عما بشاع من ان مصر الفتاة متعصبة ضد الاقباط ، وان هذه الفكرة متغلبة فى نفوس كثير من القبط ، وعلق الكاتب بأنه اذا كان هتلر قد اضطهد اليهود فى المانيا لانه من دم آرى غير دمهم « فماذا عسانا نقول عن الاقباط ، ونحن اذا تحدثنا عن الدم المصرى الأصيل كانوا هم أصحاب هذا الدم ، وهكذا يبدو استحالة الاضطهاد من الناحية الجنسية ٠٠٠ بقى الاضطهاد الدينى ، وهذا لا محل له ٠٠٠ » لان صلة الرسول عليه السلام بمصر معروفة ، اذ تزوج منهم وأوصى بهم خيرا ، واذا كان الاقباط متساوين مع المسلمين فى الحقوق والمزايا ، ولم يحدث جفاء بينهم الا ثمة للاستعمار .

وانثار تصاعد النبرة الدينية لدى مصر الفتاة فى أواخر ١٩٣٧ ، حرج الاقباط من أعضاء التنظيم ، مما دعا أحمد حسين الى ان يفرد لهذا الموضوع

قسما فى خطابه فى ٢٤ يناير ١٩٣٨ « اقباط مصر بصفة خاصة لهم عند المسلمين اعزاز واحترام ٠٠٠ فنحن فى مصر لا نعرف تعصبا ضد اخواننا الاقباط ، وهذا تاريخنا يشهد بأننا عشنا جميعا جنبا الى جنب فى سلام ووثام ، ولست أحسب ان احداث ١٩١٠ التى يشيد بذكرها فريق من المصريين الا مظهرا بسيطا من الخلاف الذى ينشأ بين العائلة الواحدة ٠٠٠ ونحن فى مصر الفتاة بصفة خاصة نكره التعصب ، وان لى من زبلاى الأقباط فى مصر الفتاة معونة ثمينة ٠٠٠ » ، وعلق سامى جورجى على هذا الخطاب « نحن المسيحيين نتمتع فى أحضان مصر الفتاة برعاية الأم الرؤوم ٠٠ » ، وكتب الدكتور فخرى أسعد ان مصر الفتاة يحيط أعضائه الاقباط بكل اعزاز ، وأنه اذا كان ما ورد فى برنامج الحزب من زعامة مصر للاسلام يثير قلق القبط ، فانه لا يرى ما يضرهم فى ذلك ، وأشار الى موقف المصريين جميعا وفيهم المسلمون دفاعا عن تبعية كنيسة الحبشة للكنيسة القبطية باعتبارها كنيسة قومية ٠ « نحن نريد أن نحيا فى مصر اخوانا لانعرف من الدين الا انه عبادة الله ٠٠٠ لا يجب أن نشرك الدين فى السياسة بل لا يجب أن نشرك الدين فى أعمالنا القومية » ٠ « أنى ما وجدت يوما فى صفوف مصر الفتاة الا كل تقديس للمسيحية واحترام لدينها ومحبة لأبنائها (١٤٨) ٠ »

وقد كتبت الجورنال ديجيبت. أن مصر الفتاة خالية من التعصب الدينى أو الطائفى ، فكتب فتحى رضوان شاكر لادجار جلاى رئيس تحريرها وذكر « حزب مصر الفتاة يود أن يرى كل العناصر على اختلاف أديانها مندمجة فى أمه واحدة ودولة واحدة هى مصر ، وهذا لا يتعارض مع ايماننا بأن مصر الحديثة فى ميسس الحاجة الى قوة روحية تزيد من قوة أبنائها وتملؤها آملا ويقينا ٠٠٠ ونحن مؤمنون بأن الروح الدينية هى هذه القوة ٠٠٠ » (١٤٩) ٠

واذا كان مصر الفتاة يستحث الأزهر على إرسال البعث الى البلاد الأخرى لتقوية الروابط بينها وبين مصر ، فقد كان يؤكد على دور الكنيسة القبطية فى الحبشة . ويستحث الرئاسة المسيحية المصرية على أن تنشط أحكاما للصلوات بين البلدين وتنمية للروابط الاقتصادية وفتح أبواب التبادل التجارى (١٥٠) ٠ ويظهر من ذلك أن مصر بقيت فى نظر الحزب هى الجامعة ، وأنها ذات سمات وجوانب متعددة يتعين انعاشها جميعا ٠٠

وقد كتب أحمد حسين فى ١٩٣٨ عن وحدة الشعوب العربية ، يقول انها تقوم على عناصر خمسة هى اللغة والثقافة والماضى المشترك والإيمانى القومية المشتركة والدين (١٥١) ٠ وكان كتب فى ١٩٣٤ ينتقد اليهود على استثنائهم بالكثير من المؤسسات المالية فى مصر ، ولكنه تحفظ قائلا ان مصر الفتاة لا يعادى مصر با كائنا من كان ، ولكنه « يعادى الغاصبين » (١٥٢) ٠

التصعيد الاسلامي :

تصاعد الاتجاه الاسلامي السياسي لدى مصر الفتاة من أواخر ١٩٣٧ ، وذلك الى ما يعتبر قمة ما وصل اليه هذا التنظيم في الدعوة السياسية الدينية . وبلغ الصعود حده في ١٩٤٠ بتغيير اسم الحزب الى « الحزب الوطني الاسلامي » ، وبالدعوة الى الخلافة الاسلامية والمناداة بتعديل كافة التشريعات على مقتضى الشريعة ، وذلك بتفصيل سترد الاشارة اليه في حينه .

ويثور التساؤل عن الأسباب التي أدت الى هذا التصاعد ، والظروف التي ساعدت عليه . وعلى الجملة فثمة أسباب موضوعية ، منها تصاعد الأزمة الفلسطينية وتصاعد الأزمة الاجتماعية داخل مصر .

وقد سبقت الاشارة الى أن الاهتمام المصري بمشكلة فلسطين تراءى للمصريين في اطار الجامعة الاسلامية نتيجة عدم تبلور مفهوم القومية العربية في وعيهم بعد . وبالمثل تراءت حلول الأزمة الاجتماعية لدى البعض في اطار فكرة العدالة الاجتماعية في الاسلام نتيجة عدم تبلور المفاهيم الاشتراكية في وعيهم بعد . وثمة ظروف ذاتية واكبت هذا التصاعد الديني لمصر الفتاة وغذته ، منها ما يتعلق بالعداء لحزب الوفد ، ومنها ما يتعلق بالعلاقة مع الاخوان المسلمين ، ومنها ما يتعلق بالتكوين التنظيمي لمصر الفتاة ومناهجه في النشاط السياسي .

أما عن المشكلة الفلسطينية كسبب للتصاعد ، فلقد وقف مصر الفتاة ضد النشاط الصهيوني واقامة دولة لليهود هناك . واثارت نبرته العدائية بعضا من يهود مصر الذين رموه بالتعصب الديني ، فرد عليهم بأنه وان حرص على عدم التفريق بين مصري وآخر ، الا أنه ما دام اشبهوا عليه الحرب فمرحبا بالنضال ضدهم ، وجرد عليهم حملته السياسية ، وأندر يهود فلسطين والانجليز بأنهم ان لم يغيروا من موقفهم « فسوف أعلن الحرب عليهم باسم الله . . . » (١٥٣) . على أنه يلحظ ان مصر الفتاة بقي في هذه النقطة يؤكد على دور الاستعمار في انشاء وطن قومي لليهود ، ويطرح المسألة طرعا دينيا مرة وقوميا سياسيا تارة أخرى ، ويدعو المسلمين والاقباط واليهود من المصريين الى التضامن مع مجاهدي فلسطين (١٥٤) .

ويقول أنه يتعين الا تقوم الدول والا تؤسس على أساس الدين و « اني أعلنت ومازلت أعلن وسوف أعلن انني لا أعرف تعصبا دينيا أو جنسيا . هذا الذي فعله هتلر في ألمانيا ضد اليهود لا أقره ولا أوافق عليه بل أستكره أريد أن أقول لـأخواننا اليهود انكم تغامرون مغامرة خطيرة اذ تفكرون في تأسيس دولة في فلسطين تقوم على الديانة . . . » (١٥٥) . ورغم أنه استشرف من خلال تلك القضية الى أفق القومية والوحدة العربية (١٥٦) ، فقد كان لها أثر كبير في تصاعد نبرته الدينية ، باعتبار ان

هذا التصاعد لم يكن محض مبادرة فكرية أو سياسية من مصر الفتاة ، ولكنه كان انعكاسا لرد فعل اسلامي قوى غمر الرأى العام المصرى أو بعضا من فصائله .

وأما عن المشكلة الاجتماعية الاقتصادية ، فالحق ان مصر الفتاة كان يؤكد منذ نشأته في ١٩٣٣ على مطلب الغاء الامتيازات الاجنبية ، ويهاجم المصالح الاقتصادية الأجنبية في مصر ويدعو الى التمهيد الاقتصادي .

وقد شاهد عاما ١٩٣٦ . ١٩٣٧ ابرام المعاهدة مع بريطانيا والغاء الامتيازات الأجنبية باتفاقية منترو . وبدأت بذلك الكتلة الأساسية من الرأى العام المصرى تنجس أنظارها الى المشاكل الاقتصادية والاجتماعية ، وتميزت التيارات السياسية بما تطرحه من هذه المشاكل وما تقترحه من حلول لها ، وفقا للأوضاع الطبقية والاجتماعية لكل من هذه التيارات وللمفكرين .

وعرفت في تلك الأونة كتابات مثل « على هامش السياسة » لحافظ عفيفى و « مبادئ في السياسة المصرية » لمحمد على علوبة و « سياسة الغد » لمريت غالى ، وغيرها كثير . وكان مصر الفتاة اتجاها سياسيا ينتشر أساسا بين الشباب طلبة وصغار موظفين ، ممن تمتلأت أزمتهن الاجتماعية في ضيق فرص التوظيف وما عرف وقتها بمشكلة البطالة بين المتعلمين ، وفي انخفاض الرواتب والدخول . ومما أفصح عن نفسه بمجموعة ضخمة من أضرابات طلبة الكليات والمعاهد العليا في ١٩٣٨ طلبا لاتساع فرص التوظيف وتحسينا للرواتب .

وكان هذا الوضع مما يضفى على التنظيم سمة شعبية اصطبفت بها نظرتة في طرح المشاكل والبحث عن الحلول . ولم يكن الفكر الاشتراكي بأى من تياراته واتجاهاته قد كسب مجالا واضحا ومنظورا بعد ، بين تيارات الفكر السياسى الدائرة في مصر ، ولم يكن قد تجاوز مفكرين أحاد وحلقات محدودة .

وفى هذا السياق لوحظ على شعارات مصر الفتاة منذ ١٩٣٨ خاصة ، اهتمام غامض - ولكنه ملحوظ - بالمشاكل الاجتماعية وبالفوارق الكبيرة في الدخل والثروات بين الأغنياء والفقراء : ودعوة عامضة الى العدالة الاجتماعية والمساواة تكاد تتواكب مع الدعوة الى مكارم الأخلاق .

لم يكن لدى مصر الفتاة وقتها من أدوات الفكر السياسى ونظرياته ما يمكنه من اتخاذ موقف اجتماعى اصلاحى ، الا ما علق بفكر قياداته من سياسات العدالة الاجتماعية التى أتبعته على أيدي الحلفاء الراشدين في الصدر الأول للاسلام . فتواكب الإصلاح الاجتماعى مع نزعة مصر الفتاة الدينية ، وكثرت الاشارة الى الاحاديث النبوية الشريفة عن أن الناس سواسية كأسنان المشط ، وعن سيرة الامام العادل عمر بن الخطاب . ومطالبة شيخ الازهر بالتنازل عن مرتباته وسياراته أتباعا لمبادئ الاسلام .

كان التنظيم يظهر التعاطف لما يحدث تلقائيا من إضرابات عمالية بمدينة المحلة (١٥٧) . وبدأ في اعداد ما أسماه البرنامج العمالي لتحديد ساعات العمل والحد الأدنى للاجور والعلاج المجاني وتعيين بعض المطالب الاجتماعية للفلاحين ، وذلك تمهيدا لمؤتمر حزبي أزمع عقده في أواخر ١٩٣٨ ، وبدأ أحمد حسين يوجه رسائل مفتوحة الى العمال ، مع الحرص على ان يتراجع أمام المحاكم دفاعا عنهم في القضايا العمالية (١٥٨) . وذلك في اطار التبشير بأن مصر الفتاة يعيد صياغة نفسه من جديد وفق مبادئ الاسلام حسبما طبقه الخلفاء الراشدون ، وعلى أساس ان ليست الأمة هي مصدر السلطات ، وانما الله وحده هو مصدر السلطة والقرآن هو مصدر التشريع (١٥٩) .

وفي يناير ١٩٣٩ هاجم الحكومة التي منعت عقد مؤتمر الحزب ، وشمل الهجوم سياستها الاقتصادية والوضع الاجتماعي الذي وصفه بأنه وضع متفجر نتيجة انتشار الظلم والمجاعة في البلاد ، مع التشنيع على الحكومة بأنها تهتم بحماية المحور وترك الدمار الاقتصادي الذي تواجهه البلاد . وجاء ذلك في اطار دعوة اسلامية مركزة تعتبر جوهر الاصلاح الاجتماعي في جعل الدين الاسلامي هو الأساس الأول للحياة المصرية ، واعتبار الشريعة المنبع الأول للتشريع (١٦٠) . وذكر أنه لو وجد الوزراء والمديرون من يقطع أيديهم اذا سرقوا ومن يرحمهم اذا زنوا ويقيم عليهم الحد اذا شربوا الخمر أو لعبوا الميسر ، لو وجدوا ذلك لارتدعوا وفزعوا من الحرام ، وأفتي بتكفير كل وزير يمنع رخصة لمزاولة البغاء أو يبيع الخمر أو القمار (١٦١) .

وكان ينادي المصريين بشعارات تكتب بخط ضخيم في اطار فسيح بصفحات جريدته ، « تذكروا دائما ان دين بلادكم الرسمي هو الاسلام ، وان مواخير الدعارة ضد الاسلام ، وان حانات المحور ضد الاسلام ، وان صالات الرقص والفجور ضد الاسلام ، وان نوادي القمار ضد الاسلام ، وان ميادين سباق الخيل ضد الاسلام ، وان اضطهاد الحريات ضد الاسلام ، وأن المرتبات الفاحشة ضد الاسلام ، وأن المحسوبيات القذرة ضد الاسلام ، وأن الضرائب الفادحة ضد الاسلام » (١٦٢) . ويكتب عن « قصة الأراضي الزراعية التي يكمن فيها سر الشقاء الحاضر ... كيف توزع الأراضي على الملاك الآن وكيف تعالج هذه المسألة » ، ثم يورد احصاء عن توزيع الارض بين الملاك ، اذ يمتلك ٧٠٪ منهم مساحة ٧١٠٣٥٠ فداناً ، ويمتلك ٢٪ منهم مساحة ٨١٠٢٩٩٠ فداناً ، واذ يوجد ٧١٦٧٠٧ فلاحين يمتلك الواحد منهم عشرة قرايط ، كما يوجد ٢٣٧٨ ملكا يمتلك الواحد منهم ٥٥٠ فداناً (١٦٣) .

أسباب التصعيد :

أما عن الظروف الذاتية التي أسهمت في ذلك التصعيد الديني لمصر الفتاة ، فإن مصر الفتاة كان واحدا من القوى السياسية التي ضمها التحالف المعادي للوفد ، والذي تزعمته السراى والملك فاروق بعد إبرام معاهدة ١٩٣٦ . وكان شعار الخلافة الإسلامية والنزعة السياسية الدينية هما الاثرتان دائما لدى السراى في صراعها ضد القوى الديمقراطية في مصر ، على ما سلفت الإشارة في فصل سابق .

وكان أهم سلاحين أشرعتهما السراى ومن والاهما ضد الوفد وقتها ، هما الدعوة الى الخلافة الإسلامية ، وان يصير فاروق خليفة على المسلمين ، وكذلك التشجيع على الوفد واتهامه بمحاباة الاقباط على حساب الأغلبية الإسلامية وسلوكه سياسة التعصب الطائفي لصالح القبط . على ان هذه النقطة هي موضوع الدراسة في الفصل المقبل مما لا وجه معه للتفصيل فيها استباقا للأوان .

ويبقى بعد ذلك من تلك الظروف ما يتعلق بالعلاقة بالاخوان المسلمين ويمتجج نشاط مصر الفتاة كتنظيم .

أما بالنسبة للعلاقة بالاخوان المسلمين . فقد ظهرت الاخوان ظهورها السياسي السافر منذ ١٩٣٦ ، وكسبت شعبية واضحة اثارت لدى مصر الفتاة روح المنافسة والمزايدة . تحالفا معا على معاداة لحزب الوفد ، وعلى وقوف مع السراى ضده ، وعلى عدم الايمان بالنظام الديمقراطي . ولكنهما تخالفا في ان مصر الفتاة - رغم كل التعقيدات والتذبذبات - يستند في النهاية الى مفهوم الجامعة الوطنية المصرية باعتبارها كيانا معاديا للاستعمار . بينما ترفض الاخوان في الجوهر هذا المستند ذاته . اتسمت علاقاتهما في ظاهرها بالتواد والمجاملة والتأييد المتبادل ، وانطوت في باطنها على نوع من الحنق الخفي ، مصدره فيما يبدو تنافسهما على استيلاء التيار السياسي الاسلامي . يجهد مصر الفتاة في استيعابه لصالح الوطنية المصرية ، وتستوعبه الاخوان ضد الوطنية المصرية لصالح الجامعة الإسلامية . يجهد الأول للانتماء من دأته ما يخدم الواقع حسب رؤية مصر الفتاة للواقع ، وتستوعبه الثانية من منطلق سلفي .

كان مصر الفتاة في هذه الفترة يؤيد الاخوان مهاجما الوفديين ، ويرمي الوفد مثلا بتهمة هدم الدين لانه يرغب في حل الاوقاف الأهلية وضم القضاء الشرعي الى القضاء الاهلي ، بينما يدافع مع الاخوان عن بقاء هذه الاوقاف والمحاكم الشرعية (١٦٤) .

ولكن مصر الفتاة عمل في الوقت نفسه على محاولة استيعاب حركة الاخوان ، وتوسل الى ذلك بطريقتين ، احدهما أنه التقط بعضا من شعاراتهم الخاصة بتحريم الربا والخمر والزنا ، وروج لها بلهجته الجياشة ومنسلكة

المتنرد ، وتانيهما أنه حاول ان يرث تنظيمهم عندما عرض على الجماعة الاتحاد معها . أو الاندماج فيها أو أية صورة من صور التعاون المطلق معينا بصرف النظر عن كون رئيس الهيئة الموحدة ، أو اقترح تأليف اللجان المشتركة بصرف النظر عن كون المشرف عليها (١٦٥) .

ولكن الاخوان ومرشدها العام قابلا الدعوة بالاعتذار الحاسم والرفض المهدب ، وقابلا اقتراب مصر الفتاة بالتركيز على مساحه الخلف واتساع البون . وأرفقا رفضهما للبد الممدودة بنقد مصر الفتاة ومسلكه . مما بلغ أحيانا حد الهجوم والتشنيع على قادته والتشكيك في صحة ايمانهم ، سواء أحمد حسين أو فتحي رضوان أو مصطفى الوكيل . ومجمل ما انتقد به مصر الفتاة أنه حزب وطني لا يؤمن بالجامعة الاسلامية وأنه يضم اقباطا في صفوفه ، بل أنه يحث القبطي على الصلاة في كنيسه رغم ما يوجبه الاسلام من دعوة غير المسلمين اليه وعبرت « الاخوان » عن موقفها في « النذير » بقولها ان من يريدون وحشة الاخوان مع مصر الفتاة تغيب عنهم حقائق كثيرة يتعين الا تنسى أمام العواطف الثائرة و « سنرى من هذه الحقائق كيف ان هذه الوحدة التي ينشدها هؤلاء الاخوان غير ممكنة من جهة وغير مفيدة للصالح العام من جهة أخرى » . وأنه بغير الدخول في جدل حول الاخلاص والاكفا والاجدر مما سيكشف الزمن وحده حقائقه . فان الاخوان منذ قيامهم وضعوا خطة ذات مراحل تبدأ بالتعريف ثم التكوين ثم التنفيذ ، وهم يعتقدون ان الدعاية وحدها لاتنفع في بناء نهضة أمة ، أما القائلون بأمر مصر الفتاة فقد سلكوا سبيلا اعتقدوه الا سرع مما لا يشاركونهم الاخوان فيه ، « ومن هنا لايتسنى لسائرين يمشى كل منهما في طريق يعتقد أنه سيوصله الى ما يريد . أن يسير مع آخر ويمشى في غير هذه الطريق حتى لو فرضنا أن النهاية واحدة ٠٠٠٠ » (١٦٦) .

ورد مصر الفتاة بأن التشكيك في صدق ايمان رجاله سلاح غير شريف ، واحتكار الاخوان للدين لا يتفق مع الاسلام في شيء ، وشعارهم « التبي زعيمنا » لا يتفق والاسلام أيضا ، لما يعنيه من اختصاص الاخوان بزعامته عليه السلام . وأن لا منافاة بين الوطن والدين مادام ان مجد مصر يفيد مجدا اسلاميا ، وأما عن الاقباط « فسوف يظلون في مصر الفتاة . ومصر الفتاة تعتمد عليهم كما تعتمد على أي مصري آخر في هذه البلاد لانهاضها . ويوم ان تنتصر مصر الفتاة وتعد زعامة الاسلام لمصر . سوف يكون لاقباط أكثر الناس سرورا لأبهم مصريون أولا وقبل كل شيء » (١٦٧) . واستمر الجدل بين الطرفين قائما (١٦٨) .

أما عن منهج نشاط مصر الفتاة ، فقد كانت أوضح فضائل هذا التنظيم ، أنه بوصفه من حركات الشباب كان تيارا متمردا ، يجهد في طرح تجارب سياسية جديدة ، ويقترح بها ما استقر من الاعراف كمناهج للتحرر والنهضة .

ويجهد في تجريب صياغات سياسية تتسم بالنزعة التوفيقية ، ويستهدف منها أن تكون قادرة على التعبئة والحشد والتجميع . وأظهر عيوب الحزب أنه كان يتسم بالجيشان أكثر مما يمتاز بالبناء الصلب المكين ، سواء الابنية الفكرية السياسية أو الابنية التنظيمية . فرضت عليه نزعته التجريبية قدرا عظيما من القلق السياسى ، وأفقدته الثبات الفكرى النسبى اللازم لتأكيد هويته السياسية فى صميم تيارات الرأى العام المصرى . وكان تيارا يستند الى الزعامة الفردية كنواة جامعة . يستعيز بها عن الوجود التنظيمى الكفء ، أو بالأقل يتضائل ازاءها هذا الوجود التنظيمى .

والحاصل أنه فى مجال الحركات السياسية ، يكون البناء التنظيمى هو ما عليه المعول فى رسوخ المبادئ والمناهج السياسية ، وكفالة استمرارها وتأثيرها الفعال من بعد . ولعل تجريبية مصر الفتاة هى ما ألماته ان يستعيز عن الرسوخ الفكرى والصلابة التنظيمية النسبيتين ، بالزعامة الفردية كجامع أوجد يتحلل حوله المؤيدون والانصار .

ولعل تلك الزعامة بدورها هذا شبه الطليق ، هى ما دعم العنصر التجريبى فى فكر مصر الفتاة ونشاطه . فثمة علاقة عضوية - كما سلف البيان - بين الجانب الفكرى والنهج التنظيمى فى أية حركة سياسية .

وان تيارا سياسيا يركز على الزعامة الفردية ، ويفتقد الروابط التنظيمية القوية بجماهيره ، ليميل على الدوام الى الاثارة والتجيش الوجدانى فى نشاطه وحركته السياسية . وتكون الاهاجة هنا مقصودة فى ذاتها باعتبارها وسيلة للتحرير . تكون الاهاجة الجماهيرية هنا بديلا عن العلاقات التنظيمية المتناسكة كروابط فعالة مستمرة .

وعندما يفتقد وجود الكوادر التنظيمية . أى أعضاء الحزب المدربين على النشاط السياسى المثقفين بفكر الحزب الدارسين لفاياته ووسائله ، أو بالأقل عندما يقل نسبيا وجودهم أو يضعف دورهم ، باعتبارهم جهاز الحركة السياسية وأدوات التعامل والتحرير بين الجماهير ، أو بالأقل عندما لا يتناسب هذا الدور مع حجم التحريك المطلوب ، عندما يحدث ذلك تكاد تنحصر صلة الحزب أو الزعامة بالجماهير فى المنابر العامة كالصحافة والخطابة ، ويلقى على تلك المنابر من وظائف العمل السياسى مالا تقدر وحدها وبطبيعتها على القيام به .

والصحافة والخطابة العامة تتوجه الى جمهور غير مرئى ولا ملموس ، ووظيفتها ازاءه فى الاساس انها أدوات للاعلام العام بمواقف الحزب وغاياته وبوجهته تجاه المشاكل المطروحة . وهى لا تتوظف وحدها - بحسبانها وسيلة للتحرير المباشر ، تحريك جماهير محددة لغايات محددة فى لحظات محددة ، الا ان يكون من ورائها علاقات ملموسة بالكوادر التنظيمية اللصيقة بالجماهير .

وفضلا عن ذلك فانه يراد بوسائل الاعلام العامة تلك ان تخلق صلة عضوية مستمرة بين القيادة وجماهيرها ، وهي صلة لا يتأتى لها الاستمرار الا بالابنية والعلاقات التنظيمية .

ولا يتأتى لوسائل الاعلام العامة وحدها ان تكون وسيلة تحريك معين . ولا صلة عضوية مستمرة ، الا بالتجيش العاطفى المستمر وبالإشاعة الدائمة لمشاعر النضال الحاد الدائب ، والا بالدخول فى المعركة تلو المعركة ، واصطناع المعارك عند الضرورة اصطناعا ، اثلا تنفصم العلاقة مع الجماهير . وتجد القيادة نفسها فى وضع يحتم عليها دوما ان تكون ممسكة بمطرقة صخابة رنانة . تستلفت بها اليها الرأى العام على الدوام .

ضد الخمر والبغاء :

فى هذا السياق ، علت النبرة الاسلامية على لسان مصر الفتاة . وبدأ من ١٩٣٨ يسن سهامه ضد البغاء والخمر ، فوجه طلبا الى وزير الصحة لالغاء البغاء الرسمى الذى يعتبر مهزلة الدين والأخلاق (١٦٩) . ثم وجه خطابا آخر الى محافظ القاهرة يطلب اليه منع الخمر والموبقات (١٧٠) . ثم رسم شعارات معركته فى منع البغاء ، وحظر الخمرات فى احياء المسلمين ، ومنع سير السيدات بطريقة تخالف الاحتشام ، ومنع الوزراء من المقامرة وسباق الخيل ، ومنع نشر اعلانات الخمر ، ومنع الاعلانات الاجنبية البذيئة ، ومنع اختلاط الجنسين على شواطئ البحار ، ومنع اذاعة الاغاني المبتذلة (١٧١) .

وتحقيقا لهذه المطالب نادى بأن « من رأى منكم مبكرا فليغيره بيده » افتتحا لما أسماه كفاحا جديدا ضد الخمر والميسر والبغاء وكافة صنوف الموبقات التى رأى فيها سر تدهور المجتمع (١٧٢) .

كان أحمد حسين يستدعى القوارع ويستجلبها ، ويفتش عن جديد وجده فى ساحة الدين العتيقة . أعلن فى أول أيام ١٩٣٩ أنه باسم الله يختتم صفحة جهاد ليبدأ غيرها رافعا كلمة الله ، ويرجع الى نشاطه خلال السنوات الخمس المنصرمة ومحاربة مصر الفتاة للفساد والمنكرات وجمعها الشباب من الحانات والبارات والسينمات ودفعهم الى المساجد ، « نادينا بالتشريع الاسلامى وضرورة ان يكون أساس الحياة المصرية ، وأنه هو حجر الزاوية فى الإصلاح وحيل النجاة ، وأن الاسلام هو حضارة مصر بل الشرق ٠٠٠٠٠ » ، وعندما فرط الشرق فى دينه وقرآنه « وتحول الدين لديه الى هذيان وقشور وسخافات ، اذا به يتدهور من حالى ٠٠٠ لا تجاه لهذه البلاد ما لم يصبح القرآن هو اللواء وهو الشريعة ٠٠٠ » ، فقيها العدل والنظام والانصاف والشيع والنجاة . ثم عرض لموقف القبط فقال « ظن بعض الجهلة ان فى ذلك ما يهدد وحدة المصريين من اقباط ومسلمين ، ونسوا ان الاسلام هو وحده الذى يستطيع غي-

المسلم ان يعيش في ظله في امان وأخوة وتعاون ٠٠٠٠٠٠ والقبطي أخو المسلم بل طالما كان القبطي أمين المسلم على أمواله وعائلته ٠٠٠ والأجنبي هو الذى خلق بيننا يوما شيئا من الفرقة ٠٠٠ » ٠ ثم نادى أعضاء تنظيمية أن سنوف يبدأ مصر الفتاة من جديد . فمن شاء منهم فليتبعه (١٧٣) . وهكذا كانت علاقته بأعضاء حزبه ، له القرار والمشيئة مهما عظمت ، وخيارهم بين الاتباع أو الانفصاض .

أعلن عن مؤتمر للحزب ينعقد يومي ٥ ، ٦ يناير ١٩٣٩ ، فلما منعت حكومة محمد محمود ، شن عليها حملة عنيفة . وخس محمود فهمى النقراشى وزير الداخلية وقطب الحزب السعدى بأوفى نصيب ، أسماه عدو الله الذى يعتبر الدعوة الى القرآن والى التشريع الاسلامى تحريضا على قلب نظام الحكم . وإن إلغاء القوانين الفرنسية ثورة على النظام « هذه البلاد اسلامية ويجب ان تعود اسلامية ٠٠٠ سوف أحارب البقاء وأحاربه بكل ما لدى من وسائل . » ، وتمنى لو يكون لديه جيش منظم يدك به معاقل الحمر والقمار والبغاء ويحطم به نوادى الليل لتصبح كلمة الاتحاد والشرك هى السفلى ، « سوف تعيش يا نقراشى أنت ومن معك حتى ترى بعينى رأسك كيف يجلد من يجروء على الاستهتار بأوامر الدين ٠٠٠٠ كيف تقتل الزانية اذا ضبطت متلبسة وكيف تقطع يد السارق وكيف يحد شارب الحمر ٠٠٠ كيف نخرج الانجليز من مصر والسودان وكيف نحرر الشرق كله . » لن تكون لى دعوة بعد اليوم الا دعوة الدين ، ولا والله لن أرضى بتشريع أو قانون يخالف الدين ٠٠٠ أن أحمد حسين ينادى بالشريعة الاسلامية لتكون دستورا لهذه البلاد ، وينادى بأن ملك هذه البلاد هو صاحب الكلمة الاولى والأخيرة فيها ، ما بقى قائما فى الناس بالعدل والقسطاس متبعا لكتاب الله ٠٠٠ » (١٧٤) .

وقامت جماعات من شباب مصر الفتاة تحطم الحمارات وتتلغ أوانى الحمر ، مبتدئة باحياء عابدين والسيدة زينب . وانزعجت الحكومة ايما انزعاج ، لما فى هذه الافعال من انتهاك للأمن وتحد سافر لسلطانها فى حفظ النظام . واستلغنى محافظ القاهرة أحمد حسين ناصحا له بالكف ، فلم ينتصح وطالبه بأجلاء الحانات ومحال بيع الحمر عن داخلية البلاد ، وقصرها على المدن الكبيرة حيث توجد الجاليات الأجنبية ، وحصرها فى الاحياء الافرنجية غير الشعبية . فتحركت أدوات الدولة ، بدأت النيابة العامة تحقيقاتها ، وقبض البوليس على بعض الفاعلين ، وفصل حسين محمد يوسف عضو الحزب من وظيفته كمدرس بمدرسة الفنون التطبيقية (١٧٥) . وكان من غلاة المشايخين لهذا الاتجاه ، الدافعين لأحمد حسين نفسه فيه .

ثم فتشمت دار الحزب وقبض على أحمد حسين بتهمة التحريض على التدمير . وزادت الحركة اتساعا بطبيعة الحال ، فقد توافر للمعركة السياسية ركنا

انعقادها ، الصراع بين طرفين كانهما الحزب والحكومة . ونحقق قيام القارة المطلوبة على ما كان يستهدف مصر الفتاة . ونجح في أن يشغل الناس حسب مرامه . وانتشر تحطيم الحانات في الاسكندرية والمنصورة وبور سعيد والسويس وبنها وقلوب والجيزة وبنى سويف والمنيا واسيوط واسوان . وألقى القبض تباعا على أعداد بلغ اقصاها ٣٥ فردا مجتمعين . منهم عبد الخالق تكيه ومحمود شريف واحمد ربيع وعبد الستار أحمد واحمد مختار خليل وعبد القادر توفيق وعبد السلام الكرداوى وموافى أبو العنين وجمال الدين الشراقوى . كل ذلك وسط هياج كبير أطلقه مصر الفتاة . وتحطيم للافتات الاعلانات وانذار للرجال بالتدمير ودعوة الناس لمقاطعة شرب الخمر . وهجوم عنيف على الحكومة واتهامها بالمروق عن الدين .

ثم بدأت خطوة تالية بكتاب وجهه مصطفى الوكيل نائب رئيس الحزب الى محافظ القاهرة لالقاء البغاء الرسمى . وأعلن عن تنظيم مظاهرة يقودها مصر الفتاة من الازهر بعد صلاة الجمعة في ١٧ فبراير ١٩٣٩ استنكارا للبغاء . لكن الحكومة منعت المظاهرة فاكثفى الحاضرون بالاجتماع بالازهر (١٧٦) .

ستجلب مصر الفتاة هذه القارة . وعينه على الاخوان المسلمين . كان يستحثهم لممارسة هذا النشاط قبل عامين من ممارسته اياه ، « وانتم يا جماعة الاخوان المسلمين ، ليس الدفاع عن الدين مجرد حديث الى الناس ومجرد استعراض جنودكم ، ولكنه العمل الايجابى ، وها هو طريقه مفتوح وواجبكم مفروض ، فالى هذه المجلات (المجلات الأجنبية الخلية) فمزقوها . . . من رأى منكم منكرا فليغيره بيده » (١٧٧) .

فلما بدأت معركة الحمارات وفبض على أحمد حسين ، سائده الشيخ البنا فى مجلة النذير (العدد ٣١) واثنى على تمسكه بالدين والقرآن . وتضامن معه شفاعة بأن طلب الى النيابة ان توجه تهمتها الى الاخوان لان جماعتهم تدعو الى جنس ما يعمل من اجله أحمد حسين . وكتب رئيس تحرير النذير فى العدد نفسه ، أن الاخوان هم أساس تلك الدعوة وهم « الفاعل الأصلى » ينادون بهدم الدستور القائم والثورة عليه . وان مصر الفتاة لا يزيد عن ترديد صيحتهم والأخذ عنهم ، وأن النيابة العامة تتهم صدى الصوت لا صاحب الصوت .

وكتب الشيخ البنا افتتاحية النذير فى ٨ المحرم ١٣٥٨ وجهها الى الملك فاروق حول « حدود الله معطلة - الخمر والفجور والرقص والمجون واللغو » . كما نشر من قبل خطبا مفتوحا الى رزير العدل فى ٤ ذى الحجة السابق . ذكر به ان الاسلام فرض على أبنائه الدعوة لمحاربة الخمر والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وان الحرام الجبائث وأساس الموبقات ، ومصر بلد مسلم هو زعيم الاسلام ، فلا يتفق مع الدستور ان تنشر فيها الحانات « فاذا آلمت هذه المظاهر وهى مؤلمة بعض الشباب فتحمسوا وأرادوا أن يسمعوا الحكومة صوتهم

ويحتجوا على هذه المظاهر التي تتنافى مع دينهم ٠٠٠ فاعتدوا على بعض الحانات ٠٠٠ أعتقد يا معالي الوزير ٠٠٠٠ ان هؤلاء الشبان يصح ان يعاملوا كما يعامل البلطجية والمتشردون ٠٠٠ ، ثم ذكر المرشد العام « لست أقر أحدا ينتقص على الفنانين ولست أدعو الى العدوان ٠٠٠٠ ولكني اعتقد ان عناصر الجريمة فى هذه القضية مفقودة ٠٠٠ أنما حملهم على ذلك دافع شريف » ، ثم طلب أن ينظر فى وسيلة قانونية يطلق بها سراح هؤلاء الشباب ، وأن تقدم الحكومة تشريعا يحمى الشعب من الحمر والبغاء . وأكتفى الاخوان على ذلك بالتذكير بأنهم الدعاة دون التردى فى أعمال الشغب ودون الاذن لرحالهم بممارسة الدعوة على الوجه الحاصل من أحمد حسين . وعاد الشيخ البنا فى العدد الالحق (رقم ٣٣) بوضح أن ليس فى منهج الاخوان سلوك سبيل التحطيم « وليس ذلك هربا من العقوبات المترتبة على هذا الفعل ، قاله يعلم أننا تجردنا نه عن كل شئ من نفس وأهل ومال . فكلمتنا الى هؤلاء الشبان ان يكفوا عن هذه الوسيلة وان يعملوا على تحقيق أغراضهم فى حدود القانون » . وأكدت « النذير » ان ليس لجماعة الاخوان ان تنكر الاحترام الواجب للدستور باعتباره نظام الحكم المقرر فى مصر ، ولا ان تثير الناس ضده وتحضهم على كراهيته . « ان اهاجة العامة ثورة ، وان الثورة فتنة ، وان كل فتنة فى النار ٠٠٠ لكن الاخوان المسلمين اعتمادا على نفس هذا الدستور سيسعون جهد طاقتهم بالطرق القانونية لالغاء البغاء العلنى والسرى وأغلاق حانات الحمر ومحال الميسر وميادين السباق وصلالات الرقص الخليع ٠٠٠ » . ثم ذكرت ان تحريم الحمر من اختصاص الامام ، فان قصر وجب على جماعة العلماء تقديم النصيحة له ، فان أبى جاهدت الأمة حتى تخلعه ، فالاسلام « دين نظام جعل تغيير المنكر للامام ولم يعط هذا الحق لكل فرد من الأمة والا أصبح الامر فوضى ٠٠٠٠٠٠٠٠ » . وطالبت نواب الأمة ان يسحبوا الثقة من الحكومة ان لم تقم بهذا الأمر (١٧٨) . بهذا استخلصت الاخوان لنفسها فضل الدعوة الى ما يصنع مصر الفتاة ، ثم عابت على الحزب المنافس أسلوبه فى العمل . ووصمته بالفتنة والعصيان واستحلت اسقاط الحكومة . وغنمت لنفسها خير الموقفين .

الحزب الوطنى الاسلامى :

وسط هذا الضجيج شرع مصر الفتاة فى تعديل برنامجها وتغيير أسسه . كان يردد بصحيفته فى أطر كبيرة بارزة « لابد من قوة :

- ١ - انخرج الانجليز من مصر والسودان .
- ٢ - لنسترد ثروتنا وحقوقنا من الاجانب .
- ٣ - لنوزع العدل المحروم منه جميع المصريين على السواء .

- ٤ - لنوزع أراضي الحكومة على المزارعين وتصلح غيرها لتوزع كذلك .
- ٥ - لنوجد عملا للعاطلين ونؤمن معاش العاملين .
- ٦ - لنجعل مصر حزبا واحدا وشعبا واحدا وكتلة واحدة حول عرش الملك .
- ٧ - لنجعل الاسلام وتشريعه أساس الحياة المصرية .
- ٨ - لنحرر بلاد العرب والمسلمين من الاستعمار .
- ٩ - لنحمل للنسالة الاسلام والايمان رسالة السلام والاخاء .

١٠- ولاشخصنا الجهاد الدائم والفناء في سبيل الله بلقاء ولا القاب ولا مرتبات الا ما يسد الرمق ويعين على أداء الواجب .» (١٧٩) .

وفي ١٨ مارس ١٩٤٠ أعلن أحمد حسين تغيير اسم الحزب الى «الحزب الوطني الاسلامي» ، ونشر رسالة وبرنامجا رفعهما « الى حضرة صاحب الجلالة الملك فاروق الاول ، من الحزب الوطني الاسلامي ومصر الفتاة سابقا ، ١٣٥٩ - ١٩٤٠ » . اورد البرنامج غايات الحزب ، وهى تحرير مصر والسودان ، وتحقيق الوحدة العربية بين جميع الدول العربية بتوحيد سياستها الخارجية ودفاعها الوطني وثقافتها والفاء الحواجز الجمرية بينها بالتخفيض التدريجي لها ، ومكافحة الاستعمار للامم الاسلامية وتحرير البلاد الاسلامية و « تحقيق الجامعة الاسلامية الروحية وحياء مجد الاسلام ونشر رسالته في أرجاء العالمين » (مادة ٢) . وأن وسيلة الحزب هى تحقيق هذه الغايات خلال خمس سنوات من الوصول الى الحكم بالطرق المشروعة ومن أهمها الكسب فى الانتخابات العامة مع « الحصول على ثقة جلالة الملك صاحب عرش البلاد والعامل الاول . . . » (مادة ٣ ، ٤ ، ٥) . وأنه يروم نشر العدالة الاجتماعية بين طبقات الشعب « متخذاً لذلك الشريعة الاسلامية واحكامها السامية أساساً لهذا البناء » والا يزيد راتب موظف الحكومة عن عشرين جنيهاً فى الشهر (مادة ٦) .

وعرض البرنامج لتعديل التشريعات والدستور بأن تستمد القوانين كل أصولها من الشريعة الاسلامية « أو بما لا يتعارض مع الشريعة » ، ويتخذ الدستور من قواعد الاسلام « على أساس الحرية والمساواة والشورى » ، وأن تعاد صياغة القوانين من الشريعة أو بما لا يتعارض معها بواسطة مجمع من العلماء يمثل كافة مذاهب المسلمين والقضاء الشرعى والقضاء المدنى وفقهاء القانون الوضعى « مجتهدين فيما لم يرد فيه نص أو فيما يكون قد طرأ على أسلوب تطبيقه ظروف جديدة . . . » ، ومع توحيد القضاء والقانون على الكافة مصريين وأجانب ، فيما عدا مسائل الأحوال الشخصية لغير المسلمين . ومع حظر الربا وما يدفع من فوائد رأس المال على غير سبيل المشاركة فى الأرباح والخسائر ، وأداء الزكاة ، ومع قصر الأوقاف على جهات البر بما يشمل

المؤسسات العلمية والاجتماعية ونقومية ، ومع وجوب صلاة الموظفين في مواعيد الصلاة ووقف كافة الأعمال خلال صلاة الجمعة . ومع منع الخمر والميسر والنساء ، ومنع اختلاط الجنسين على الشواطئ ، وتطهير الاغاني والفنون والاداب من كل ما يشيع التخثث والضعف .

وبالنسبة للوظائف والموظفين . طالب . بخضوع المصالح الحكومية لنظام شبه عسكري وتوحيد رزى الموظفين بملايس مصريه . وان يكون الحد الاقصى لرواتب الحكومة مائه جنيه والحد الادنى اربعة جنيهات . ومصادرة ما زاد في مال الموظف مما لم يستطع تبرير مصدره . وبالنسبة للجيش يكون هدفه حماية السيادة المصرية وتعميم التجنيد الاجبارى والا يقل الجيش عن ٢٠٠ ألف جندي . وبالنسبة للتعليم فرض التعليم الابتدائى الزاماً واغلاق كافة مدارس التبشير . وبالنسبة للطبقات العاملة « العمل شرف وواجب » تحميه الدولة ولا يقل الاجر عن اربعة جنيهات شهرياً أو خمسة عشر قرشاً يومياً ، على الا يقل فى الزراعة عن ثلاثة جنيهات أو عشرة قروش . وأن تحضغ إيجارات الأراضي الزراعية لرقابة الدولة ، ومنح الأجانب من تملك الأراضي الزراعية وتطهير الأراضي من الرهون العقارية بتعويض يدعم لاصحاب الرهون . وتمصير التجارة بقصرها على المصريين دون احتكار ، واعتبار قناة السويس مصرية . وتشجيع الصناعة . وذكر « المصريون على اختلاف اديانهم أخوة متحابون متعاونون لا فرق فيهم بين مصرى ومصرى الا بالعمل الصالح وهم متساوون امام القانون ويجب أن يطبق ذلك فى سائر أنظمة الدولة » (١٨٠) .

والملاحظ أن البرنامج مع طابعه الاسلامى الواضح ، قد أنتهج فى دعوته الاسلامية سبيلاً يخالف سبيل الاخوان المسلمين فى دعوتهم . لقد سبقت الاشارة الى أن أساس الدعوة الاسلامية السياسية ، يتمثل فى فكرة الجامعة الاسلامية كنظام للحكم ومن تطبيق الشريعة الاسلامية . وأن برنامج هذا الاسلامية كنظام للحكم ومن تطبيق الشريعة الاسلامية . وأن برنامج هذا الحزب الجديد ، قصر مفهومة عن الجامعة الاسلامية على الجانب الروحى حسبما أوضح فى البند ٤ من مادته الثانية ، بما يبعد الدلالة السياسية لها ، وأكد هذا المعنى فى امرين ، أنه جعلها جامعة كفاح ضد الاستعمار للأمم الاسلامية بما يستهدف تحريرها منه ، وأقام هدفى تحرير مصر والسودان وتحقيق الوحدة العربية كهدفين صنوين . وثانيهما أنه أوضح فى نهاية برنامجهِ المساواة الكاملة بين المصريين جميعاً على اختلاف اديانهم بما يقيم مفهوم الجامعة الوطنية والانتماء للمصرية فى التطبيق العملى . ومن جهة أخرى فقد قيد الأخذ عن الشريعة الاسلامية ، بأن تكون القوانين « مما لا يتعارض مع الشريعة » وأن تجرى دراسة هذا الأمر وحسمه بواسطة أهل الشريعة والقوانين الوضعية معاً ، قضاة كانوا أو فقهاء . كما قيده بالاجتهاد فى أحكام الشريعة وفق تفرظ الظروف . ومارس تطبيق هذه النظرة الاجتهادية فى قصره نظام الوقف على

الأوقاف الخيرية دون الأهلية • ومن جية ثالثة ضمن مطالبه بنودا تتعلق بالأصلاح الاجتماعى وكفالة قدر من الحماية للطبقات العاملة مع تمصير الاقتصاد •

وإذا نظر الى هذا البرنامج بحسبانه ممثلا لتيار سياسى متبلور داخل نطاق الاتجاه الإسلامى فى السياسيه المصريه • لدا وجب انقول • بان نمه تيارين اسلاميين نقيضين ، تيار الاخوان المسلمين • وهذا التيار • والفروق فيما سبق عرضه وبيانه وأوضحه • ولو تأكد البقاء السياسى لهذا التيار الأخير ، لتأكدت فكرة أن هناك تيارين اسلاميين ، تصدر الفروق بينهما عن اختلاف المواقف السياسيه والاجتماعيه فى السياسات الجارية • وليست عن مبدأ الأخذ بالإسلام أو عدم الأخذ •

ويبدو أن فكرة تغيير اسم الحزب ووضع البرنامج الإسلامى • كانت جزءا من محاولات أحمد حسين لاستيعاب جماعة الاخوان المسلمين ، وهو الاستيعاب الذى استهدفه من رفعه شعار الاتحاد معهم ، وكانت عينا أحمد حسين معلقتان دائما بجماعة الاخوان وتنظيمها المنتشر الدقيق • نافسهم فى شعاراتهم أولا • ثم وضع برنامجا اسلاميا بديلا سعيا عنه لامتصاص شعبيتهم أو اضطرارهم للوحدة التنظيميه معه ، وثقة منه أن لو تم ذلك لكنت زعامته للجماعة - من دون الشيخ حسن البنا - غير متنازعه • وفى مقابلة شخصيه مع أحمد حسين ذكر أن فكرته عن الاتحاد مع الاخوان كانت موجوده قبل الاعلان عن الحزب الوطنى الإسلامى ، وأنها استمرت بعد الاعلان عنه أيضا ، « لأنى مخلص فيما أقول ، الدعوه للاتحاد كانت مبدئى المستمر ما دعيت اليها الا استجبت وكثيرا ما كنت أدعو اليها • ومن هنا فنفس تغيير اسم الحزب كان استجابة لهذه الدعوه • ومصر الفتاة كان هو الداعى للاتحاد ، ولكن لم تأخذ المحاوله صوره رسميه وقتها • أعلنت الحزب الإسلامى من هنا وظهر أن لا فائدة مع الاخوان • البرنامج خطوه للاتحاد مع الاخوان • أهم شئ فى البرنامج أننى أحل المشكله التى يعملون عليها • وأنا مقتنع بصواب جزء من الفكرة • هم يقولون تحكم بالقرآن • وأنا أقول ما معنى هذا ؟ هل يحكم القرآن بنفسه أم يجتمع أناس ويستخرجون قوانين مستنده الى القرآن • الكلمه غامضه • أما استبدالها بكلمه مضيئه ، وهى أن نحكم بما لا يتعارض مع القرآن » (١٨١)

ولكن الملاحظ أن الاسم الجديد والبرنامج الجديد ، لم يكتب لهما الاستمرار • والظاهر أنهما كانا مرتبطين بهدف الاتحاد الذى لم يتحقق •

وقد اكتفى الاخوان بأن رحبوا بالحزب الجديد الذى تكون وفق ما ينادون هم به من مبادئ يجاهدون فى سبيلها ، وتمنوا له التوفيق فى خدمة الاسلام • وختموا تحيتهم بأن « فى ذلك فليتنافس المتنافسون » كتعبير واضح عن موقفهم من مساعى أحمد حسين (١٨٢) •

وأضطرب وضع الحزب وقتها فأعلن أن صحيفة « مصر الفتاة » لا تعبر عن رأيه ، وأنه لا يصدرها معبرة عن سياسته وليس الحزب مسئولاً عما ينشر فيها ، وتألقت لادارتها لجنة من فتحي رضوان ومحمد صبيح وعبد الحميد المشهدى ، وبدأت تركز اهتمامها على المسائل الثقافية والتاريخية (١٨٣) .

وما لبث عبد الحميد المشهدى أن ترك الحزب مفصولاً ونشر مقالا في « مصر الفتاة » هاجم فيه فردية أحمد حسين في اتخاذ القرارات وتردده (١٨٤) .

وما لبث « مصر الفتاة » أن عماد اسما للحزب من جديد تعنون به القرارات وتصدر باسمه البيانات ، يوقع به أحمد حسين كرئيس له . وذلك قبل أن يمضى شهران على الحزب الوطنى الاسلامى (١٨٥) . وعاجلت الجميع تطورات الحرب العالمية الثانية واختفاء رئيس الحزب بعد أمر الحكومة باعتقاله .

المراجع

- (١) د. ولیم سلیمان . الكنيسة المصرية تواجه الاستعمار والصهيونية . ص ٢٤ .
 ابراهيم خليل أحمد . الاستشراق والتبشير وصلتهما بالامبريالية المالية . ١٩٧٣ ص ٥١ .
- (٢) Andrew Watson, *The American Mission In Egypt, 1854-1896*, pp. 72, 95, 98.
- (٣) A. Watson, op. cit. pp. 73, 75, 97.
- (٤) A. Watson, op. cit., pp. 191.
- (٥) A. Watson, op. cit., p. 110, 139, 187, 199.
- (٦ ، ٧) A. Watson, op. cit., pp. 360.
- (٨) A. Watson op. cit., pp. 348, 351.
- (٩) A. Watson, op. cit., pp. 352.
- (١٠) A. Watson, op. cit., pp. 361.
- (١١) د. ولیم سلیمان . المرجع السابق . ص ٢٧ نقلا عن :
The Vally of the Nile, pp 207-211.
- (١٢) د. ولیم سلیمان . المرجع السابق . ص ٢٨ .
- (١٣) W.H.T. Gairdner, « *Edinburgh 1910* », *An Account and Interpretation of The World Missionary Conference*, p. 160.
- (١٤) د. مصطفى الخالدي ود. عمر فروخ . التبشير والاستعمار في البلاد العربية .
 بيروت ١٩٥٧ . ص ٥٢ .
- (١٥) الخالدي وفروخ . مرجع سابق ص ٥٥ .
- (١٦) *Edinburgh 1910*, op. cit., pp. 19-20.
- (١٧) *Edinburgh 1910*, op. cit., pp. 72.
- (١٨) *Edinburgh 1910*, op. cit., pp. 74-75.

- (١٩) A. Watson, op. cit., pp. 123-124.
- (٢٠) Edinburgh 1910, op. cit., p. 147.
- (٢١) د. الخالدي وفروخ . مرجع سابق . ص ٢٧ - ٢٨
- (٢٢) د. وليم سليمان . مرجع سابق . ص ٥٦ .
- (٢٣) د. الخالدي وفروخ . مرجع سابق ص ٦٠ ، ٨٠ .
- John Mott, The Moslem World of Today, edited by, article « The Outlook in The Moslem world », pp. 361-374.
- (٢٤) John Mott, op. cit., pp. 363-365.
- (٢٥) د. الخالدي وفروخ . مرجع سابق . ص ٨٨ .
- (٢٦) John Mott, op. cit., pp. 368-369.
- (٢٧) John Mott, op. cit., p. 36٩
- (٢٨) John Mott, op. cit., p. 378.
- (٢٩) John Mott, op. cit., p. 371.
- (٣٠) John Mott, op. cit., p. 372.
- (٣١) د. الخالدي وفروخ . مرجع سابق . ص ٦٩ .
- (٣٢) John Mott, op. cit., p. 375.
- (٣٣) د. الخالدي وفروخ . مرجع سابق ص ١٦١ .
- (٣٤) S. A. Morrison, The Way of Partnership, Egypt and Palestine, (1936), pp. 66-75.
- (٣٥) ابراهيم خليل أحمد . مرجع سابق . ص ٢٩ .
- S.A. Morrison, op. cit., p. 78.
- (٣٦) S.A. Morrison, op. cit., p. 48.
- (٣٧) د. الخالدي وفروخ . ص ٤٣ .
- (٣٨) صحيفة الاخوان المسلمين ١٣ رجب ١٣٥٢ (١٩٣٣) .
- (٣٩) تراجع صحيفة البلاغ . اعداد أشهر فبراير ومارس وابريل ١٩٢٨ . وخاصة ٩ .
- ١٠ ، ١٤ ، ١٦ ، ٢١ مارس ١٩٢٨ .
- (٤٠) صحيفة الاهرام ٦ ابريل ١٩٢٨ .
- (٤١) صحيفة الاهرام ٦ ابريل ١٩٢٨ ، صحيفة البلاغ ٨ ، ١٨ ، ٢٠ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤ ابريل ١٩٢٨
- (٤٢) صحيفة البلاغ ١٣ ابريل ١٩٢٨ . مقال لعباس محمود المقاد بعنوان « جماعة المبشرين في مصر والبلاد العربية » .
- (٤٣) انظر فقرة عن سيرة زويمر في كتاب « نجيب العتيقي » المستشرقون . الجزء الثالث ص ١٠٠٥ . صحيفة البلاغ ١٩ ابريل ١٩٢٨ .
- (٤٤) صحيفة البلاغ ١٩ ابريل . ٢٢ ابريل ١٩٢٨ .

- (٥٥) : صحيفة البلاغ ٢٥ ابريل ١٩٢٨ .
- (٤٦) صحيفة الاحرام ٢٢ ابريل ١٩٢٨ .
- (٤٧) صحيفة البلاغ ٢٠ ابريل ١٩٢٨ .
- (٤٨) مضبطة مجلس النواب جلسة ٢٣ ابريل ١٩٢٨ . صحيفة البلاغ ٢٥ ابريل ١٩٢٨ .
- (٤٩) مضبطة مجلس النواب . جلسة ٢٨ مايو ١٩٢٨ . صحيفة البلاغ ٢٨ مايو .
- ٣ يولية ١٩٢٨ .
- (٥٠) صحيفة الاحرام ٩ ، ١٣ اكتوبر ١٩٢٨ ، صحيفة الفتح ٨ اكتوبر ١٩٢٨ .
- (٥١) صحيفة الفتح ٢١ فبراير ، ٧ ، ٢١ مارس ١٩٢٩ .
- (٥٢) د . محمد حسين هيكل مذكرات في السياسة المصرية . الجزء الاول من ٣٣٨-٣٣٩ .
- (٥٣) مضبطة مجلس الشيوخ . جلسة ٢٧ يولية ١٩٣٣ .
- (٥٤) صحيفة الثغر (مصر الفتاة) ١٠ ، ٢٦ ابريل ، ١٧ مايو ١٩٣٧ .
- (٥٥) صحيفة الثغر ٧ يولية ١٩٣٧ .
- (٥٦) صحيفة اللذير ٢٧ صفر ١٣٥٨ (١٩٣٩) .
- (٥٧) صحيفة مصر الفتاة ٨ ابريل ١٩٣٩ .
- (٥٨) صحيفة « الإخوان المسلمون » ٢٧ جمادى الاولى ١٣٦٣ (٢٠ مايو ١٩٤٤) .
- (٥٩) مضبطة مجلس الشيوخ . جلسات ٦ فبراير ، ١٧ ابريل ، ١٣ يولية ، ٢٠ يومه .
- ٣ يولية ١٩٤٠ .
- (٦٠) صحيفة مصر الفتاة ١٤ مارس ١٩٤٠ .
- (٦١) مضبطة مجلس الشيوخ . جلسة ٢٧ مايو ١٩٤٠ .
- (٦٢) صحيفة البلاغ ٤ ابريل ١٩٤٣ .
- (٦٣) صحيفة « الإخوان المسلمون » ١١ جمادى الاولى ١٣٦٣ (١٥ مايو ١٩٤٣) .
- (٦٤) صحيفة « الإخوان المسلمون » ١١ صفر ١٣٥٤ (١٤ مايو ١٩٣٥) ، ١٥ ربيع ثان ١٣٦٣ (٨ ابريل ١٩٤٤) .
- (٦٥) صحيفة مصر ١٢ نوفمبر ١٩٣١ .
- (٦٦) تراجع الحركة السياسية في مصر ١٩٤٥ - ١٩٥٢ . طارق البشري « ص ٢٣٦-٢٤٣ .
- (٦٧) تراجع ذلك بنوع من التفصيل « الحركة السياسية في مصر ١٩٤٥ - ١٩٥٢ » ص ٢٣١ - ٢٥٣ . كما تراجع بنوع من البيان ص ٦٥ - ٧٠ .
- (٦٨) صحيفة « الإخوان المسلمون » ٥ ربيع الاول ١٣٥٥ (٢٦ مايو ١٩٣٦) مقال لـ محمد الهادي عطية .
- (٦٩) صحيفة الفتح ٢٧ سبتمبر ١٩٢٨ .
- (٧٠) صحيفة للفتح ٦ يولية ١٩٢٩ .
- (٧١) صحيفة الفتح ٤ اكتوبر ١٩٢٨ .
- (٧٢) صحيفة الفتح ٢٨ يولية ، ٦ ، ١٣ سبتمبر ، ٤ اكتوبر ، ٢٠ نوفمبر ١٩٢٨ .

H.A.R. Gibb, *Wither Islam, A Survey of Movements in The Moslem World* (1932), article « Egypt and West Asia, Professor Dr. G. Kampffmeyer » pp. 99-170.

- (٧٤) .لامام الشهيد حسن البنا . مذكرات الدعوة والداعية . ص ٤٩-٥٠ ، ٥٤-٥٣ ، ٧٢
- (٧٥) حسن البنا . مرجع سابق ص ١٥ - ١٦ ، ١٣٨ .
- (٧٦) حسن البنا . مرجع سابق ص ١٥٨ - ١٦٠ .
- (٧٧) صحيفة « الاخوان المسلمون » ٢٠ ربيع الأول ١٣٥٢ (١٩٣٣)
- (٧٨) صحيفة « الاخوان المسلمون » ٢٠ ، ٢٧ ربيع الأول ١٣٥٢ (١٩٣٣) .
- (٧٩) صحيفة « الاخوان المسلمون » ٢٦ شعبان ١٣٥٢ ، ٢٦ محرم ١٣٥٣ (١٩٣٤) .
- (٨٠) حسن البنا . مرجع سابق ص ١٤٥ ، ١٦٢ .
- (٨١) حسن البنا . مرجع سابق ص ١٩ ، ٢٣ - ٢٤ .
- (٨٢) حسن البنا . مرجع سابق ص ٤٧ - ٤٨ .
- (٨٣) صحيفة الفتح ٢٠ يولية ، ٥ ، ١٩ يولية ، ٣٠ أغسطس ١٩٢٨ ، ٢٤ يناير .
٢٥ ابريل ١٩٢٩
- (٨٤) صحيفة الفتح ١٦ أغسطس ١٩٢٨ .
- (٨٥) صحيفة « الاخوان المسلمون » ١١ ربيع الأول ١٣٥٢ .
- (٨٦) صحيفة « الاخوان المسلمون » غرة جمادى الآخرة ١٣٥٢ .
- (٨٧) صحيفة « الاخوان المسلمون » ٨ ذى القعدة ١٣٥٢ . ونشرت بعضها في الصحيفة ذاتها في ١٦ المحرم ١٣٥٧ (١٨ مارس ١٩٣٨) .
- (٨٨) الشيخ حسن البنا . الحلقة الرابعة من « دعوتنا » بصحيفة « الاخوان المسلمون » ١٨ صفر ١٣٥٤ (٢١ مايو ١٩٣٥) ونشرت المسلسلة جميعها بعد ذلك في كتيب مستقل بالتعنوان ذاته .
- (٨٩) صحيفة « الاخوان المسلمون » ١٤ صفر ١٣٥٥ (٥ مايو ١٩٣٦) ، نشرت الفتوى تحت عنوان « حكم التجنس بجنسية أجنبية » .
- (٩٠) صحيفة النذير ٢٠ صفر ١٣٥٨ (١٩٣٩) .
- (٩١) صحيفة الاخوان المسلمون ٢٧ رجب ١٣٥٥ (١٢ أكتوبر ١٩٣٦) ، ٤ شعبان ١٣٥٥ (٢٠ أكتوبر ١٩٣٦) .
- (٩٢) صحيفة « الاخوان المسلمون » ٢٥ شعبان ١٣٥٥ (١٠ نوفمبر ١٩٣٦) .
- (٩٣) صحيفة النذير ٢٩ المحرم ، ٢١ رجب ١٣٥٨ (١٩٣٩) .
- (٩٤) صحيفة « الاخوان المسلمون » ٢١ شعبان ١٣٥٣ (٢٩ نوفمبر ١٩٣٤) .
- (٩٥) صحيفة « الاخوان المسلمون » ١٩ شعبان ١٣٥٢ (١٩٣٣) ، ٧ جمادى الأول ١٣٥٤ (٦ أغسطس ١٩٣٥) .
- (٩٦) صحيفة « الاخوان المسلمون » ٢٦ شعبان ١٣٥٢ (١٩٣٣) .
- (٩٧) صحيفة « الاخوان المسلمون » ١٨ رمضان ١٣٥٢ .
- (٩٨) الشيخ حسن البنا . « الى أي شيء تدعو الناس » الحلقة الثانية والسابعة ، نشرت في صحيفة « الاخوان المسلمون » في ٢٦ المحرم ، ٧ ربيع ثان ١٣٥٣ . ونشرت المسلسلة كلها بعد ذلك في كتيب مستقل .

- (٩٩) صحيفة « الإخوان المسلمون » ٤ ربيع أول ١٣٥٤ (٤ يونية ١٩٣٥) .
- (١٠٠) صحيفة « الإخوان المسلمون » ١٧ ربيع أول ١٣٥٤ (١٨ يونية ١٩٣٥) .
- (١٠١) صحيفة « الإخوان المسلمون » غرة ذى الحجة ١٣٥٣ (٨ مارس ١٩٣٥) مقال لمحمد الشاذلي .
- (١٠٢) صحيفة « الإخوان المسلمون » ٤ ربيع ثان ١٣٥٥ (١٣ يونية ١٩٣٦) ، ٢٥ ربيع ثان ١٣٥٥ (١٤ يولية ١٩٣٦) .
- (١٠٣) صحيفة « الإخوان المسلمون » ١٤ جمادى الثاني ١٣٥٥ (أول سبتمبر ١٩٣٦) ، ٦ رجب ١٣٥٥ (٢٢ سبتمبر ١٩٣٦) ، ٦ ذى القعدة ١٣٥٥ (١٩ يناير ١٩٣٧) ، ٢٣ رمضان ١٣٥٦ (٢٦ نوفمبر ١٩٣٧) ، ٢٠ ذى القعدة ١٣٥٥ (٢ فبراير ١٩٣٧) ، صحيفة التذير ، أول محرم ١٣٥٨ ، صحيفة الخلود ، ٥ محرم ١٣٥٨ (٢٤ فبراير ١٩٣٩) .
- (١٠٤) صحيفة التذير ٦ صفر ١٣٥٨ ، ٣ ربيع الثاني ١٣٥٨ (١٩٣٩) .
- (١٠٥) صحيفة « الإخوان المسلمون » ٢٤ رمضان ١٣٥٥ (٨ ديسمبر ١٩٣٦) .
- (١٠٦) حتمية الحل الاسلامي ، الدكتور يوسف القرضاوي ، الجزء الأول ، الحلول المستوردة وكيف جنت على امتنا - الطبعة الثالثة ١٩٧٧ ، ص ١١١ .
- (١٠٧) صحيفة « الإخوان المسلمون » ٢٠ ذى القعدة ١٣٥٥ (٢ فبراير ١٩٣٧) ، ١٣٥٦ (٢٤ ديسمبر ١٩٣٧) .
- (١٠٨) صحيفة « الإخوان المسلمون » غرة ذى القعدة ١٣٥٧ (٤ مارس ١٩٣٨) ، ٢١ شوال ١٣٥٦ (٢٤ ديسمبر ١٩٣٧) .
- (١٠٩) صحيفة التذير ٢٨ جمادى الثانية ١٣٥٨ .
- (١١٠) صحيفة التذير ١٤ ربيع الثاني ١٣٥٧ .
- (١١١) صحيفة « الإخوان المسلمون » ٨ ربيع ثاني ١٣٥٤ (٩ يونية ١٩٣٥) ، ١٢ جمادى الثاني ١٣٥٤ (١٠ سبتمبر ١٩٣٥) ، ١٢ ربيع الأول ١٣٥٥ (٢ يولية ١٩٣٦) .
- (١١٢، ١١٣) الإخوان المسلمون والجماعات الاسلامية في الحياة السياسية المصرية ، ١٩٢٨ - ١٩٤٨ ، الدكتور زكريا سليمان البيومي ، ١٩٧٩ ، ص ٣١١ - ٣١٢ .
- محمد زكي ابراهيم ، مذكرات مسلم ، نشرت في صحيفة « الإخوان المسلمون » - صحيفة التذير ١٥ المحرم ١٣٥٨ .
- (١١٤) كتاب « تاريخ القرن التاسع عشر » وما يليه من الحوادث حتى نهاية الحرب المظلمى ، تأليف محمد قاسم حائز لدرجة الشرف من جامعة ليبريول ومدرس بالمدرسة السعيدية ، وحسين حسنى خريج مدرسة المعلمين السلطانية العليا ومدرس بالمدرسة الثانوية السلطانية ، ١٩٢٢ ، صدر عن لجنة التأليف والترجمة والنشر .
- (١١٥) محمد قاسم وحسين حسنى المرجع السابق ، ص ١٥٤ - ١٥٥ .
- (١١٦) أحمد حسين ، ايماني ، الطبعة الثانية (١٩٤٦) ، ص ٦٤ - ٦٥ .
- (١١٧) أحمد حسين ، المرجع السابق ، ص ٧٨ - ٧٩ .
- (١١٨) صحيفة الصرخة ٩ ، ٢٢ ديسمبر ١٩٣٣ .
- (١١٩) صحيفة الصرخة ٢٣ ديسمبر ١٩٣٣ محاضرة (لأحمد حسين) عن « جهادنا الدينى »

- (١٢٠) صحيفة الصرخة ١٤ يولية ١٩٣٤
- (١٢١) صحيفة الصرخة ١٢ نوفمبر ١٩٣٥
- (١٢٢) صحيفة الصرخة ٢٠ فبراير ١٩٣٦
- (١٢٣) صحيفة الصرخة ٧ يولية ١٩٣٧
- (١٢٤) صحيفة الصرخة ٢٧ يناير ، ٤ فبراير ، ٢١ مايو ، ٢ ، ٩ - ١٦ ، ٢٣ يولية ١٩٣٤
- (١٢٥) صحيفة الصرخة ٦ يناير ، ٢٥ فبراير ١٩٣٤ ، صحيفة الثغر ٢٣ سبتمبر ١٩٣٧
- (١٢٦) صحيفة الصرخة ٨ يناير ١٩٣٦
- (١٢٧) صحيفة ٧ يولية ١٩٣٦
- (١٢٨) صحيفة الصرخة ٢٢ يناير ١٩٣٦
- (١٢٩) صحيفة الصرخة ١٧ مارس ١٩٣٦
- (١٣٠) صحيفة الضياء ١٠ فبراير ١٩٣٧
- (١٣١) صحيفة الثغر (مصر الفتاة) ٢٧ مارس ١٩٣٧
- (١٣٢) صحيفة الثغر (مصر الفتاة) ٢١ يولية ١٩٣٧
- (١٣٣) صحيفة الصرخة ١٠ فبراير ١٩٣٤
- (١٣٤) صحيفة الصرخة ١٣ يناير ١٩٣٤
- (١٣٥) صحيفة الصرخة ٧ يولية ١٩٣٤ مقال عن « الفاذى مصطفى كمال » صحيفة الثغر ٢٣ أغسطس ١٩٣٧
- (١٣٦) د. عبد العظيم رمضان • تطور الحركة الوطنية في مصر من ١٩٣٧ - ١٩٤٨ الجزء الأول ص ١٨٣
- (١٣٧) صحيفة الصرخة ٢ ، ٢٣ ، ٣٠ ديسمبر ١٩٣٣
- (١٣٨) صحيفة الضياء ٢ ، ٦ يناير ١٩٣٧
- (١٣٩) صحيفة الضياء ٨ مارس ١٩٣٧
- (١٤٠) صحيفة مصر الفتاة ٢٨ ابريل ١٩٣٨
- (١٤١) صحيفة الصرخة ٢٣ ابريل ، ٧ مايو ١٩٣٦ ، صحيفة الثغر ٢٦ يولية ١٩٣٧
- (١٤٢) صحيفة الصرخة ٢ يولية ١٩٣٦ ، صحيفة الثغر ٢٦ يولية ١٩٣٧ ، صحيفة مصر الفتاة ١٤ يولية ١٩٣٨
- (١٤٣) صحيفة الصرخة ٩ ديسمبر ١٩٣٣ ، ٣٠ يولية ١٩٣٦ ، صحيفة الثغر ٢٢ ابريل ، ٢٦ أغسطس ، ٩ سبتمبر ١٩٣٧
- (١٤٤) صحيفة الضياء ٢٩ - نوفمبر ١٩٣٦ ، صحيفة مصر الفتاة ٩ يولية ١٩٣٨
- (١٤٥) صحيفة الصرخة ٢٦ يولية ١٩٣٤
- (١٤٦) صحيفة الصرخة ٣١ مارس ١٩٣٤
- (١٤٧) صحيفة الصرخة ٧ ابريل ١٩٣٤
- (١٤٨) صحيفة مصر الفتاة ٣١ - يناير ، ٧ فبراير ، ٣١ مارس ١٩٣٨

- (١٤٩) ضحية مصر الفتاة ٨ أغسطس ١٩٣٨
- (١٥٠) صحيفة الصرخة ٣ مارس ، ٢٢ سبتمبر ١٩٣٤
- (١٥١) صحيفة مصر الفتاة ١١ أغسطس ١٩٣٨
- (١٥٢) صحيفة الصرخة ٢١ يولية ١٩٣٤
- (١٥٣) صحيفة مصر الفتاة أول سبتمبر ، ٦ أكتوبر ؛ ١٠ أكتوبر ١٩٣٨
- (١٥٤) صحيفة مصر الفتاة ٢٧ أكتوبر ١٩٣٨
- (١٥٥) صحيفة مصر الفتاة أول سبتمبر ١٩٣٨
- (١٥٦) صحيفة مصر الفتاة ٧ مارس ١٩٤٠
- (١٥٧) صحيفة مصر الفتاة ١١ مارس ١٩٣٧ ، ٢٥ يولية ١٩٣٨
- (١٥٨) صحيفة مصر الفتاة ٥ ، ٨ ، ١٥ سبتمبر ، ١٠ أكتوبر ١٩٣٨
- (١٥٩) صحيفة مصر الفتاة ٥ ، ١٤ نوفمبر ١٩٣٩
- (١٦٠) صحيفة مصر الفتاة ٢٠ أكتوبر ١٩٣٨ ، ١٢ يناير ١٩٣٩
- (١٦١) صحيفة مصر الفتاة ٢٣ يناير ، ٣ ابريل ١٩٣٩
- (١٦٢) صحيفة مصر الفتاة ١٣ ابريل ١٩٣٩ • وكانت الشعارات تكتب في اطار ضخم وتكرر في الاعلاد التالية
- (١٦٣) صحيفة مصر الفتاة ٢١ مارس ١٩٤٠
- (١٦٤) صحيفة الفجر ٣١ مايو ١٩٣٧
- (١٦٥) صحيفة مصر الفتاة ٢٢ مايو ، ١٧ يونيه ، ٨ يولية ١٩٣٩
- (١٦٦) صحيفة مصر الفتاة ٢٨ مارس ١٩٣٨ • صحيفة النذير ، فترة جمادى الاول ١٣٥٨ ، مقال لصالح عشموى بعنوان « الى الذين يريدون من الاخوان ان يتحدثوا مع مصر الفتاة »
- (١٦٧) صحيفة مصر الفتاة ٢٠ أكتوبر ١٩٣٨
- (١٦٨) صحيفة مصر الفتاة ٢٢ مايو ١٩٣٩
- (١٦٩) صحيفة مصر الفتاة ١١ ابريل ١٩٣٨
- (١٧٠) صحيفة مصر الفتاة ٢٥ ، ٢٧ مايو ١٩٣٧
- (١٧١) صحيفة مصر الفتاة أول يونيه ١٩٣٩
- (١٧٢) صحيفة مصر الفتاة ١٧ نوفمبر ، ١٢ ديسمبر ١٩٣٨
- (١٧٣) صحيفة مصر الفتاة أول يناير ، ١٢ يناير ١٩٣٩
- (١٧٤) صحيفة مصر الفتاة ٥ يناير ١٩٣٩
- (١٧٥) صحيفة مصر الفتاة ٩ يناير ١٩٣٩
- (١٧٦) صحيفة مصر الفتاة • اعداد متفرقة من ٥ يناير الى آخر فبراير ١٩٣٩
- (١٧٧) صحيفة الضياء ٤ مارس ١٩٣٧
- (١٧٨) صحيفة مصر الفتاة ٢١ يناير ١٩٣٩

(١٧٩) صحيفة مصر الفتاة ١٤ ، ١٧ يناير ١٩٣٩ • وكانت تنشر في الصفحة الأخيرة
في إطار كبير بارز •

(١٨٠) صحيفة مصر الفتاة ١٨ مارس ١٩٤٠ •

(١٨١) مقابلة شخصية مع الأستاذ أحمد حسين يومي ٥ ، ٦ فبراير ١٩٧٤ •

(١٨٢، ١٨٣) صحيفة مصر الفتاة ٢٨ مارس ١٩٤٠ •

(١٨٤) صحيفة مصر الفتاة ٢٤ أكتوبر ١٩٤٠ •

(١٨٥) صحيفة مصر الفتاة ١٣ مايو ١٩٤٠ •

معاهدة ١٩٣٦
بين الوفد والقصر

عقدت معاهدة ١٩٣٦ بين مصر وبريطانيا في ٢٦ أغسطس . أبرمتها جبهة مؤلفة من الأحزاب المصرية كلها باستثناء الحزب الوطني . وكان حزب الوفد قد تولى الوزارة بعد الانتخابات التي جرت لمجلس النواب في مايو ١٩٣٦ . جاءت المعاهدة لتمثل تسوية للمسألة الوطنية التي ظلت طافية على سطح الحياة السياسية منذ اشتعال ثورة ١٩١٩ ، والتي ظلت منذ هذا التاريخ تتحكم في كافة التغيرات والصراعات السياسية في مصر . وكان من الطبيعي بعد إبرام المعاهدة أن تبدأ كافة القوى السياسية في إعادة صياغة مراكزها وأهدافها ، في ضوء نظرتها وموقفها السياسي والاجتماعي بالنسبة لمستقبل البلاد ، بعد أتمام هذه التسوية ، وعلى أساس الاهتمام بتطوير الأوضاع الداخلية لمصر ، سواء من ناحية التنظيم السياسي للدولة أو من ناحية التطوير الاجتماعي الاقتصادي .

وصادف أتمام هذه التسوية أن توفي الملك فؤاد في ٢٨ إبريل ١٩٣٦ ، وخلفه ابنه القاصر فاروق تحت وصاية مجلس للوصاية ، شكل برئاسة الأمير محمد علي توفيق وعضوية كل من عبد العزيز عزت وشريف صبري . ثم تولى فاروق سلطاته الدستورية في ٢٩ يولييه ١٩٣٧ . وكان غياب فؤاد واعتلاء نجله العرش بمثابة تجديد للسراى كمؤسسة سياسية ، وقد أريد استغلال هذا التغيير من جانب كافة الأطراف ، لتقوية النفوذ الذاتي باسم الملك الصبي أو على حسابه . وكل من هذه الأطراف متخفف من ممارسات الملك فؤاد السياسية بما جلبت من تحالفات وعداوات .

وواكب هذين الأمرين ، أن تنظيمين شعبيين كانا قد شبا من بدايات الثلاثينات ، وغدت لكل منهما شعبية لا بأس بها في مواجهه الوفد أو في

موازاته • وهما جماعة الإخوان المسلمين وحزب مصر الفتاة ، مما جرى الحديث
عنهما في شيء من التفصيل في الفصل السابق •

وفي ٨ مايو ١٩٣٧ ، عقدت اتفاقية منترو التي ألغت الامتيازات
الأجنبية ، فاستردت مصر سيادتها التشريعية الكاملة على أرضها ، مع الاتفاق
على فترة انتقال اثنى عشرة سنة ، تزول بعدها المحاكم المختلطة ويسترد
القضاء المصرى سيادته الكاملة على البلاد •

كل ذلك يتعلق بالظروف السياسية العامة لهذه الفترة ، مما تفصله
كتب التاريخ العام ، بما لا مجال معه للأسهاب ، على أن ما تلزم الإشارة اليه في
صدد البحث المائل الآن ، يتعلق بأمرين ، أولهما أوضاع اصراع بين الحرب
الديمقراطية التي لا تزال تحت قيادة الوفد ، وبين الحكم الاستبدادي تحت
قيادة السراى ومن والاها من أحزاب الاقليات والتبارات الشعبية المصادية
للييمقراطية • وتانيهما ما لزم الحوض فيه من تطويرات تشريعية أوجبها
استرداد مصر سيادتها في هذا المجال ، بعد انفاء الامتيازات توحيدا للنظام
التشريعى الذى يخضع له كافة المواطنين والقاطنين بارض مصر •

وبالنسبة للمسألة الأولى ، فان ايضاح الامر بشأنها يقتضى تذكر مقولة
أحمد لطفى السيد فى بدايات القرن العشرين ، من وجود السلطتين الشرعية
(الحديث) والعلية (الاحتلال البريطانى) ، ومن وجوب سعى « الأمة »
لان تكون طرفا أو شريكا ثالثا مع هذا الثنائى الحاكم • هذه المقولة قد تحققت
بعد ثورة ١٩١٩ وبفضلها ، مع فارق واحد عما تصوره لطفى السيد ، وهو
أن « الأمة » التي تصاعد نفوذها بالثورة الى أعتاب السلطة السياسية ، لم تكن
هى أعيان البلاد وسراتها كما تصور ، ولكنها كانت الحركة الوطنية الديمقراطية
بما تمثله من قوة سياسية واجتماعية • وصارت بذلك حكومة مصر مجالا
للصراع والتحالف بين قوى سياسية ثلاث ، الملك والاحتلال والوفد • وكان
الوفد كممثل للحركة الوطنية الديمقراطية خصما لكل من سلطة الاحتلال
الأجنبى وسلطة الاستبداد الملكية • ولكن قواه الذاتية وممكناته التاريخية
لم تكن تسمح له بالتحرك الناجز ضد خصميه معا ، فقامت حركته السياسية
على أساس الاستفادة من الصراعات التي تشب بين خصميه وشريكه • تحالف
مع الملك ضد الانجليز (وحزب الاحرار الدستورين) فى ١٩٢٣ ، فشكل
أول وزارة دستورية فى السنة التالية ، وخاض معركته الوطنية والديمقراطية
ضد الخصمين فتجالفا عليه فى نهايات العام فسقط • وتحالف مع الانجليز
(من خلال الاحرار الدستوريين) فى ١٩٢٦ ، فشارك فى الحكومة الائتلافية
التي ركزت اهتمامها فى تضيق سلطات الملك ، ثم جاءت وفاة سعد زغلول
وتشدد الوفد فى مفاوضاته مع الانجليز ليعود اتفاق خصميه عليه فسقط فى
١٩٢٨ • وبذلك الوضع فى صور شتى عندما تولى الحكم فى يناير ١٩٢٠

وعندما سقط في يمنية ١٩٣٠ بعد فشل مفاوضات مع الانجليز . وكان الانجليز يساندون الملك ضده فان سقط نمت نوازع الملك أن يستبد بالحكم وحده مما يهدد استقرار الأوضاع ، فيعودون الى السماح للوفد تحت ضغط الفوران الشعبى أن يلى الحكم . وهكذا كان ميدان الصراع مجالا لاطراف ثلاثة . وكلما تجمع طرفان منهم ، أمكن ضرب الثالث .

أن القصد من محاولة رسم هذا الاطار العام للحركة السياسية منذ ١٩٢٣ ، هو ايضاح نظرة الوفد الى معاهدة ١٩٣٦ فى اطار خريطة الصراع السياسية حول الحكم فى مصر . جرب الوفد التحالف مع الملك ضد الانجليز فى ١٩٢٣ ، وجرب مهادنة الانجليز ضد الملك فى ١٩٢٦ ، وجرب التلويح بالمعاهدة فى يناير ١٩٣٠ . كان الوفد حزبا للكفاح السلمى المشروع . وقد مارس فى ظل دستور ١٩٢٣ الكفاح الدستورى ، بحسبانه الوسيله المتاحة لمحاصرة الاستبداد الملكى والمفاوضه الانجليز تحقيقا لهدفه الوطنى . تبلور كفاحه السلمى المشروع فى أرهاف أسلحته الدستورية للوصول الى الحكم وتأمين استمراره فيه ، باعتبار أن هيمنته على جهاز الدولة هى وسيلته الفعالة لتحقيق هدفه الديمقراطى والوطنى . ولكن تجربه اثنتى عشرة سنة رجحت لديه ان تأمين ظهره دستوريا لن يتأتى الا بضغط سلطات الملك فى أضيق نطاق ممكن . وأن سلطان الملك لا ينفى الديمقراطية فقط ، ولكنه يستخدم فى اللخطة الحاسمة لصالح الاحتلال البريطانى عند تصاعد الصراع بين الوفد وبينه .

لذلك كان من أهم أهداف الوفد من معاهدة ١٩٣٦ - فيما يظهر - أن تكفل ولو هدوء نسبيا ، ومؤقتا فى جبهة صراعه مع الانجليز ، ليحشد أهم أسلحته فى جبهة صراعه مع الملك ، ضمانا لهيمنته على جهاز الدولة وتأمينا لاستقراره فيه . هذا المسلك الوفدى الذى رعى بمعاهدة ١٩٣٦ الى التحالف مع الانجليز لضمان حيادهم فى معركة الوفد ضد الملك ، لم يكن جديدا على الحركة الوطنية المصرية ، التى حاولت من قبل مرارا تحييد أحد خصميهما فى مفرقتها مع الخصم الآخر ، وحاولتها مع الانجليز خاصة فى ١٩٢٦ بتحالفها مع الاحرار الدستوريين ، وعدم اثارها المطالب الوطنية ، لتتفرغ مؤقتا لصراعه مع الملك . وكل القارق يتعلق بالدرجة ، اذ وقفت محاولات الوفد السابقة عند حدود التهدة النسبية مع الانجليز ، بينما بلغت فى ١٩٣٦ حد التحالف ، نتيجة عوامل أخرى تتعلق بالوضع الدولى ، وبالمرحلة التاريخية التى بلغها الصراع السياسى والاجتماعى فى مصر . والذى يفهم من حديث الاستاذ محمود سسليمان غنام ، بيانا لوجهه نظر الوفد بشأن المعاهدة ، أن الوفد فى تلك الفترة بلور نظرة سياسية توضح معنى الاحتلال لديه ، وهى أن مجرد وجود القوات الأجنبية لا يعتبر احتلالا بالمعنى الذى يتنافى مع الاستقلال ، لأن الاحتلال المنافى للاستقلال هو الاحتلال الذى يمكن المحتل من التدخل فى شئون البلاد ويحرك سياستها ، أما وجود القوات الأجنبية المعزول عن هذا التأثير ، فلا يتنافى مع الاستقلال ولا يسمى اجنالا(١) .

وبهذا المفهوم يتضح أن زعيم الوفد مصطفى النحاس كان يتطلع الى أوضاع الحكم المصرى وهو يوقع المعاهدة مع الانجليز . وكان بهذا التوقيع يتهيا لمواجهة « الاحتلال » المكى لجهاز الدولة المصرية ، يريد أن يحاصر وجوده فى قاعدة معزولة عن التأثير فى شئون البلاد وتحريك سياستها .

كان الوفد يضمن الحكم وفقا لدستور ١٩٢٣ بغير منازع ، اذا ضمن حرية انتخابات لا يفسدها جهاز الادارة بالقمع أو بالتزيف . وهو يضمن حياد جهاز الادارة هذا اذا ضمن أن يكف نفوذ الملك عليه . وهو يضمن كف نفوذ الملك لو ضمن استيعاب سلطاته الدستورية فى سلطات الوزارة البرلمانية . وأن المتتبع لمناقشات لجنة الدستور فى سنة ١٩٢٢ وللإلزامات الدستورية التى جرت من بعد ، ليتكشف سعى الحركة الديمقراطية لاحتواء السراى كمؤسسة سياسية ذات وجود متميز عن مؤسسات الدستور . وفى دستور ١٩٢٣ ما يعين على هذا الاحتواء ، لو توافرت القوة السياسية التى تمكن من أعمال « التفسيرات الصحيحة » له . وذلك بالا يمارس الملك سلطاته الدستورية الا بواسطة الوزارة البرلمانية ومن خلالها ، والا يختار موظفى السراى السياسيين (كرئيس الديوان الملكى) الا برضاء الوزارة البرلمانية ، وبهذا تفقد السراى وجودها السياسى المستقل عن الوزارة البرلمانية ، من حيث اتخاذ القرارات واختيار الرجال . وبهذا تصبح الوزارة البرلمانية الجهاز السياسى الوحيد للملك ، فلا يعمل واحدة من سلطاته ولا يختار واحدا من رجاله الا بواسطتها . ولا ترد اليه المعلومات ولا تصدر عنه القرارات الا عن طريقها (٢) .

ومن هنا تظهر أهمية الموقف الذى اتخذته الوزارة الوفدية فى ١٩٣٦ عندما حاصرت منصب « رئيس الديوان الملكى » ، وعندما أعلن مصطفى النحاس رئيس الوزارة الوفدية فى خطاب العرش بالبرلمان فور تشكيل وزارته ، عن عزله على انشاء وزارة للقصر ، بمعنى ان نناط الشئون السياسيه للقصر بواحد من اعضاء الوزارة البرلمانية ، بما يعلبه هذا الوضع من هيمنة للوزارة على شئون القصر ، ومن جذب لشئون القصر السياسيه الى ساحه المسئوليه البرلمانية ، وفقدان الملك استقلاله التنظيمى بين مؤسسات الدولة .

كانت المعركة واضحة الاهداف والمغزى. تماما لدى طرفيها ، وأن الوفد الذى ناوش الملك فى هذا المجال من قبل ، عندما حاول سعه زغلول فى ١٩٢٤ اقرار مبدأ مشاركة الوزارة للملك فى تعيين رئيس الديوان الملكى ، هذا الوفد تصاعد بالمسألة فى ١٩٣٦ من مجرد فكرة المشاركة الى فكرة الاحتواء الكامل للسراى كمؤسسة سياسية ، وذلك عندما طرح فكرة وزير القصر الذى يعتبر عضوا بالوزارة البرلمانية مسئولا عن شئون القصر أمام البرلمان . وهذا التصعيد يوضح واحدا من أهم الآثر التى تفيهاها الوفد من تحالفه مع الانجليز ، أو بالأقل سعيه لتحيينهم بإبرام المعاهدة . وكان من الطبيعى أن يثير هذا المسلك الوفدى

أخوف مخاوف السراى وأحزاب الاقوية وجميع القوى الموالية لهم . وأن وفدا له من التأييد الشعبى ما لا قبل لهؤلاء به فى أى من مراحل تاريخهم معه ، هذا الوفد خلى بأن يستشعر خصومه منه أقصى درجات الخشية والهلع ، بعد أن وقم معاهدة قد تودى الى تحييد أخطر خصومه وأقوى نصير لهم . وعزز هذا الوضع أن خلف فؤادا فى الملك حدث غرير لم يبلغ الثامنة عشرة من عمره ، واحتاحت ولايته العرش الى جهد المفتين من رجال القانون ، الذين قدحوا القرائح فى التفسير والتأويل ، لبضفوا الى عمره شهورا تصل به الى سن الرشد ، وواتهم الشريعة الاسلامية بالحجة فى حساب العمر بالسنين القمرية . لذلك وجب على جميع خصوم الوفد أن يتجمعوا ليشنوا عليه ما ساغ وما لا يسوغ من الهجمات ، وليوجهوا اليه ما يصيب وما يطيش من الطعنات . واختلف طرفا الصراع فى كل شئ الا فى أن معركتهم هذه معركة فاصلة .

كان الوفد يرفع شعاره الأثير عن الديمقراطية وسيادة الدستور ، فرفعت السراى شعارها الأثير كذلك ، عن الحكم الدينى والخلافة الاسلامية . حاولت السراى أن تقسم حزب الوفد وساهمت فى أزكاء الخلاف بين أحمد ماهر والبقراشى من جانب ، وبين مصطفى النحاس ومكرم عبيد من الجانب الآخر . قلنا فجع رئيس الوفد وسكرتيره العام أن يجذبا اليهما بنيان الحزب برمته ، ولما فشل ماهر والبقراشى رغم عراقتهما فى الكفاح أن يخرجوا من الحزب بانقسام كبير ، وفسدت المحاولة ، لما حدث ذلك لم يبق أمام السراى وحلفائها الا أن يستخدموا سلاح الدين ضد الوفد ، دعما لسلطة الملك السياسية بوصفه ولى الأمر ، وضربا للوفد بدعوى أن مكرم عبيد سكرتيره العام يقوده فى سياسة قبطية ، تقضى الى سيطرة الأقلية القبطية فى البلاد على الأغلبية الاسلامية .

اقتрحت السراى فى البداية ، ونصة الأمير محمد على ولى العهد ورئيس مجلس الوصاية ، أن يجرى تنويع فاروق ملكا فى حفل دينى يقام فى القلعة ، مقر حكم محمد على باشا الكبير رأس الاسرة العلوية الحاكمة ، وفى الحفل يقلد شيخ الأزهر الملك المتوج سيف جده الأكبر محمد على . ثم يؤم الملك المصلين فى الأزهر ، تعبيرا عن مكانته الدينية كولى للأمر وأمام للمسلمين ، يجمع بين السلطين الزمنية والدينية . وأزر كبار رجال الأزهر برياسة الشيخ مصطفى المراغى هذا الاقتراح ، وروجت له القوى السياسية الموالية للملك والمعاونة للوفد ، وذلك منذ يونية ١٩٣٧ . وكانت صحيفة البلاغ وصانحيها عبد القادر حمزة من أكثر الصحف ذعاية لحفل التنويع الدينية ، وضيفت الدعوة بأسم مكانة مصر فى البلاد الاسلامية وزعامتها المسلمين . ولكن حكومة الوفد قاومت الفكرة فى حسم ، واستثارت هذه الدعوة لدى الوفد خوفه البالغ على مثله الديمقراطية ، وحذره الشديد من أن تسبغ بردة الدين على خصمه الملك ما يقوى به على حسابه . وكانت سناقة طمع الملك فؤاد فى الخلافة فى ١٩٢٤ - ١٩٢٦ لا تزال عالقة بالأذهان . وكان شعار الحكم الدينى مما يخشى منه أن ينصدع به بنباء

الجامعة الوطنية المصرية من المسلمين ، القبط ، كما كان هذا الشعار الذى يروج له أنصاره باسم الجامعة الاسلامية لا يعنى ولا يقصد به فى سياق الصراعات السياسية الدائرة ، الا زيادة سلطات الملك ، ومواجهة التنظيم الديمقراطي الأمثل المطلوب بنظام للحكم يستند الى السلطة الفردية للجالس على العرش . لذلك وقف مصطفى النحاس ضد فكرة الحفلة الدينية عامة ، وضد فكرة أن يصلى الملك بالأزهر غداة تنويجه ، لما تثيره صلاته بالأزهر فى هذه المناسبة من دلالات دينية تنسب على ولايته الزمنية . وصرح النحاس بأن مثل هذه الاقتراحات تتضمن « اقحاماً للدين فيما ليس من شأنه وإيجاد سلطة دينية خاصة بجانب السلطة المدنية » . وحاول الملك تعديل اليمن الذى يؤديه رجال الجيش بما يقصر ولاهم عليه مع الطاعة لأوامره وحدها . فاعترض الوفد على هذه الصيغة .

وبالنسبة للمسألة الثانية ، فانه ما أن استردت مصر سيادتها التشريعية الكاملة بإلغاء الامتيازات الأجنبية ، حتى انطرح مشاريع اصلاح النظام القانونى والقضائى . كان التفكير فى ذلك قد بدأ على عهد وزارة على ماهر فى ١٩٣٦ ، قبل ابرام المعاهدة واتفاقية منترو ، وذلك بما شكل من لجان لتنقيح المجموعات القانونية الأساسية ، مدنية كانت أم جنائية . وتطوير تشريعات الاحوال الشخصية الآخذة عن الشريعة الاسلامية ، وبعد ابرام المعاهدة والاتفاقية على عهد وزارة الوفد ، قوى الرجاء فى تنفيذ هذه المهمة ، وسن التشريعات الضريبية الحديثة التى كان نظام الامتيازات الأجنبية يعوق فرضها على الأجانب الا بموافقة المحاكم المختلطة ، وكانت الحكومات المتتالية تعزف عن اقرار ضرائب يقع عبؤها على المصريين دون الأجانب .

وقد ألقت لجان لتعديل القوانين واعداد المشاريع الجديدة . ومنها لجان برئاسة المراغى شيخ الأزهر ومعه صفوة من علماء الشريعة الاسلامية ، لاعداد قوانين المواريث والوصية والوقف واصلاح المجالس الحسينية . وظهرت الدعوة لتوحيد الجهات القضائية . اذ عرفت مصر فى ذلك الوقت ثلاثة أنواع من المحاكم ، المحاكم المختلطة التى تختص بالانزعة التى يكون أحد الأجانب طرفاً فيها ، والمحاكم الشرعية التى تختص بالانزعة الخاصة بالاحوال الشخصية للمسلمين (وفى دائرة مجالها تعمل المجالس المالية بالنسبة للاحوال الشخصية لغير المسلمين) ، والمحاكم الاهلية التى تمنح ولايتها على ماعدا ذلك من أنشطة ومنازعات مدنية كانت أو جنائية . وكان توحيد القضاء المصرى مطلباً من أهم مطالب حركة النهضة المصرية ، بحسبانها حركة وطنية تستهدف استكمال سيادة الدولة على القاطنين بها ، بإلغاء المحاكم المختلطة وما تمثله من انتهاك جزئى للسيادة المصرية ، وبحسبانها حركة توحيد وتجديد ترى فى توحيد القضاءين الاهل والشرعى استكمالاً للوحدة الوطنية من جانب ، واصلاحاً لما يعتور نظام المحاكم الشرعية والمجالس الملبة من سلبيات . فلما اذن وجود المحاكم المختلطة بالذوال . بتحديد اثنى عشرة سنة لانتهائها حسب اتفاقية منترو ، ظهرت

الدعوة لتوحيد جهات القضاء عامة ، ولكنها ظهرت حذرة فلم تشمل الاعلان عن ضم المحاكم الشرعية الى المحاكم الاهلية ، وانما اقتصر على توحيد ادارتي هذين النوعين من المحاكم ، لتشملهما داخل وزارة الحقانية سياسة تنظيمية واحدة وفى اطار التفكير فى اصدار قانون عن استقلال القضاء وتنظيم الدرجات المالية للقضاة تحقيقا للمساواة بينهم (٣) .

وتجددت فى هذا الوقت الدعوة لالغاء نظام الوقف وحل الاوقاف الاهلية القائمة ، وهى الدعوة التى ظهرت واضحة فى ١٩٢٦ على ايدى أمثال محمد على علوبة . ووجدت مقاومة عنيفة من بعض كبار رجال الأزهر المتصلين بالسراى وعلى رأسهم الشيخ محمد بخيت . فبدأت نسبيا فيما تلا ذلك من أعوام حتى تجددت بعد المعاهدة على يدى النائب الوفدى عبد الحميد عبد الحق (٤) .

وفى ذلك الوقت عينه بدأت وزارة الوفد تعد مشروعات قوانين ذات اتصال بالهيكل السياسية ، مستهدفة اشاعة الاحترام للدستور وكفالة التنظيم الديمقراطي لبعض المؤسسات التقليدية ، ومن النوع الأول اعدادها لقانون يفرض عقوبات محددة على مخالفة احكام الدستور وانتهاكها ، الأمر الذى اعتبره الملك اجراء موجها ضده وضد العناصر الموالية له (٥) . ومن النوع الثانى اعداد قانون للعد والمجالس القروية يقوم على مبدأ انتخاب العمدة انتخابا مباشرا من اهل القرية ، وان تجرى انتخاباته بمعاونة وزارة الداخلية تحت اشراف النيابة العامة والقضاء . وكذلك انشاء مجالس مشتركة للقرى المتجاورة لبحث المشروعات ذات النفع المشترك ، يجرى تشكيلها بالانتخاب ايضا (٦) .

خطة ضرب الوفد :

فى هذه الظروف سارت خطة المعاداة للوفد فى خطين ، الطعن على الوفد بالقبطية ، وانعاش الملك ورهطه بدعاوى حماية الاسلام . لم يكن الوفد حزب الحركة الوطنية المصرية فحسب ، بل كان حزب الجامعة الوطنية المصرية ، فاذا كانت وظيفته التاريخية الأولى هدأت بابرار المعاهدة ، فقد بقيت له الوظيفة الثانية . وهذه بالضبط ما أريد القضاء عليه بتهمة الطائفية . واذا كان بهيكلة وتشكيله حزبا جامعا للمصريين مسلمين وأقباط ، فقد أريد بتلك التهمة عزل المسلمين عنه ، وان المصرية شعار يتخفى به الاقباط ويثرونه ضد المسلمين . وبدأ لمعارضى الوفد أن لا طريق آخر لهدمه غير هذا الطريق . وأن عباس محمود العقاد مثلا ، الذى كان واحدا من قلائد الاستنارة الفكرية على عهد انتمائه للوفد ، وبدل من قلمه الكثير لارساء أركان الجامعة الوطنية المصرية ، هذا العقاد أسمى فى معسكر الملك يساهم فى نقض ما صنعت من قبل يده . ولم يكتف بتجبيد المراسم الدينية لتتويج الملك ، بل أرجع اعتراض الوفد عليها الى أثر القبط فيه ، وقال أن « الخطة التى سار النحاس باشا عليها كانت سياسية مرسومة »

لغاية سيئة هدامة ، ما كان أجدر بالنحاس باشا وبزملائه المسلمين أن ينزلقوا إليها ٠٠ ، وأن صدام الملك وحكومة الوفد حول صيغة اليمين الذي يحلفه رجال القوات المسلحة ، هذا الصدام مبناه أثر القبط في الوفد « لقد أقحموا ذكر الاقليات في هذه المسألة ، وتلك جناية من أكبر جناياهم على السياسة الوطنية ، فالاقليات أقصى ما ترجوه بين أرفى بلاد العالم وأصونها للحقوق ، إن تقيم شعائرها وتحتفل بأعيادها وحراسها في إمان وسلام ، أما أن تسيطر على شعائر الأكثرية وتبيح هذا وتمنع هذا ، فهو شيء لا يخطر على بال ولا عقل سليم ، وليس من الاخلاص للاقليات المصرية ولا من المصلحة لها أن يقال أنها طلبت ذلك الطلب وتفكر ذلك التفكير » . وعرج مرارا الى حفل التتويج الدينية قائلا « كاذب منافق من يقول أن أحدا منعها غير مكرم عبيد » (٧) .

تصاعدت هذه الحملة في أواسط ١٩٣٧ لتعيد الى الازهان حملة الأحرار الدستوريين ضد الوفد في ١٩٢٩ ، ولكن بصورة أشمل وأعنف . وكان لا بد للتهمة من ماديات تقوم عليها ، وهذا ما تكفلت باستنباته صحيفتى البلاغ والاهرام . تستنبت الاهرام البذور في أصص صغيرة بأسلوبها الإخباري المحايد الوقور ، وتتولى البلاغ غرسها وسقيتها في الأرض الفسيحة بأسلوبها المخاصم المثير . وتمثلت مادة التهمة فضلا عما سبق ، في تعيينات الموظفين وترقياتهم . تنشر الاهرام مثلا عن ترقبات لموظفين بوزارة الصحة ، وتورد بغير تعليق أسماء ستة أقباط وتلقف البلاغ الخبر لتعيد نشره افساحا لذيوعه وتوليدا للدلالات السياسية منه ، حول سيطرة الاقباط على الوفد حزبا وحكومة وأضطهادهم المسلمين . ويكتب العقاد « أنما يضطرنى الى الإشارة اليه أن الذين استمروا هذا العمل الوخيم يحسبون أنهم فى حل من التماذى فيه أبدا ، وتعريض البلاد لمواقبه السيئة عاجلا أو آجلا ، ماداموا يعملونه والناس سائقون يترقبون » (٨) . ثم تنشر البلاغ أن وزارة الداخلية عينت موظفين كتابيين بالمحافظات والمديريات ، وتورد خمسة أسماء قبطية وثلاثة مسلمة ، بما يوصو باختصاص القبط على قلة عددهم الإجمالى بالسهم الأوفر من التعيينات (٩) .

ثم يظهر أن هذه الأخبار ان لم تكن مختلقة فهي كاذبة الدلالة ، لأن القبط هؤلاء رقا أو عينوا فعلا ، ولكن وسط جماعة أعم ، ففرزت أسماؤهم ونشرت وحدها . وتصدر وزارة الداخلية بيانا يوضح أن المعينين كانوا واحدا وعشرين منهم هؤلاء الأقباط الستة ، ويذكر « أن وزارة الداخلية وإن كانت لم تراعى ولن تراعى فى التعيين فى هذه الوظائف تفرقا بين المتقدمين إليها ، باعتبار أديانهم ، اذ أن الجميع مصريون الا أنها تقديرا للحقيقة تعلن أنها أصدرت قرارا بتعيين واحد وعشرين كاتباً منهم ستة مسيحيون ٠٠٠ » (١٠) . على أن هذه التصويبات لم تكن تقف البلاغ ولا العقاد عند حدود ادراك الحقيقة ، فيعودان الى الكتابة عن أن وزير الصحة نقل ثمانية عشر قبطيا « من الدرجة الثامنة المقيدى على وظائف مؤقته الى الدرجة الثامنة الكاملة » (١١) . ثم تبرز الاهرام هذا الأمر بما تنشره

عن ترقية أربعة موظفين بمصلحة الإحصاء الى الدرجة السادسة ، وتورد أسمائهم القبطية ، وأن المصلحة ذاتها فى سبيلها الى ترقية أربعة آخرين أوردت أسمائهم من الأقباط ، وأن من يدعى جرجس ميلاد رقى الى الدرجة الخامسة . ثم يظهر مساء اليوم ذاته أن غالب تلك الاخبار غير صحيح ، وأن من رقا الى الدرجة السادسة انما رقا اليها من مدة طويلة (١٢) . وتذكر البلاغ أن ثلاثة عينوا بمصلحة الأموال المقررة وهم حسب أسمائهم من الأقباط (١٣) . ثم يظهر أن المصلحة عينت فى الحقيقة اثني عشر موظفا فيهم تسعة من المسلمين ، وعينوا جميعا على اعتمادات مائة وثمانية وبنات يومية أو شهرية تتراوح بين الجنيهين والستة جنيهات فى الشهر ، وأن واحدا فقط عين على درجة مالية دائمة وهو مسلم . ثم تذكر البلاغ أن حبيب بك المصرى سيعين مستشارا لوزارة المالية ، وكان حبيب المصرى معروفا لدى رجال الفكر والقانون وكان يشغل فعلا منصب المستشار بوزارة قضايا الحكومة لوزارة المواصلات منذ سنين (١٤) .

ومن الجلي أنه حتى على فرض صحة هذه الاخبار بالصورة التى سبقت بها ، فإن نقل موظف من درجة مؤقتة الى درجة دائمة فى المستوى الوظيفى الثامن ، أو تعيين موظف براتب لا يكاد يصل الى الستة جنيهات ، لهو أمر من الضلالة بحيث لا يشير اليه كاتب جاد ، الا أن يكون القصد من الإشارة اليه هو مجرد الحرص على استمرار الحديث عن الأقباط ، ليقر فى النفوس أن ثمة « شىء ما » ، بصرف النظر عن مكونات هذا الشىء . وبهذا جرى الحرص على ملاحقة الاحاد من عمال اليومية وموظفى أدنى درجات السلم الإدارى ، من كاتب كبير كالعقاد ومن صحفيتين واسعتى الانتشار كالأهرام والبلاغ ، ورغم أن الأولى منهما يملكها مسيحي لبناني الأصل هو جبرائيل نقلا ، ويرأس تحريرها مسيحي لبناني الأصل هو انطون الجميل . وصاحب كل ذلك الحديث فى أمر التعليم ومدرسة الصيارف وغير ذلك مما سبقت الإشارة اليه فى فصل سابق . ولم يتركوا النحاس نفسه مدللين على « قبطية » مسلكه وهواه وخضوعه للقبط ، بأن الأطباء الذين يختارهم لعلاجهم من القبط مثل الدكتور المنيأوى والدكتور ابراهيم عبد السيد (١٥) .



المراغى والأزهر :

لجات السراى الى سلاح الدين تطعن به صدر الوفد . وكان الأزهر وشيخه المراغى هما فرقة الصدام . تحكى صحيفة « الإخوان المسلمون » ، أن أحزاب المعارضة ظلت تكافح وزارة الوفد لزعزعتها عن الحكم فلم تستطع « فلما ان ظهر صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر شيخ الجامع الأزهر فى الميدان ومن حوله ابنائوه الطلبة وقد أشبهوا أسلحة الدين ، عندئذ قوى ساعد المعارضة كثيرا ، ومن ثم كان ذلك من عوامل الانقلاب » (١٦) . وجاء شهر رمضان فى أكتوبر ١٩٣٧ ، فنظم المراغى مع السراى سلسلة متتابعة من الدروس الدينية فى

المساجد الكبيرة ، اذ يغشاها الملك تباعا ويستمتع الى احاديث للمراغي ، تتضمن التعريض الضمنى الحفى بالوفد وحكومته ، مع الدعوة الصريحة لفاروق حاميا للاسلام . وجاء ذلك مع بدء الصراع المفتوح ضد حكومة الوفد وبدء التحريك النشيط اللازمة ضدها ، بتعيين على ماهر رئيسا للديوان الملكى على غير رغبة الحكومة .

وكانت الصحف الموالية للملك لا تفتأ كل يوم تقريبا وبغير مناسبة هامة ، تبرز صورة الملك مع الشيخ المراغي ، داخلين أحد المساجد أو خارجين منه ، ولا تفتأ تورد الاخبار عن صلوات الملك ، سواء فى المسجد الحسينى أو الزينبى أو الحنفى أو عمرو أو الكخيا أو أبو العلا بالقاهرة ، أو البوصيرى أو أبى العباسى بالاسكندرية ، ويصحب خروجه ودخوله الهتاف به حاميا للاسلام (١٧) . واستغل فى ذلك طلبة الأزهر وبعض من علمائه وجمهور الجمعيات الدينية .

وقد أشاع الشيخ المراغي ان حكومة الوفد لا ترضى عما يلقى من دروس دينية . وأن مكرم عبيد خاصة يزعجه هذا الأمر ، وأنه اتصل بالسفير البريطانى سير مايلز لامبسون يحثه على التدخل لمنع تلك الدروس . وتداولت الصحف الملكية الخبر لا تخفى دلالاته المرجوة ، من أن مكرم القبطى كاره للاسلام يجرح الوفد معه ضد دين الغالبية . ويستعدى السفير البريطانى بجامع المسيحية بينهما ضد هذا النشاط الاسلامى . الأمر الذى لم يكتف مكرم بنفيه بل أبلغ بشأنه النيابة العامة طالبا التحقيق فيه (١٨) . وقد حاول المراغي بذلك أن يخلق عراكا سياسيا حول مسألة الدروس الدينية ، مساهمة منه فى أن يستقطب الصراع السياسى على أسس دينية ، ليكون الملك ومن والاهم حماة الاسلام ، وليكون الوفد ومن معه هم الأقباط . ودعم المراغي شائعته بتصريحات علنية ، اذ صرح لوفد من علماء كلية الشريعة « لقد سمعت من خطباتكم ما يفيد أن أناسا لا يسرهم قيام المسلمين بنشر دينهم ويخشون شيوع الروح الدينى بين المسلمين ٠٠٠ » ، وأنه اذ يتجاهل هذه المحاولات فهو يؤمن بأن الأزهر كائن حتى يجب أن يقوم بمهمته الاسلامية ولا فليزول ، وطالب باستمرار الأحاديث الدينية (١٩) . وأكد عباس العقاد مقولة المراغي قائلا عن النحاس « ذهب هو أو ذهب صاحب وحيه الى الانحليز يفهمهم أن هذه الدروس لا يصح أن تلقى لأنها ستفرق بين أهل الأديان المختلفة فى مصر » (٢٠) .

أهاجت هذه القالة الحواطر ، وانتظمت الوفود من الجمعيات الدينية كجمعية أنصار السنه المحمدية ، ومن الأزهر سواء كليات أصول الدين والشريعة واللغة العربية أو معهد القاهرة الدينى ، وتجمعت المظاهرات منهم أمام الأزهر وأمام قصر الملك بعابدين ، تطلب استمرار الدروس الدينية حتى انتهاء شهر الصيام وتقدم العرائض بذلك ، وتهتف « يحيا الملك الصالح » « الأزهر فوق الأحزاب » ، « الملك فوق الجميع » ، « الأزهريون فداء للملك » « يحيا سييد البلاد » ،

« يحيى زعيم الشرف والدين » ، وكان المراغى يخطب فيمن يقد من هؤلاء الى مكتبه منبها الى حرصه الا يتدخل الازهر فى السياسة (٢١) ، وهو لا يعنى بذلك وجوب ابتعاده والازهر عن شئون السياسة ، ولكنه يعنى أضفاء طابع الدين على هذا الصراع السياسى بين الملك والوفد ، وأن ليس الأمر امر نظام ديمقراطى أو أوتقراطى ، ولكنه أمر نظام اسلامى أو لا اسلامى . وقد بلغت اهاجة الازهر بين حد أن تجمع الاف منهم بميدان عابدين فى ٢١ ديسمبر ، وراوا مكرم عبيد بسيارته فاحاطوه بالهتافات المعادية ، وأنهلوا على سيارته يحطمونها هوجمين اليه عبارات السباب ، فلما أطل الملك عليهم من شرفته هتفوا « يسقط الوزير القبطى » . ووقف خطيب جامع عمرو فى صلاة الجمعة اليتيمة أمام الملك يقول أن مصر كانت بلاد الكفر والاحاد حتى دخلها الاسلام ، مما يهيج خواطر الاقباط لولا أن رد النحاس وكان حاضرا الصلاة بأن المسيحية لم تكن ديانة كفر والحاد قط (٢٢) .

وعملت السراى أن تحيط ملك الملك بسمات الدين ، فحرص على غشيان الجمعيات الدينية ، ويعد له الاستقبال والوداع بالتظاهر والهتاف ، ويوجه النداءات الى الشعب فى المناسبات الدينية يحث الناس على الصلاة والصيام وتقوى الله . ويهدى من يحلقون اليمين أمامه من المستشارين نسخا من المصحف الشريف (٢٣) . وكل ذلك يستهدف ربط الدين بعرش الملك وسلطانه ، مما عبر عنه عباس العقاد وقتها بقوله « الايمان من فطرة المصرى ، والفاروق قوى الدين قوى الايمان ، فلا غرو أن يكون الولاء له قريبا الى الطبيعة القومية صادرا عن أعرق السجايا الوطنية » (٢٤) .

وصاحب ذلك أن القى فى أفواه المتظاهرين الهتاف بحياة الملك « امير المؤمنين » (٢٥) . وبدأ الحديث عن فكرة الخلافة الاسلامية ، وإعادة تأسيسها فى مصر والمناداة لفاروق خليفة للمسلمين . مع الهجوم على الاقباط بحساباتهم المعارضين لقيام الخلافة الاسلامية فى مصر (٢٦) . وقد أوغل الشيخ المراغى فى نقد القبط فى خطاب القاه بمناسبة عيد الأضحى وأشار الى « الثعالب » الذين ركن المسلمون الى مودتهم وهم يدعون الى غير هذه المودة ، بل لعلهم يدعون الى بغض المسلمين وقتالهم والى أن يضرب بعض المسلمين بعضا . وأدرك الناس أنه يشير بذلك الى القبط ، مما كان له وقع شديد الايلام بين القبط ، ومما أثار بين العامة توازع التعصب ، كالتهم على احد القساوسة فى إحدى المركبات العامة أو دخول كنيسة القللى أثناء مرعظة القمص سرجيوس بغير التوفر اللائق (٢٧) . وقد كتبت صحيفة « المصرى » الوفدية ، « أن الشيخ ليستغل فى سبيل هذه المناداة الرخيصة سلاح الدين وسلطان التعصب ، فلا يتأثم من الدعوة الخبيثة لغير ما أحل الله من الفتن الداخلية التى تطيح بالحرب والنسل اذا أندلع لهيبها فى البلاد » (٢٨) . وكان لرد الفعل العنيف لمخطبة المراغى أن تراجع فى حديث نشرته البلاغ ، ذكر به أنه من دعاة السلم والوفاق « يجب أن تعيش الطوائف

فى مصر فى وفاق وصفاء ، ثم ذكر « انى لا أمل لحزب لكنى أعمل فى السياسة الدينية وفى سياسة الاسلام ، أعمل ذلك داخل البلاد وخارجها ، أصرح بذلك ليكون مفهوما وليعلم الناس أنه لا يوجد فى الاسلام ما يوجد عند غيره من أن الدين شىء والسياسة شىء آخر » (٢٩) .

الأحرار الدستوريون والسعديون :

لم تخدم الأصوات فور طرد حكومة الوفد من الحكم فى ٣١ ديسمبر ١٩٣٧ ، وتولى محمد محمود زعيم الأحرار الدستوريين رئاسة وزارة تضم عددا ضخما من الوزراء الحزبيين والمستقلين لا يجمعهم الا العداء للوفد . كان لابد من حل مجلس النواب الوفدى وإجراء انتخابات جديدة ، ولا تستقر أوضاع السلطة السياسية الا بضمان هزيمة الوفد فيها . وهزيمة الوفد فى الانتخاب أمر عسير ، وإن استخدمت وسائل السلطة فى التأثير فى نتائجها ، الأمر الذى يستوجب حشد كل ما يمكن من الوسائل لحوضها . وللأحرار الدستوريين سابقة استخدام لسلح الدين فى انتخابات ١٩٢٩ ، وإذا كان هذا السلح لم يؤت نجاحا لهم فى تلك الانتخابات ، فعساه يؤتى النجاح الآن ما دامت حكومتهم هى من يجرى الانتخابات وأيست حكومة محايدة كما حدث فى ١٩٢٩ ، وما دامت معركة الدين قد اتسعت أرضا وأطرافا على ما سلف البيان ، وما دامت معاهدة ١٩٣٦ قد أفقدت الوفد بعض ما كان يتمتع به من تأييد شعبى ضخيم ، وما دام جسم الوفد قد أصيب بخروج أحمد ماهر والنقراشى وغيرهم ممن كونوا حزب السعديين :

ورغم ما أصدره كل من محمد محمود رئيس الوزراء ومحمد حسين هيكل عضو الوزارة ، من تصريحات تؤكد أن حكومة الأحرار لا تعرف الا المساواة بين جميع أبناء الأمة ، ولا تميز فريقا على فريق ولا تحابى طائفة على حساب أخرى ، فقد أتت تلك الحملة مصحوبة باتهام الوفد بالنزعة القبطية ومبالاة القبط على حساب المسلمين ، وبقيت صحيفة الأحرار « السياسة » تغذى تلك الحملة بالأخبار التفصيلية (٣٠) . ولا يظهر أن كان للأحرار مرشح قبطى فى هذه الانتخابات عدا شهدى بطرس بدائرة برديس بجرجا (٣١) . وعرفت الحملة الانتخابية فى يناير وفبراير ١٩٣٨ منشورات توزع فى بعض الدوائر تصف مكرم عبيد بأنه عدو الدين وعدو الملك ، وأن ليس مضطفى النحاس نسوى مطية له (٣٢) . وجاء بأحد هذه المنشورات أن مؤامرة تدبر ضد المسلمين « لمصلحة فرد واحد (مكرم عبيد) هو أكبر اعداء نهضتكم وحريتكم ودينكم ، ولأنه فى سبيل ارضاء مطامعه واهوائه لا يتورع عن محاولة هدم النهضة التى غذىتموها بأرواحكم » وأهدار الحزبة التى اقتديتموها بدمائكم ، وتعطيل شعائر الاسلام الذى هو دينكم ودين ملككم ودين الله أحكم الحاكمين أيضا المصريون عز على وليم (مكرم عبيد) أن يحكمكم لأن أمة مسلمة لا يحكمها قبطى » (٣٣) .

وأشار محمد حسين هيكل في خطاب انتخابي له يشبين الكوم الى أن الحاج وزارة الوفد على تعيين فخرى عبد النور عضوا بمجلس الشيوخ . كان يرجع الى اسباب . لا اعرفها وانتم تعلمونها . (٣٤) . والملاحظ ان هذه النقطة قد استخدمت أكثر ما استخدمت في الاقاليم ، حيث يظن أنها هناك انعكاسا لآراء وأحسب نتيجة . وحيث يظن الأحرار أن لهم من ملكياتهم وأسرهم الكبيرة عزوة . وأوغلت مجلة الكشيكول في الإثارة متحدثه عما يجب أن يكون عليه الإقباط من طاعه تامه . وأن الحكم حق للأكثرية الدينية وحدها فلا يجوز أن يطمع القبط فيه بمشاركة ما ، ولا يأملون في أكثر من أن يحكموا بالعدل أن هم اطاعوا ، وأن مكرم عبيد لا يعمل لخير انوطن بل لخير طائفته فقط مما يشكل خطرا على وحدة الامه ، وسخرت من مأثورة مكرم عبيد أنه مسلم وطنا وقبطي دينا ، قائلة أن مصطفى النحاس مسلم دينا وقبطي وطنا . وكل ذلك أهاج من عواطف القبط ما أفصحت عنه صحيفة مصر مرارا وقتها (٣٥) .

كان السعديون أقل أيقالا من الأحرار في مساهمتهم في هذه الموجة . لقد انشقوا على الوفد وانضموا الى التحالف البعادي له تحت زعامة الملك ، وخاضوا الانتخابات من هذا الموقف . ولكنهم لم يشتركوا في وزارة محمد محمود في البداية . كانوا عند خروجهم على الوفد يحملون أثرا من تراثه الوطني الجامع الذين شاركوا هم انفسهم في بنائه . وقد انشق مع ماهر والنقراشي وغالب ، كل من نجيب اسكندر وعزيز مشرقى وسلامة ميخائيل وكامل سيدهم وأمين بطرس . وكان هؤلاء وغيرهم من مرشحي البعديين في الانتخابات . نجيب اسكندر في دائرة روض الفرج ، وعزيز مشرقى في دائرة جسر شبرا ، وسابا حبشي في دائرة مصر الجديدة ، وسلامة ميخائيل في دائرة شبلنجة بالقليوبية ، وكامل سيدهم في قلو صنا بالمنيا ، وأمين بطرس في نزلة الخيام بجرجا (٣٦) . وكان من مؤيدي السعديين ضد الوفد قرياقس ميخائيل الذي تنبأ بضعف الوفد لأول مرة بعد خروج ماهر والنقراشي ، اذ كانت الاحداث من قبل تمكن الوفد من أن يحمل أنصاره على الاعتقاد بأن المنشقين عنه مجرد أدوات في أيدي الانجليز ، وليس حال الوفد مع ماهر والنقراشي كهذا الحال ، وهما من صفوة المتطرفين البعديين عن الاعتدال . وليس حال الوفد في ١٩٣٧ كحاله من قبل قدرة على وصم المنشقين عنه بالتبعية للمحتلين (٣٧) . كما كان القمص سرجيوس يهاجم النحاس ومكرم ويعتبرهما سبب الفتنة القائمة (٣٨) .

على أن السعديين ثم يفقوا بعيدا جدا عن تلك الحملة الموجهة للوفد باسم الدين . كانوا شركاء في حلف يعتبر الدين أهم معاوله في تحطيم الوفد . ومن شأن الصمت هنا أن يفيد قبولا أو عدم اعتراض . ولا يغنى في نفى هذه الدلالة الا الموقف الايجابي يعلن رفض استخدام هذا السلاح ، وتمييز الذات بجلالة أمام الرأي العام في هذه المسألة . ومن جهة أخرى فان خروج ماهر والنقراشي ثم في سياق صراع سياسى بينهما من ناحية وبين النحاس ومكرم من ناحية

أخرى ، وقيل فيه أن مكرم هو رأس الطرف المخاصم لهما . فكان صراع السعديين ضد مكرم - في ظروف الصراع العام الحادث - مما ينضاف رصيذا يمد سلاح الدين ببعض ذخيرته . ومن جهة أخيرة فقد سلت الإشارة الى كتابات عباس محمود العقاد في هذه المسألة ، وهو من هو في صلتته الوثيقة بـماهر والنقراشي .

على أنه لم يمكن التقاط شاهد عن موقف صريح من ماهر والنقراشي وغيرهما من اقطاب السعديين ، يتعلق بإسهام مباشر منهم في الحملة ضد الوفد باسم الدين أو الحملة على القبط عامة . والحق أيضا أن زعيمى السعديين على ما كانا عليه من عدااء لدود لمكرم عبيد ، وهو عدااء يرشحهما لأن يكونا في المقدمة ، مع الفريق المخاصم للقبط في الصراع مع الوفد ، فقد كانا أكثر ورعا وتعقفا بحكم سابقة كفاحهما العظيم في بناء صرح الجامعة الوطنية تحت قيادة سعد زغلول وفي ظل الوفد ، وبحكم أن حزبهما الجديد نفسه ، رغم عداائه الشديد مع الوفد ، قد بنى من مادة الوفد ذاته ، مادته الوطنية الجامعة على ما سلف البيان . ويمكن القول بأنه لولا ما تورط فيه العقاد من لدن مكرم عبيد لم يتورع فيه من استخدام سلاح الدين ، لكان المسلك الأساسى للسعديين هو البراءة من هذا الأمر . ولما كان يمكن أن يوجه للسعديين إلا أنهم ساهموا سياسيا في حلف استغل سلاح الدين وسكتوا عن أن يغيروا مسلك الحلف ، أو بالأقل أن يعلنوا صراحة عدم رضائهم عما يهدد الوحدة الوطنية . وقد ذكرت صحيفة النذير أن حكومة محمد محمود عازمت في صيف ١٩٣٨ ، أن تعطل الحياة النيابية وتتف الدستور وتقيّد حرية الصحافة لمنع تحرك الوفديين ضدها ، ولم يوقف هذا العزم إلا معارضة أحمد ماهر والسعديين الذين هددوا بالعودة الى الوفد لو تحقق (٣٩) . وأن هذا القول ليؤكد ثقل وزن السعديين في الحلف الملكي ، وقدرتهم ولتاهما على تعديل بعض خطته لو كلفوا أنفسهم مؤونة الضغط -حماية للجامعة الوطنية .

استمرت الحملة على قبطية انيفد حتى تمام الانتخابات . لم تقفها مقابلة بطريك الاقباط الانبا يؤانس للملك في يناير ١٩٣٨ ، ولا تصريح الملك بعد المقابلة بأنه لا يميز بين عنصر في الأمة وعنصر آخر ، وأنه يثق في ولاء القبط له واخلاصهم لعرشه ويهتم بسيادة الوثام بينهم وبين المسلمين بروح العدل والمساواة (٤٠) . فلما تمت الانتخابات بدأت تلك الحملة تنحسر في مارس ١٩٣٨ بخطاب لرئيس الوزراء ، أنكر فيه سياسة التفرقة وأعلن تحبيذه للوثام بين المسلمين والقبط ، وصرح بعد لقاء له بالبطريك « ليس في البلاد مسلم ولا قبطى ، والجميع في نظره سواء والكل مصريون لا فرق بينهم » (٤١) . ولكنه لم ينس أن يلقي على مكرم عبيد تبعة التفريق بين المسلم والقبطى مما لم تكن تعرفه الأمة من قبل (٤٢) . فرد عليه مكرم مذكرا إياه بما كانت تروجه حكومته من أكاذيب الوقيعه واشاعاتها (٤٣) . وأعلن الشيخ المراغى انكاره لما يتردد من

أن الأزهر في عهد مشيخته « يتزعم حركة دينية يقصد منها التفريق بين العناصر الوطنية في البلاد ويرون في نشاط الحركة الفكرية الإسلامية هذه الأيام مظهر خطر على الطائفة القبطية » ، ورد مؤكدا « أن الأزهر لا يريد بحال من الأحوال أن يعتلى المسلمون على غير المسلمين سواء كانوا مواطنين أو غير مواطنين ٠٠٠٠ والدين الإسلامي نفسه يحرم على المسلمين الاعتداء على مواطنيهم غير المسلمين » ٠٠ (٤٤) . وتراجع العقاد عن بعض صيغه في الهجوم على مكرم عبيد ، قائلا أن محاربته أيام محاربه له كسياسي ، وأنه ليس للقبط أن يدافعوا عن مكرم لوصف سياسي يلحق به ، والهجوم عليه كالهجوم على النحاس أو محمد محمود ، ميدانه الحصومة السياسية بصرف النظر عن الدين ، وأنكر مهاجمته لمكرم بوصفه قبطيا ، مستدلا على ذلك بأنه لم يهاجم واصف بطرس غالي ولا مراد وهبته أو كامل إبراهيم أو صليب سامي مثلا (٤٥) .

على أنه ينبغي التنبيه إلى أنه إن كان سقوط الوفد في الانتخابات يعود في الأساس إلى أسباب سياسية سبقت الإشارة إلى بعضها . ومنها إبرامه المعاهدة وأخطاؤه في الحكم وما أشيع عما ارتكبه من محسوبيات . فضلا عن قوة التكتل المعادي له وتعديل الدوائر الانتخابية بما يفتت من القوة الانتخابية لانتصاره . وفضلا عن إعلان الوفد مقاطعته للانتخابات رسميا مع سماحة لأعضائه بأن يرشحوا أنفسهم بصفاتهم الشخصية لا الحزبية . أن كان سقوط الوفد يرجع أساسا إلى هذه الأسباب ، فيتعين ملاحظة أن استخدام الدين في الحركة الانتخابية كانت له بعض نتائج في الدوائر التي رشح فيها القبط ، إذ سقط منهم نحو خمسة عشر مرشحا غالبيتهم من الوفديين ، ومنهم سبابا يس في طيطا جرجا . وعزيز زقلمه بالنخيلة أسيوط ، ولويس اخنوخ فانوس بياقور أسيوط . وقدرى بشماره جرجس بمدينة أسيوط ، ويوسف إبراهيم سليمان بمنقباد أسيوط ، وسليم جورجى دوس ، والدكتور دنيال مكسيموس وأمين الكسان بمنفلوط أسيوط ، ونصيف إبراهيم بالفشن المنيا ، وعادل أسعد بقلوصنا المنيا ، وليبيب ناعوم يوسف بالفكرية المنيا . ونصر حنا عبد المسيح ببنى سويف (٤٦) .

كما أنه ينبغي التنبيه إلى أنه وإن كانت نعمة الهجوم على الوفد باسم الدين قد خفت من جانب الأحرار الدستوريين ، وهدأت من جانب الدوائر اللصيقة بالسراى ، فقد استمرت هذه الدوائر تزيغ راية الحكم الدينى الإسلامى ، كمشروع سياسى تستهدف النفاق الرأى العام حوله . ولم تلبث هذه النعمة الهادئة أن علت نسبيا مع علو الخلاف بين السراى من جهة وبين حكومة الأحرار الدستوريين ، وذلك بفضل نشاط على ماهر رئيس الديوان الملكى الذى كان يستهدف الحلول محل محمد محمود فى رئاسة وزارة ملكية صرف . وقد نقلت صحيفة مصر الفتاة عن الديلى تلجراف فى أبريل ١٩٢٨ مقالا عن مشروع سياسى تتبناه مصر المستقلة ، ويبدو من مطالعته أنه « مشروع السراى » ، لخصر المستقلة حسبما

يرسمه على ماهر ، ومجمله ان يكون الملك على رأس الخلافة الاسلامية وزعيما معترفا به للامم الاسلامية التي تقع حدودها على شاطئ البحر المتوسط ، وان تجرى محاولة التصاهر بين البيت الالك في مصر وامراء وملوك العرب ، تقريبا للاعتراف له بالزعامة ، فضلا عن انشاء جيش قوى (٤٧) . وحدث في يناير ١٩٣٩ ان أم الملك المصلين في صلاه الجمعة ، احياء لممارسات الخلفاء وتأكيدا لقيادته أمور الدين والدنيا ، وهللت الصحافة الملكية لهذه المبادرة باعتبار الملك أميرا للمؤمنين . ورأت الدوائر البريطانية في هذا المسلك خطوة صريحة لتنفيذ مشروع الخلافة الاسلامية ، الأمر الذي دعا السفارة المصرية بلندن الى اصدار بيان رسمي ينكر عزم حكومة مصر المناداة بفاروق خليفة للمسلمين . (٤٨) .

مصر الفتاة :

ساهم مصر الفتاة في هذه الحملة الدينية بشقيها ، اذانة الوفد بتهمة القبطية ، ودعم حكم السراى بقوائم الاسلام . ولعل مصر الفتاة بما طبع عليه منذ ولادته من عداة للوفد ، كان من المبادرين لمهاجمته منذ جرت انتخابات ١٩٣٦ التي أوصلت الوفد الى الحكم . واتفق وقتها ان ارتحل أحمد حسين ورفاقه بأقمصتهم الخضراء سيرا على الأقدام الى أسوان في مظاهرة صاخبة ، وقاومتهم الشرطة فيما حلوا به في طريقهم من مدن الصعيد . واستغل أحمد حسين هذه الاحتكاكات لينعى الحريه في عهد حكومة الوفد ، وظهره في ذلك بعض نواب الحزب الوطني والاحرار مثل عبد العزيز الصوفاني وعبد المجيد ابراهيم وهارون أبو سحلي (٤٩) . وهاجموا الوفد هجوما مصحوبا بالتأكيد على سلطات الملك ، وان الوزارة تخالف الدستور بمحاولتها أضعاف هذه السلطات . وتساعد الاحتكاك حتى قبض على أحمد حسين في يولية ١٩٣٦ ، وصودرت صحيفته « الصرخة » (٥٠) .

وارتفع هجوم مصر الفتاة على الوفد بعد ابرام المعاهدة ، فيما كان يعقده أحمد حسين من مؤتمرات يلقي فيها الخطب الصاخبة ، وبما كانت تنشره صحيفة « الضياء » (٥١) . ومن هذا الوقت بدأ وخز الوفد بتهمة القبطية باطراد الحديث عن مكرم عبيد باسم ولیم باشا (٥٢) . (كان اسمه ولیم مكرم عبيد ، واسقط الاسم الاول منذ ١٩١٩ لانه من أسماء الانجليز ، ثم احييا خصوم الوفد هذا الاسم اشارة الى مسيحيته) ، واتهامه بتفضيل القبط في تولي المناصب العامة ، وترشيحه واصف بطرسن غالى كأول سفير لمصر لدى بريطانيا ، رغم أفضلية ان يكون أول سفير مصرى لديها مسلما . وترد هذه الاثارة في صحافة مصر الفتاة وخطب زعيمها مصحوبه بالتبرؤ من التعصب ، ويرمى تهمة التعصب على مكرم عبيد (٥٣) ، مع التشنيع على مكرم بأنه يمنح خريجي الأزهر ودار العلوم من الالتحاق بمدرسة الصيارف ، وقصر الالتحاق بها على حملة الثانوية العامة

افساحا للاقباط فى هذه المهنة ، وانشاء ادارات جديدة بوزارة المالية لتعيني
الاقباط بها مثل توفيق حبيب وسلامة موسى ووليم يوسف (٥٤) . وان الحكومة
تعرفل مساعى من يرغب فى الاسلام من الاقباط (٥٥) . والملاحظ أنه بسؤال
الأستاذ أحمد حسين فى مقابلة شخصية عما اذا كان مكرم عبيد (ومن ورائه
الوفد) متعصبا دينيا مميذا لابناء دينه فى ممارسته السياسية خلال تلك
الفترة ، أجاب أنه « لا يستطيع القول بأن سياسة الوفد كانت قبطية . هناك
نفوس قبطية ولكنها ليست سياسة . مكرم حافظ القرآن يستعمله فى خطبه .
كاذ شينخ عرب فى قنا . كان المسلمون يتعاركون فى قنا (قبيلتنا الاشراف
والعبيدات) وكان مكرم حكم بينهم . فى ١٩٣٧ - ١٩٣٨ لم تكن سياسة الوفد
قبطية » (٥٦) . والملاحظ أيضا أنه كلما كان هجوم مصر الفتاة على الوفد يعنف ،
كلما علت النبرة الدينية الاسلامية لديه ، مع التأكيد على دور الازهر والتهيل
لصلة الازهر بالملك (٥٧) . ومع محاولة عزل الازهرين خاصة عن الوفد ومعالجة
من ينتمى منهم اليه (٥٨) . ومع اشاعة ان حكومة الوفد تضطهد الازهر وتبخل
عليه بالاعتمادات المالية فى الميزانية (٥٩) ، ومع محاولة جذب الازهرين الى
مصر الفتاة و « ان الازهرين جميعا فى صفوف هذا الحزب الفتى » (٦٠) .

ووقف مصر الفتاة مع الملك ضد الوفد فى خلافهما حول حفل التتويج
الدينية ، باعتبار أنه المظهر المناسب لتتويج من يتبوا ملك أعظم دولة اسلامية ،
ويدخل فى صميم تقاليد مصر الاسلامية (٦١) . فلما حسم الامر برفض حكومة
الوفد قيام الحفل ، كتب فتحي رضوان يتهم « ولیم باشا » بأنه وراء هذا الموقف،
وتهكم عليه قائلا « انه يخشى على الاسلام من الوثنية » ، وان الوفد يمنع الحفل
الدينى ويجيز حفلا راقصا يقام بمناسبة التتويج (٦٢) .

وقد خطب أحمد حسين فى ١٤ يناير ١٩٣٨ « ليس معنى التسامح الدينى
أيها السادة أن تتحكم الأقلية فى الأكثرية ، أو ان تدوس الأغلبية على دينها
أرضاء للأقلية ليس معنى التسامح ان يحول النحاس ضد ارادة الملك فى
أن يصلى الجمعة فى الازهر القبطى شريك المسلم فيجب ان يشعر بالامنا
وأحزاننا وولیم عبيد قد أذل رجال هذه الأمة فإذا أراد الاقباط أن يتعصبوا
لولیم عبيد باعتباره ابن طائفتهم فليتحملوا مسئولية موقفهم
جلالة الملك قد اقال النحاس وولیم ، ومصر تن من تحكم هذين الشخصين ،
فيجب أن يشاطرنا الاقباط هذا الشعور ويجب أن يقفوا الى جوارنا ، لانه
يؤذينا ان نرى ٩٠ فى المائة من مؤيدى النحاس أقباط ، يؤذينا أن يتحول الوفد
الى عصابة قبطية تصبوا الى حكم النحاس رغم ما فيه من فساد وفوضى بالنسبة
للأغلبية أنى واتق ان العقل والحكمة سيتغلبان فى النهاية ، وسوف نرى
مصر من جديد كتلة واحدة اقباط ومسلمين ان الخير كل الخير هو ان
يتغلى أخواننا الاقباط عن تعصبهم لولیم مكرم ويندمجوا مع كتلة الأمة العامة

للإصلاح . أقسم بالله انى مخلص للاقباط اخلاصى للمسلمين . : تم عرج الى ما كان يشيع من محاربة حكومه الوفد للاقباط فى التوظيف « ذهبى الى وراة الصحة فسمعت القائل يقول انهم قد أجروا احصائيه فاذا بثلاثة وتلاتين فى المائة من الموظفين فى هذه الوزارة مسلمون ، وان سبعة وستين فى المائة اقباط . وسمعت بعض المسلمين فى وزارة الصحة اضطروا الى استبدال اسمائهم ورفع كلمة محمد وأحمد حتى يستطيعوا ان يواصلوا اعمالهم ويحافظوا على ارزاقهم أحسست ان الثورة قادمة ضد اخواننا الاقباط اذا ظلت الامور تسير على هذا المنوال ، (٦٣) . وقد بلغ اللدد والاثارة غير المستندين الى أساس قوى من الواقع ، حد أن واحدا من أعضاء الحزب البارزين وهو الدكتور فخرى اسعد وجه الى أحمد حسين على صفحات مصر الفتاة خطابا « لقد مرت بالحزب بعض أوقات كان فيها موضع تهم لا تعد ، عالنى منها المسألة الطائفية والتفريق بين عنصرى الأمة وحل تلك الوحدة المقدسة ، ولطالما تحدثت اليكم بخصوصها ، بل لعل أكثر من الحديث فيها حتى الملل . . . (٦٤) . ومع ذلك كان أحمد حسين يصير على ان الوفد هو منبع التفرقة ، وكان يدعو الاقباط أن ينفذوا أيديهم من مساعدة الوفد تأديبا له على سوء سياسته ، ويدعوهم ليلقوا بأنفسهم بين ذراى مصر الفتاة المفتوحة لهم المرحبة بهم (٦٥) .

اما بالنسبة للشق الثانى من الحملة الدينية ، وهو اسناد قوائم الملك بالاسلام ، فقد كان مصر الفتاة فى هذه الفترة يربط بين الدين والولاء للملك ، « ان مصر لم تستطع من أول عصور التاريخ الى هذه الساعة التى اكتب فيها هذا المقال ، ان تحيا حياة قيمة محترمة هادئة صالحة للتقدم بدون شيئين هما الدين والملكية (النظام الملكى) لم أر عصورا يمتلكه بالرخاء مفعمة بالسعادة والهناء الا تلك العصور التى أمن فيها الناس بالهمم والتنوا حول ملكهم وفدوه بكل ما لديهم من غال وثمين » (٦٦) .

وصرح أحمد حسين فى يونيو ١٩٣٨ بأن الخلافة الاسلامية هى ظل الله على الأرض يستضى بنورها المسلمون وهى معقل آمالهم ، وهى أبوة لاسرة كبيرة والمسلمون « بدون خليفة كقطع الغنم » ، ثم ذكر ان مصر أجدر بلاد الاسلام بالخلافة ، وهى مركزها وموئلها منذ سقطت فى بغداد « لن تجد بقعة أخرى فيها ١٥ مليون مسلم سنى لديهم علم وحضارة ويمكن ان يستكملوا استقلالهم وان يؤسسوا دولة قوية » ، وان الملك فاروق يرفع لواء الدين فى سن مبكرة وهو أصليح الملوك للخلافة (٦٧) .

ووضعت مصر الفتاة على قمة أهدافها فى ذلك الوقت ، مع انشاء الجيش القوى وتعديل معاهدة ١٩٣٦ واجلاء الانجليز فى خمس سنوات ، وضعت مع ذلك هدف ان يكون فاروق خليفة للمسلمين ، ورفضت شعار « يعيش فاروق الاول امبراطور مصر وأمير المؤمنين » (٦٨) . وكان أحمد حسين يؤيد

ان شعار الحزب هو « شعب واحد وملك واحد وحزب واحد » ، وان صيحة الشعب ترتفع بالهتاف لفاروق أميراً للمؤمنين ، وان الوفديين يعترضون على ذلك لان « الوفدية اليوم قد صارت وقفا على فريق متعصب من الاقباط ، وهؤلاء تؤذيهم كل صيحة دينية في مصر ، فلا عجب أن يحتجوا على الخلافة أو التفكير فيها ٠٠٠ » (٦٩) .

وقامت بعض المظاهرات بالجامعة تهتف ضد الوفد والاقباط بما وصفه سلامة موسى بأنه غاية في البذاءة وينذر بالخطر (٧٠) .

على أنه بعد فوز السراي وحلفائها على الوفد في الانتخابات ، بدأت شقوق التصدع في الحلف الملكي . ظهرت في دسائس على ماهر ضد حومه محمد محمود ، وظهرت في الصراعات داخل مؤسسه السراي بين على ماهر رئيس انديوان الملكي وكامل البنداري الرجل الثاني بالديوان ، وتمثلت هذه الصراعات الأخيرة في خطاب شهير وجهه الملك الى الشعب بمناسبة العام الجديد في فبراير ١٩٣٩ ، وأشار فيه الى انه مثل والده « لا يستطيع أن يؤثر فيه احد » بما فهم منه انه سحب للثقة الملكية عن على ماهر ، وما فهم منه انه جاء بايعاز من كامل البنداري .

وترتب على هذا التشقق ان بدأ رصيد الوفد يتدعم واسترد الكثير من نفوذه الجماهيري المفقود ، ودل على ذلك فوز الكثير من مرشحيه في انتخابات اتحادات طلبة الجامعة في أكتوبر ١٩٣٨ .

في هذا الظرف اهتزت الخيوط في أيدي مصر الفتاة ، اذ لاحظ تصدع الجبهة التي يعمل لها وتدعمه . وظهر ذلك في خطاب ل احمد حسين ذكر به ان مصر الفتاة « كان في العام الماضي حربا على الوفد والوفديين في الجامعة ، فهو لا يرى في نفسه دافعا لمهاجمة الوفد في هذه الايام قدر مهاجمته للحكومة » ، ثم انتقد اتجاهات التعصب الديني التي نادت بسقوط الاقباط وأدت وقتها الى الاعتداء على أحدهم ، ووعد أن يكون مصر الفتاة حربا على هذا التعصب . وعبر عن غيظه الشديد من قدرة الوفد على استبقاء وظيفته الوطنية بالجامعة وثقة القبط به ، ونقد الاقباط قائلا « يظن الاقباط خطأ أن كل الاحزاب في مصر قد صارت تعاديهن ، وأنه لا ملجأ لطائفتهم الا في ظل الوفد ٠٠٠٠ على اني أريد أن أقول للاقباط كلمة صريحة ٠٠٠ أنتم مخطئون كل الخطأ في أن تظنوا أن الوفد يستطيع حمايتكم » ، وذكر أن الوفد ليس له برنامج سياسي وان مصر الفتاة تعمل لصالح المصريين جميعا (٧١) .

وفي تلك الفترة عينها عرف عن مصر الفتاة توجيهه النقد لعل ماهر واعلان خلافه معه ، وان على ماهر يعمل بايحاء من تقارير الشرطة ولا يريد اصدياء بل صنائع (٧٢) .

ويعد ان هاجم التنظيم الديمقراطي الذي يؤيده الوفد (٧٢) ، ففز الى
الدعوة الى انتخابات عامة جديدة لمجلس النواب وبعث الى النحاس خطابا
يطلب فيه ضم الصفوف (٧٤) .

وعلى موقفه بقوله : " عندما ندعو الى اجزاء انتخابات نتوحيد صفوف
الامة في ظل الدستور ، ويقانون - الانتخابات الحاضر ، فليس ذلك تسليما
منا بأنهما لا يحتاجان الى تعديل او تحوير في وسط هذا السلام
والتراخي والياس ، كان العصر قد شرع يهيم على الحياة في مصر بل وفي
العالم الاسلامي ويدفعها نحو كثير من الخير المأمول . ولكن واسماء بحسبك
أن تنظر لما حل برجال القصر منذ أكثر من شهرين فلا تجد إلا لفظا يدور حول
زوبعة يقال أنها ستفوق بين رجلين من كبار رجال القصر فبعد ان كان
رجال القصر لا يسمع عنهم الناس الا كل خير وكل ما يطمئن الجمهور الى سير
الامور والامل في المستقبل ، اذا بهم صاروا من مصادر ازعاج الناس وزيادة عوامل
يأسهم وقنوطهم " (٧٥) .

وجهد مصر الفتاة في الأيام التالية الى تفسير هذا الانعطاف الجاد منه
الى الديمقراطية التي لن تفقد الا الوفد ، وتبريرها والدفاع عن ان ليس من
تعارض بين الدستور والاسلام (٧٦) . ولكنه في هذا الغمار ما لبث ان انعطف
انعطافته الحادة الثانية نحو تحطيم الحزبات والحانات باسم الاسلام على ما سلفت
الاشارة .



الاخوان المسلمون :

كان من الطبيعي ان تدل جماعة الإخوان المسلمين بدلوها في هذا
الصراع ، والمتركة تجرى على أرضها . ولا تختلف عن غيرها من قوى الحلف
الملكي الا في ان موقفها كان أكثر تأصيلا وانسجاما . وهو على عهدها موقف
ذو شعبه ثلاث ، الجامعة الدينية ، وانكار الحزبية ، فضلا عن الدعوة لتطبيق
الشريعة الاسلامية .

واذا كان من الحق القول بأن موقف الإخوان هنا يصدر عن اتجاه فكري
وسياسي ثابت ، لا عن محض الملامعات السياسية الجارية والمعارك الآتية ، كما
هو شأن الاحرار الدستوريين ومصر الفتاة مثلا ، فان هذا الموقف بشعبه الثلاث
كان من الأسلحة المستخدمة لصالح الملك ضد الوفد في هذه الفترة .

لقد ارتفعت مطالبات الإخوان بالتشريع الاسلامي اثناء مفاوضات النساء
الاستيازات في ١٩٢٧ ، مما اعتبرته حكومة الوفد مهددا لسير المفاوضات واعتبره
النحاس مؤامرة لتعويقها (٧٧) .

وقد شهدت الاخوان التكبير على الوفد وعلى مكرم عبيد وتناول « التعالب » على المسلمين ، ران خطة الوفد محاربة المسلمين وهدم الاخوان مادام المسيطر عليه « هو وليم مكرم المصرى الانجليزى والمسلم المسيحي وحبيب المسلمين اللدود (الذى) لا يطيق أن تحكم البلاد بشريعة محمد صلى الله عليه وسلم واستبدلت على « قاهر » الوفد على الاسلام بما استهدفته حكومته من الغناء المحاكم الحسبية وتحويل اختصاص المحاكم الشرعية الى المحاكم الاهلية وتعليم الديانة المسيحية للمسيحيين فى المدارس الاميرية ، « ثم جاءت مسألة الحقل الدينية لمبايعة جلالة الملك فاروق الأول - حفظه الله وابقاه ذخرا للاسلام والمسلمين - فمانع فى اقامتها وهدد بالاستقالة ومنع الصلاة فى الأزهر واستعدى الانجليز ليووقف بقوتهم الدروس الدينية التى بدأ فى القاها فضيلة الشيخ الأكبر » (٧٨) .

وأيدت الاخوان ما تردد من تفكير وزارة محمد محمود فى نهايات ١٩٣٨ فى وقف الدستور وتعطيل الحياة النيابية وتقييد حرية الصحافة ، لوقف تصاعد الهجوم الوفدى على الوزارة ورجال السراى ، « لو صبح ما قيل عن وقف الدستور وحل جميع الاحزاب السياسية فهذا ما نادى به الاخوان المسلمون من زمن غير قصير ، ولقد سجلته مؤتمراتهم ومذكراتهم التى رفعوها الى الملك والوزراء أما عن الدستور فقد قال بعضهم أنه ثوب فضفاض ولكننا نقول أنه ثوب أجنبى .. » (٧٩) .

ولما دعا النحاس فى صيف ١٩٣٨ الى مساعدة مجاهدى فلسطين الى عقد مؤتمر لممثل الشعب الشرقية المظلومة ، وجه اليه مرشد الاخوان خطابا يشكره فيه ، ثم انتقد الوفد انتقادا حادا لانه عندما نادى بالفكرة القومية والوحدة الوطنية بين عناصر الأمة ، فهم الوفديون « هذه الوحدة فهما خاطئا ووطنوا أنها لا تتحقق الا بأن يتهاونوا فى واجباتهم الدينية حتى لا يكون فى هذا ايلام لغير المسلمين من المواطنين ومن هنا رأينا كل صوت يرتفع مطالبا بحق اسلامى فى ناحية من النواحي أيا كانت يقابل بجواب واحد هو ان ذلك لا يتفق مع الوحدة الوطنية وأؤكد لكم أن هذا الموقف أضر بالمسلمين وغير المسلمين » ، وان ضرره بغير المسلمين أنه « آثار ضياعهم تأثره النفوس » ، وكاد يؤدي الى عكس المطلوب من الوحدة ويدعو الى الانقسام والفرقة » . ودعا المرشد العام الوفد الى قبتي برنامج اصطلاحى اسلامى يتمثل فى اصلاح التشريع على أساس الشريعة الاسلامية واصلاح التعليم وتوحيده فى ظلال القرآن ، وتجنيد القادرين من الأمة ومحاربة الموبقات وتنظيم الزكاة جباية

ومصرفاً ومقاومة روح التقليد الأوروبي ، « والعناية بالسياسة الخارجية التي تربط مصر بغيرها من الأمم الإسلامية والعربية تمهيدا لعودة الخلافة وتوكيدها للوحدة التي فرضها الاسلام » (٨٠) .

وجه صالح عشاوى خطاباً مفتوحاً الى الشيخ البنا يعاتبه فيه على تهاونه مع الوفد « لقد لمسنا منكم فى مواقف عديدة ميلاً الى تفادى التصادم مع الوفد لا ندرى سره ، القوته ؟ أم خشية أغضاب الناس ؟ ولئن صح هذا الغرض فإن الله أحق ان تخشاه » (٨١) .

وجهت الجماعة خطاباً الى الملك فى ربيع الاول ١٣٥٧ هـ ، طالبت فيه بالعمل على أدماج الأحزاب السياسية فى هيئة واحدة ذات برنامج اصلاحى يرتكز على قواعد الاسلام وتعاليمه ، وأرسلت خطابات مماثلة الى شيخ الأزهر وولى العهد الأمير محمد على والأمير عمر طوسون ورئيس مجلس الشيوخ والنواب والوزراء (٨٢) .

كما كتب الشيخ محمد الغزالى عن موقف الاخوان المناهض للأحزاب وللجماعة الوطنية « اليس أنقسام البشرية الى أجناس وعناصر متطاحنه هو النتيجة الطبيعية للوطنية العمياء صارت الاستجابة لدعاة النعرة الوطنية ارتداداً عن الاسلام محذور العاقبة . . . نريد ان نستخلص من هذا ان تقسيم المسلمين على أساس الوطن وغرس مبدأ التعصب الوطنى فى نفوسهم ثم تقويم العمل على هذا الأساس واعتبار بقية المسلمين أمماً أخرى وأجناس أخرى ضرب من الكفر لا صلة له بالاسلام قط ان وطن المسلم هو عقيدته ، وان حكومة المسلم هى شريعته وان الديار ومن عليها فدى للاسلام » (٨٣) .

وارتبط لدى الجماعة الهجوم على الوفد والحزبية والدستور ، بالدفاع عن الملك ومؤازرة رجال السراى وعلى رأسهم على ماهر . كتب صالح عشاوى يهاجم النحاس ويقول « ان جلالة الملك هو راعى الأمة ووليها وهو المسئول أمام الله وأمام التاريخ عما يقدمه لها من خير وما يصيبها فى حكمه من خير ، فحق لجلالته بل حتم عليه ان يتعاون مع وزرائه ليرشداهم الى الطريق المستقيم أداءه للامانة التى القاها الله تبارك وتعالى على كاهله . . . » (٨٤) .

وهاجمت الجماعة حكومة محمد محمود لما بدأ على ماهر رئيس الديوان الملكى يقف ضدها ، ورمتها الاخوان بما رمت به حكومة الوفد من قبل من انها لا ترمى العصبية الاسلامية وتتنكر لآمال المسلمين ، وأدى هذا الهجوم الى اقتحام الحكومة دار الاخوان ومصادرة بعض الكتب المعلقة للتوزيع (٨٥) .

وفى الوقت ذاته دعت الاحوان الى ثولى على ماهر رئاسة الوزارة « لا ينكر أحد انه (رفعة على ماهر باشا) الرجل الوحيد الذى تنتظره البلاد لتولى قيادة

سفينتها ، ولا ينكر أحد شدة ذكائه وبراعته في ممارسة الحكم والتمتع بأكبر قسط من ثقة صاحب الجلالة مولانا الملك ، ، (٨٦) .

فلما تولى على ماهر الوزارة أيدته الاخوان وتحذت عن المسلك الاسلامى لحكومته وانها تمهد الطريق للحكم الاسلامى فى مصر ، وتزعم الفاء البقاء وجمع الزكاة وتحديد سن ارياد انشئ للملاعى ودور السينما الخ (٨٧) .

كما هملت للملك عندما أم المصلين فى صلاة الجمعة بحضور بعض من امراء العرب ، تلى أمير المؤمنين أم الكتاب، بصوت واضح ونغمات شجية ان صاحب الجلالة يعنى من هذه الامامة مبايعة جلالته بالخلافة التى يرى العالم الاسلامى كله انها تراث مجيد ففقه الاسلام ، منذ قضت عليها الحركة الكمالية فى تركيا ، ونفى اقتدائهم به اعتراف صريح بالبيعة وهم مفوضون من حكوماتهم للفصل فى مهام الأمور ، (٨٨) .

★ ★ ★

ردود الوفد :

رد الوفد هذه الهجمة كمعادته ووفيا لسابق مسلكه بما لا حاجة معه لاعادة التقدير . وهو لم يقف موقف المدافع بل كان كمادته فى هذه المسألة بالذات مصادما جسورا . وقف وقفه صلب لايلين فى رفض حفلة التتويج الدينية . ولم يثر فى هذا الأمر حائبا نظريا يتعلق بصلة الدين بالدولة ، ولكنه اتخذ مسلكا عمليا ينحصر فى نفى الصفة الدينية عن عرش الملك . ورد على دعاوى محاسبة وزارته للقبض فى تعيينات الموظفين وترقياتهم ، رد ببلاغات التكذيب والتصحيح للاخبار المثارة . ثم لم تكن ضحفة تهدأ عن مواجهة الهجوم بالهجوم (خاصة صحيفتنا المصرى والجهاد) تنهم « ولاية الأمور » و « السلطات العليا » بمحاربة احدى الطوائف والتفريق بين المسلمين والاقباط . وهاجمت حديث « الثعالب » بحسبانته مناورة « خيصة » استغل فيها الشيخ المرائى سلاح الدين وسلطان المنصب (٨٩) .

واعتبر النحاس مطالبة الاخوان وشيخ الأزهر صلب التشريعات بالصيغة الاسلامية ، اعتبرها مؤامرة تحاك فى وقت جريان المفاوضات لالغاء الامتيازات الأجنبية ، بقصد عرقلة هذه المفاوضات لما قد يثيره هذا المطلب من حذر الأجانب ودولهم صاحبة الامتيازات فتعدل عن الفائها واستمر سعى وزارة الوفد للإصلاح التشريعى ، تدرس فكرة دمج القضاء الشرعى فى القضاء الاهلى وحل الاوقاف الاهلية والغاء المحاكم الحسينية وغير ذلك .

وكانت لجان الإصلاح التشريعى تضم صفوة من اعلام رجال القانون بصرف النظر عن انتمائهم الدينية ، فكان كامل صدقى (قبطى) رئيسا للجنة تعديل

القوانين المدنية والتجارية ، بوصفه من كبار رجال القانون ونقيبا للمحامين ووكيلا لمجلس النواب الوفدى . وقد أعاد الوفد ترشيحه نقيبا للمحامين فى يناير ١٩٣٨ ففاز على محمد على علوبة مرشح الاحرار بأغلبية ٣١١ صوتا ضد ١٣ (٩٠) .

وبعد اقالة وزارة الوفد تولى مكرم عبيد الرد على ما يثار من سيطرته القبطية على حزبه ، وأصدر بيانا فى ٢ مارس طلب فيه الى النيابة العامة التحقيق فيما يعتبره تذبذبا وجهه اليه العقاد ، وتحدى ان يقيم أحد دليلا واحدا على ان كان له أى شأن برفض حفلة التتويج الدينية ، أو ان كان له أدنى صلة بالسفير البريطانى لمنع دروس المراغى الدينية . وصرح لصحيفة المصرى فى ٩ مارس بأن الأزمة الحالية ليست مجرد أزمة دستورية ، ولكنها أزمة توغل بها مشروها الى ما يمس الوجود القومى المصرى نفسه ، وانها « نكبة مصرية ان يرجع المصريون فى نضالهم السياسى الى الالف والباء من كتاب قوميتهم ... » ، وهاجم من لم يتورع عن اصدار نشرات انتخابية تفرق بين المصريين .

وذكر ان عصبة الأمم اشترطت لقبول عضوية مصر بها ان تتعهد حكومتها بحماية الأقليات ، وهو ما وافقت عليه العراق من قبل ، ولكن الوفد المصرى رفض التعهد « وقلنا ان مصر منذ نهضت نهضتها قد تفقت عن نفسها كل تفريق بين مصرى ومصرى ، وانا اذا تعهدنا أمام العصبة بحماية الأقليات فى مصر ، مهدنا للأمم الأجنبية سبيل التدخل بين المصرى وأخيه ، ومهدنا للمصرى ان يشكو أخاه المصرى أمام الأجنبى ، وأنه لأهول على المصرى ان لا يكسب استقلاله وحرية من ان يضيع وحدته وقوميته » .

وذكر مكرم فى حديث آخر ان الأمة كانت متحدة لا تعرف أكثرية ولا أقلية ، حتى أتت وزارة محمد محمود لتهدم هذه الوحدة فى الانتخابات الأخيرة ، وأنه كان نصح النحاس فى بداية الخلاف مع النقراشى الا يخرج من الوزارة حتى لا ينسب ذلك الى مكرم ، فلما علق محمد محمود على هذا الحديث بأنه يشك على مكرم الصدور عن دوافع قبطية ، أسمى هذا التعليق محض « فسطحة » من السخرية بالعقول أن يقال للمجنى عليه أنك انت السبب فى الاعتداء ، لذلك خشيت من وقوع هذا الاعتداء » (٩١) .

لم يكن الوفد فى مسلكه هذا بدافع عن القبط . انما كان يعبر عن موقف انصار الجامعة الوطنية ، وانصار البناء القومى للجامعة السياسية ، قبطا كانوا أو مسلمين . حاول أولا دعم القوى الديمقراطية ضد سلطان الملك ، فلما ووجه بسلاح الدين وقف على رأس المدافعين عن الجامعة الوطنية ، ووقف معه كثير من المفكرين وقادة الراى . وغال البعض مثل ما كتبه الدكتور أحمد زكى أبو شادى فى عدد أغسطس من المجلة الجديدة ، أنه اذا كان مكرم عبيد يصف نفسه بأنه نصرانى دينيا مسلم وطنيا إزهري نشاة ، فقد جرى لسانه بذلك من

موقف المجاملة والتلطف ، لان المصريين لا يعرفون لقوميتهم غير الصفة المصرية ، وبما تشبهون ان كانوا حريصين على وحدتهم الوطنية . وذكر أنه لا منافاة بين الوطنية والدين ، مادام ان كل وطني يهتم احترام العقائد لا ارغام الناس على عقيدة بعينها ، « فلسنا اذا من انصار المجاهة والتحرر ، وفي الوقت نفسه لسنا من أنصار الاغرام ، وكل ما يعيننا أن تكون الحرية المذهبية مصنوعة في الدولة ، وان لا يتخذ الدين شعارا للاضطهاد الفكرى وللعصبيات الطائفية ، وان يكون للدولة هيكلا مدنى سليم يضم جميع عناصر الأمة بغير تفريق بينها ٠٠٠٠ فلا نسمح بتحديد وظائف للمسيحيين » ثم قال « لقد أحجم الاقباط عن المجاهة بهذا الحق المضموم حتى لا يقال انهم البادئون بالتفرقة ، ولا أقصد من ذلك ان اثير مسألة قديمة ولكنى أريد أن أشير الى ضرورة رفع الغبن المنصب على رموس الاقباط الذين هم أحد عناصر الأمة ، كى تتم المساواة التى هى شرط من أول شروط الاستقلال والحرية ٠٠٠ » .

ثم وصف ما فى الحياة الاجتماعية المصرية من تناقضات فقال « نحن نعيش في حو عجيب من التناقضات ، فلا حياة فى مصر مدنية خالصة ، ولا كل منها مستقلة عن الأخرى ، وانما توجد ألوان من التدخل الضار بينها . اذ يقال ان الاسلام دين الدولة نجد القوانين محمية ، ولا نعرف ان الزانى يجرم أو السارق تقطع يده ، ونجد الاحكام المدنية بعيدة فى جملتها عن الشريعة الاسلامية ، ولو تدبرنا ان كرامة الدين نفسه تأبى هذا الوضع . ومن الخير للشعب ما دام يريد الحياة المدنية ان يكون الطابع المدنى كاملا لا ذبذبة فيه ٠٠٠ ويجب ان نعنى بالتربية الخلقة لذاتها ، وان يكون القانون الأدبى مبعلا مقدسا لا تابعا للتعاليم الدينية ، يجب ان نعلم ابناءنا محبة الخير والفضيلة لذاتها ، ويجب ان نعرفهم معنى الاخوة البطنية ، ويجب ان نطعمهم تدريجيا على الحقائق الكونية ٠٠٠ » .

ومن هنا يظهر ان الرد على تلك الهجمة الملكية ، لم يكن ردا قبطيا فى الأساس . بل تصدى له الوفد باعتباره المؤسسة السياسية القوامة على رعاية البناء الوطنى للجماعة المصرية ، والبناء الديمقراطى لأجهزة الحكم وسلطاته . كما تصدى به فريق من المفكرين المحدثين . وبهذا كان الرد ردا سياسيا اجتماعيا خليقا بمسألة هى فى المحل الأول مسألة سياسية واجتماعية .

ولم يكن الوفد يقف ضد هذه الهجمة وحدها ، بل كان يقف بقبطه ومسلميه ضد النزعة الطائفية التى كان من شأنها ان تتولد وتنمو كرد فعل لهذه الهجمة . ويذكر الأستاذ ابراهيم فرج فى لقاء شخصى ، ان الوفد كان يرفض بتاتا فكرة صدور صحيفة قبطية ، وأنه كان شخصا ضد هذه الفكرة دائما . وعلق على نشاط سلامة موسى فى هذه الفترة وكتابات بصحيفة مصر القبطية ، ان سلامة موسى كان يستهدف انشاء مجلة قبطية يتولى هو قيادتها

باسم الدفاع عن الاقباط ، ومن ثم لا يعتمد عليه ، لأن أهدافا شخصية كانت تحركه ليظهر بوصفه مدافعا عن « الصالح القبطية » مما كان ابراهيم فرج يعارضه من حيث المبدأ (٩٢) .



الطائفية والمواطنة :

ويمكن النظر فيما كانت تنشره صحيفة مصر في تلك الفترة . مع ملاحظة أن « مصر » في غير فترات سيطرة الوفد عليها ، كانت تمثل منبرا طائفيا قبطيا . ومن الطبيعي أن يكون هم الصحيفة بهذا الوصف التركيز على الجوانب الطائفية تركيزا يبلغ أحيانا حد القلق ، أو بالأقل أن تصوغ الاحداث في استقلال وتميز عن الصراعات السياسية العامة ، بما يوحى بأن ثمة مسألة قبطية مستقلة عن السياق العام للاحداث السياسية .

وقد لوحظ أن كان هذا الجنوح يبلغ شأوه في فترات الحكم الاستبدادي عندما تضرب القوى الديمقراطية ، أو عندما يتصاعد التيار الاسلامي السياسي بقيادة السراي أو بتحريك الاخوان المسلمين ، أو عندما كانت الصحيفة تمر بأزمة مالية تحاول التغلب عليها بانعاش الروح الطائفية ، استنهاضا لعزائم الاقباط وجلبا للفائدة ، كما حدث في مسألة اضطهاد الموظفين الاقباط بوزارة المالية سنة ١٩٢٨ على ما سلفت الإشارة .

وقد أمكن التقاط شواهد متقطعة على هذا الأمر على عهد الانقلاب - الدستوري لاسماعيل صدقي في ١٩٣١ . إذ ضمت الحكومة المتحف القبطي لاشرفها ، فاعتبر ذلك نوع من العدوان على محتويات لها صفة دينية مثل الاناجيل القديمة وأدوات الكنائس والأديرة وملابس الكهنة ، وأن الاقباط أن سلموا بأشراف الحكومة على المتحف من الناحية التنظيمية ، فهم لا يسلمون « بخروج أى شيء من محتوياته الدينية عن دائرة سلطتهم الخاصة » (٩٣) .

ودعى الى سلسلة من المؤتمرات للجمعيات القبطية في أكتوبر ونوفمبر ١٩٣٤ ومدارس الاحد في ديسمبر من العام ذاته ، وذكرت « مصر » تمهيدا للدعوة « منذ شعر الشعب القبطي الكريم بنهضة الشعوب الأخرى التي تعيش معه في بلادنا المصرية ٠٠٠٠ » ، وصاحبته الدعوة الى مساعدة الصحيفة ودعمها بالتبرع لها والكتابة فيها (٩٤) .

وكان ذلك ما يوقع الصحيفة في مأزق فكري ، إذ تطرد مطالباتها بالمساواة الكاملة ، التي تعنى انتفاء الطائفية الدينية كميز لاية جماعة في المجتمع ، ثم تعالج الاحداث بوصفها شؤنا قبطية وليست شؤنا وطنية عامة . ومع مراعاة هذه المحاذير ، يلزم تنبيه ردود فعل الصحيفة في نطاق دلالتها على

ما يعتلج في نفوس كثير من الاقباط في ظروف الصراع السياسي الذي أعقب
معاهدة ١٩٣٦ .

في مرحلة ابرام معاهدة ١٩٣٦ والغاء الامتيازات وأصلاح النظام
التشريعي بمصر من بعد ، بدأت مطالبات « مصر » بوجوب أن يراعى في
التشريعات المقبلة المساواة الكاملة والعدالة التامة . وظهّرت بها لهجة حذر
وتخوف حرصا على مراعاة مبدأ المواطنة المصرية ، كمبدأ وحيد تتحدد على
أساسه المراكز القانونية لكافة الأفراد بصرف النظر عن الدين .

لم يكن في سائر القوانين المصرية ، ما يميز أهل دين على غيرهم ، ولكن
مسألة التمييز كانت تثور كما سنفت الاشارة في فصول سابقة ، في بعض
ممارسات جهاز الادارة . ولم يركز الغاء الامتيازات في ذاته أساس التخوف ،
فهو نظام لا يحمي الا الاجانب ويعانى منه المواطنون جميعا مسلمين واقباط .
ولكن جاء التخوف من أن يمتد نفوذ المحاكم الشرعية في اصلاح القضائي
والتشريعي الى غير المسلمين ، ومن أن تنضج دعوة الجامعة الاسلامية التي
يزكّيها الاخوان المسلمون على ما يمس مركز المواطن الكاملة بالنسبة لغير
المسلمين من المصريين ، وكان هذا مفاد الحرص على التزام المساواة الكاملة
والعدالة المطلقة .

وتردد الكثير عن وجوب العناية باختيار رجال الأمن والقضاء على التفاضل
بين المواطنين في الوظائف والمناصب ومنع التقاليد الضارة والمحسوبيات
وتحقيق الاخاء والحرية والعدل (٩٥) . وتساءلت الصحيفة في قلق عن المراد
بتلك الحملة التي تقوم بها « فئة » نخاسم الاصلاح والحرية والحضارة المصرية ،
وتأبى أن تخرج من تقاليد الماضي أو أن يوجد شيء بالبلاد غير ديني ، حتى
القوانين والمعاملات وحتى الاعباد والمظاهر القومية ، وتأبى على المذاهب الأخرى
أي مظهر أو عيد أو صلة تربطهم بالبلاد الا صلة الضيف ، وذكرت أن هذه
الفئة بدأت تحيل على القبط وعلى ما يطالبون به من اصلاحات ومن حقوق
المساواة (٩٦) .

فلما اشتدت الهجمة على الوفد وعلى ما يسمى بسياسة مكرم عبيد القبطية
في صيف ١٩٣٧ ، علا صياح « مصر » . كان مقصدرا تماما أن تلك الهجمة
مقصود بها الوفد كحزب ديمقراطي ، أكثر مما يقصد بها القبط كجماعة
دينية ، وأنها مجرد سلاح يشرع لمعركة دائرة للاطاحة بالوفد وهدمه .

لكن الوفد لم يكن مجرد تنظيم يطالب بالاستقلال والديمقراطية ، بل كان
حزب الجامعة الوطنية ، أو بالأقل كان أهم فيالق هذه الجامعة . ومن جهة أخرى
فمتى كان السلاح محض وسيلة ، نسلح الطبيب يغمد فور انتهاء الجراحة ؟
إن المسكوك بالسلاح هنا ليسوا أطباء ولا يقصدون شفاء مريض . ولكنهم

يقصدون اغتيال كائن حي ، ولن يبقى بعد المقتول الا القاتل وسلاحه ، وليس بعد الهدم الا المعول وحامله . والملك لا ينبغي التخلص من خصم سياسى فقط ، ولكنه يستعيد أيام الحكم المطلق الجميلة الماضية ، وسلطانا طليقا يناط بمن ينتحل لنفسه أنه ظل الله في الارض . على انه مع هذا التخوف المعقول ، جنحت صحيفة « مصر » جنوحا طائفيا واضحا ، حاولت به اظهار القبط كجماعة متميزة .

كتب سلامة موسى أن المتعصبين « يستعملون هذا التعصب وسيلة لاسقاط الوفد بايهاجم الجماهير أن الاقباط يسيطرون عليه ، وأن تعصبهم ليس غاية وانما هو وسيلة فقط . وأن كنا نخشى أن يتورطوا هم أنفسهم فيضطرون الى أن يجعلوه غاية يعجزون عن لرجوع عن نهايتها الفظيعة » ، وذكر أن التحريض على الاقباط سلاح لمناءة الوفد ، ولكن ضرره على البلاد وخيم ، وطالب حكومة الوفد بسن قانون يحرم هذه الافعال التي تفرق بين عنصرى الأمة . ودافع مع غيره عن الوفد ، لا بحسبانه مؤسسة حزبية فقط ، ولكن بحسبانه مؤسسة قومية تصون البناء الوطنى (٩٧) .

فلما جرت مظاهرات المراهى والاخوان ضد مكرم عبيد ، بدت على صغرها حزة من حركة واسعة مدبرة ، « يغذيها رجال أقوياء من وراء ستار » ، فبدأ التذكير بما قدم القبط لوطنهم فى ثورته « لا تكون مغالين اذا قلنا أن كسب قضية البلاد يعود الفضل الأكبر فيه الى جهود الاقباط وتضحياتهم وأخلاصهم وتقائهم فى هذا السبيل ، فمن الحقوق بعد كل هذا أن يكون نصيب الاقباط ونصيب زعمائهم ما قدر رأينا من الهناقات العدائية » (*) ، وليس الاقباط عنصرا أجنبيا أو نزلاء فى مصر ، وهم ليسوا من أهل البلاد فحسب ، ولكنهم مواطنون ساهموا بالنصيب الأوفى فى الجهاد ، وقد رفضوا أن يعتبروا أقلية يحميها الانجليز ، ورفضوا أن يكون لهم نواب يمثلونهم فى البرلمان ، ورفضوا فى ١٩٣٧ أى تعهد يقدم لعصبة الأمم لحمايتهم ، وتفرقوا فى الأحزاب السياسية جميعا ، ومنهم من يوجد فى حزب الاحرار ، ومنهم عدد غير قليل انفصل عن الوفد مع الدكتور أحمد ماهر (٩٨) .

واذا كان معارضو الوفد يسلكون هذا المسلك الخاطىء والخطر ، ويستبيحون لانفسهم الوصول الى الحكم عن طريق تخريب البيت وتقسيم أبناء الاسرة الواحدة ، فان واجب القبط أن يدافعوا عن الكرامة الوطنية ، وسبيلهم أن يزودوا عن الحرية والنظم الديمقراطية وأن يكافحوا الموجات الرجعية وأن ينادوا بالسلام والاخاء البشرى (٩٩) .

(*) صور سلامة موسى الاقباط فى عبارته هذه ، وفى غيرها أحيانا ، على أنهم جماعة متميزة . وذلك على تناقض مع ما يوجهه التصور الوطنى من كونهم قسم شائع بين المصريين فلا فضل تختص به جملة جماعة من المصريين . وبذلك كان سلامة موسى طائفيا واضحا فى هذه الفترة .

خشى البطريك يؤانس - فيما يبدو - من ان يستقطب الاقباط في الصراع السياسى الحاد ، وان يتوحدوا بجماعه دينيه بالوحد بجمعيه سياسيه ، بحيث تقترن المعاداة للوحد بالمعاداة للقبط ، لان حصوم الوحد يرمونه بتهمة النبطيه ، فخشى ان يحاصم القبط بتهمة الوحديه ، وبعث الى الملك خطابا نشرته الصحف فى أول ديسمبر ١٦٢٧ ، دعا له فيه بموود اصحه والهناء ، وعبر عن أسفه لما يشيعه قالة السوء مما يمس ولاء الاقباط للملك . وذكر أن أخلاصهم له أكيد ، وجبهم لعائلته من ايام محمد على محمى ، وانه حذر أن تتسرب الى المسامع الملكيه شائعات المفرضين . يعلن باسمه وباسم الاقباط أخلاصهم المتناهى للعرش وأعترافيهم الدائم بجميل افضاله . قبلغه رد كبير أمناء السراى يعلن غبطة الملك بالتفاف الامه حول عرشه ، وانه لجار على سنه أسلافه من العدل والخير ، ويوصى بنشر الخطابين على الملا (١٠٠) .

ورغم تلك النوايا الحميدة التى حدث بالبطريك الى ارسال خطاب الولاء ، فقد عارض كثرة من القبط رسالته ، لانها تصدر عن اعتبار الاقباط جماعة متميزة عن الشعب المصرى ، وتعبير عن نفسها سياسيا بهذا الوصف الدينى . واذا كان الاقباط رفضوا ما طرحته عليهم بريطانيا من ضمانات وانكروا كونهم أقلية وأصروا على انهم محض مصريين ، فما أحراهم اليوم أن يتبعوا هذا السبيل السوى ، فلا يتخذ البطريك مسلكا يفيد كونهم هيئة منفصلة عن سائر الأمة . ويمكن أن تؤلف هيئة سياسية أو نقابية أو مهنية ، ولكن لا ينبغى أن تؤلف هيئة قبطية يتناقض وجودها مع ما تنبغى الدعوة اليه من وحدة . ومكان الدين هو الكنيسة ولا رابطة بين الداء البطريكبة وبين السياسة (١٠١) .

وكتب الدكتور نجيب أسكندر أن دعوة التفريق شديدة الخطر ، وأن الرمز الحى للنهضة المصرية هو « الوطنية ديننا والاستقلال حياتنا » انضوت فيه الفوارق الدينية ، وأن هدف دعاة التفريق والرجعية « اظهار الاقباط كطائفه منفصلة عن جسم الأمة المصرية تضع نفسها موضع الشك من حيث الاخلاص للعرش وتنفرد دون سائر الأمة بمظهر خاص فى ولائها للملك » . واذا جاز للمهنيين مثلا ورجال الاكليروس أن يفعلوا فأننا « لانفهم أن يختص بذلك عنصر من العناصر المتكونين للأمة المصرية منفردا عن الآخر » (١٠٢) .

ويلاحظ فى تقدير موقف السراى ، أنها لم ترد على خطاب الولاء هذا الا بعد ما يزيد على أسبوعين . ، لمثل هذا التراخى معنى كانت تعبر به السراى عن مدى غضبها وأزوارها ، سواء بالنسبة لمسئولى الدولة أو طالبنى المقابلة الملكية أو رافعى الرسائل اليها . ولم يخف هذا المعنى عن المراقبين وقتها (١٠٣) .

وقد سلفت الاشارة الى مقابلة البطريك للملك فى يناير ١٩٣٨ ، ويحكى الأستاذ ابراهيم فرج أنها تمت استدعاء من الملك للمجلس الملى ولرئيسة

الطيريك . وكان ابراهيم فرج عضوا بالمجلس حضر المقابلة ، وحرص قبلها على تنبيه الطيريك الى أن الملك لا شك يريد استغلال الاجتماع سياسيا ، وأن الملك قال للطيريك في الاجتماع « أن فيكم أناسا سيئين » ولم يظهر ساعتهما أن كان يقصد أعضاء المجلس أم القبط عامة . فقصد بعدها ابراهيم فرج أحد رجال السراى يستوضحه المحنى ، ففيل له أن الملك « لم يكن يقصد المجلس الملى » (١٠٤) ، بمعنى أنه قصد القبط عامة .

بعد اقالة وزارة اوفد وحلول الاحرار محلها ، كتب ساذمه موسى عن « الشعب القبطي بين الوزارة السابقة والوزارة الجديدة » ، قال أن ليس للقبط مصلحة تختلف عن مصالح الامة المصريه جمعا ، وإذا كان معارضو الوفا اثاروا مسألة القبط دعاية ضد الوفدين ، فإن كل المطلوب الآن أن نفخ هذه الحركة والا تتحول الى غاية منصودة بداتها ، وان الاستمرار فى اثاره هذه النعرة قد تتحول به الحكومة المدنية الى حكومه دينيه ، مما تصير الحكومة ذاتها اول الاسفين عليه (١٠٥) .

فلما استمرت تلك الحملة خلال المعركة الانتخابية . توند عنها أثر اسيف . لم يعد الامر ما يمكن حصره فى نطاق مسلك وزارة ما او مسلك قبطى ذى نفوذ فى قيادة حزب ما ، ولكنه صار امرا يتعلق بحمله انتخابيه ندور رحاها بين الجماهير ، وبستخدم فيها الدين لعزل الاقباط عن جمهوره الناخبين والتفريق بينهم وبين المسلمين . لذلك يلحظ فى صحيفة مصر نبرة متصاعدة ، « مرجبا الاضطهاد يا دعاة الرجعية وحماة الجهل ، فلن يؤثر فى الاقباط ما تعدون اليه من أساليب التهديد والوعيد ... لقد أرادت بعض الأقليات السياسية أن تفوز فى معركة انتخابية خاسرة ، فلجأت الى سلاح دنىء يدل على نفوس وضيعة ... » (١٠٦) . وعندما أثير أن المسيحيين متعصبون بدليل ما صنعه هتلر فى اليهود بالمانيا ، كتب سلامة موسى ان التعصب الهتلرى تعصب عنصري نلدم الالماني وليس تعصبا مسيحيا (١٠٧) .

وأخذ رد الفعل مسكين ، أحدهما يحاول التهذئه ، وقد سلكه أحيانا سلامة موسى فاقترح ردا على دعاوى الشقاق ، أن يثبت القبط حبهم للمسلمين بانشاء مؤسسات خيرية ينتفع بها المسلمون ، مع المناداة بالعمل على كف « دعوة الشر » سواء أتت من هذا الجانب أو ذلك . وأنه لا يجب الحديث عن القبط كموضوع سياسى ، وأن الصحيفة عندما تنصدى لهذا الأمر إنما تعالج شأننا وطنيا عاما لا شأننا طائفيا ، وأرتفع شعار الدين لله والوطن للجميع (١٠٨) .

والمسلك الثانى هو رد الفعل الانعزالى الذى يحاول أن يبلور فكرة الجماعة القبطية كجماعة سياسية . كتب ابراهيم الياس شكر الله فى مجلة القمص

سرجيوس « المارة المصرية » ، كتب بعنوان « نحن أمه » يقول أن القبط مميزون عن غيرهم من المصريين تميزا ليس مصدره الدين وحده ، منهم وحدهم نسل المصريين القدماء النظام ، وبهم عدايتهم واعبادهم وعبادتهم المميزه « ولعل هذا برهان صادق على أننا أمه ، امة متوحدة في الدين والخلق والامال والاصول والموطن » ، وأن هذا الشعور هو ما دفع الى انشاء المجلس الملي بنيه قبطيه مدنيه حديثه ، « ولو استمر هذا المجلس في ذلك الطريق لصرنا الآن أمة حقة لها والمواطن » ، وأن هذا الشعور هو ما دفع الى انشاء المجلس الملي كنيسته قبطيه مدنيه حديثه ، ولو استمر هذا المجلس في ذلك الطريق لصرنا الآن أمة حقة لها كرامتها ولها قوتها ٠٠ . ولكن حدث الصراع بين المجلس الملي ورجل الاكليروس وكان لفساد الكنيسة مخرى وحدة الأمة (١٠٩) .

وفي هذه الفترة دعت صحيفة مصر الأقباط الى مساندتها كصحيفة قبطيه تعبر عنهم وتنتسب الى الأمة ، وان يتخذها المجلس الملي « لسان حال الشعب القبطي » ، ويتولى هو والجمعيات الخيرية القبطيه دعمها ماليا ، كما يتولى المطارنة والاساقفة والتماصصة القساوسة والوعاظ الدعوة في الكنائس لحض أبناء الطائفة على مساندة صحيفتهم ، وأن تحرص المؤسسات الاقتصادية القبطية على نشر اعلاناتها بها ، ويحرص الكتاب على مداها بالمقالات والرسائل ادبية . وانه بعد توقف صحيفة « الوطن » لم يبق للقط الا صحيفة مصر تطلب المساندة والحماية (١١٠) .

وفي هذا السياق تحدثت الصحيفة عن « تمثيل » الاقباط في الوظائف العامة ، وضربت لذلك مثلا بالتناقص التدريجي للقط في لجنة قضايا الحكومة ، فلم يعد من مستشار قبطي بها بعد أحالة يوسف مينا الى المعاش الأمر الذي يظهر أن سياسة الحكومة « تقوم على عدم رعاية حقوق الأقليات عامة والاقباط الارثوذكسي خاصة » (١١١) .

وسلك هذا السبيل الثاني سلامة موسى أيضا ، رشح نفسه لعضوية المجلس الملي في فبراير ١٩٣٩ ، وكتب في « المجلة الجديدة » عما يتعين أن يكون عليه عضو المجلس ، قال « لو أنني طلبت المثل الأعلى في عضو المجلس الملي لقلت انه يجب أن يعرف اللغة القبطية كشرط أول لترشيحه ، ولكننا وصلنا الى حال من التفكك نديننا معها المقوم الأول للقومية ، ونسينا بعد ذلك كل ما تستتبعه اللغة من درس للدين واحترام للكنيسة واتصال باسلافنا الفراعنة ، عضو المجلس الملي يجب الا يكون قبطيا فحسب ، بل يجب أن يكون مثقفا في تاريخ الأقباط عارفا بمصالحهم الاقتصادية والاجتماعية مهتما بالثقافة الدينية ومركز الكنيسة القبطية بين كنائس العالم ٠٠٠ » (١١٢) .



خلاصة :

وفي معرض تصنيف المواقف السياسية ، لا يخطئ القائل بأن من استخدم سلاح الدين كانوا جملة الاحزاب والقوى السياسية ، ومن وقف ضد استخدامه كان الوفد وحيدا . ولهذا القول مفادات ثلاثة ، أولاها أن ما جمع هذه الزمر كان موقف المعادة للديمقراطية ، سواء دل عليه الفكر الصريح أو المسلك الضمني ، وموقف الملك معروف ، وكذلك الاحرار فيما جربوا فيه منذ انشقاقهم عن الوفد في ١٩٢٢ .

ومصر الفتاة والايوان كانوا يرفضون النظام الديمقراطي رفضا واضحا ، من الناحية الفكرية لا السلوكية وحدها ، والسعديون تدبذبوا ، وجاء ذلك انعكاسا لوقفهم المتذبذبة وقتها إزاء المسألة الديمقراطية ، لم يكونوا آلوا الى معاداتها بعد ، وكانوا ذوي رصيد ضخم في الحركة الوطنية الديمقراطية ، يجهدون الا يلهوا بغيرهم ممن أنحازوا الى معسكر السراي ، ويأملون في بعض شعبية الوفد الذي خرجوا عليه . ولكنهم في النهاية وقوف مع غيرهم على باب الملك الطامع في الخلافة والسلطة الفردية .

والمفاد الثاني ، أن الكثرة هنا لا تحسب بعدد التنظيمات والقوى السياسية ، لا ينبغي قياسها بحجم التأييد الشعبي ، فالجزم هو ما عليه المعول لا العدد ، وأن خبرة السنين السابقة تكشف أن الوفد - هذا التنظيم الواحد - كان كعصا موسى تلقف عصيان السحرة ، فهو واحد لا يتساوى مع احاد خصومه ، وحتى بعد ما انصدع من شعبيته عقب معاهدة ١٩٣٦ ، ظل الباقي يرجح كفتهم بغير منازع . ولم يعدل به الانصداع من الغالبية انكاسحة ، الا الى الغالبية القالبة .

والمفاد الثالث أن كل من وقف ضد الوفد ، كان الدين لديه سلاحا فحسب ، محض وسيلة لاهداف آنية ، ولا يستثنى منهم جميعا الا الاخوان ، كانت جماعه متسقة الغايات والمناهج ، جبهة المسلك في اعلاء شأن الجامعة الاسلامية كجامع سياسي وحيد .

وكانت ذات شعبية تمثل فريقا غير منكور الحجم ولا الأثر . لذلك غدت الاخوان مركز التحدى الاساسى للوفد وما يمثله وقطب الصراع معه . وأختتمت حقبة الثلاثينات وأتت الأربعينات ، ومصر بين هذين الطرفين ، الوفد بما يمثله من جامعة وطنية ، والاخوان بما يمثله من جامعة دينية . وكلاهما مع اختلاف الحجم تيار شعبي .



انتشاق مكرم وحزب الكتلة :

نقبت عن الوفد نقطة أخيرة ، عن ما يحيط بانشقاق مكرم عبيد عنه في ١٩٤٢ . وكان هذا الحدث هو ما افتتحت به الاربعينات بالنسبة لموضوع هذه الدراسة . ومكرم عبيد هو سكرتير عام الحزب والرجل الثاني فيه منذ توفى سعد وخلفه النحاس في ١٩٢٧ . ولقبه لدى الجماهير هو « المجاهد الكبير » ، لم تطلقه علي غيره . وكانت علاقته بالنحاس من اوثق العلاقات الشخصية بين كبار رجال السياسة وقتها .

لقد سبقت الاشارة في بيان أثر معاهدة ١٩٣٦ ، الى ما أفضت اليه . وما قصد الوفد من ورائها - من بناء جسور الاتصال بين الوفد والانجليز . الامر الذي ألجأ السراي ومن والاها من القوى السياسية المحلية . الى اشهار كافة الاسلحة لضرب الوفد ، تفاديا لحصار يضربه عليها مسلك الوفد الجديد . ووقف الانجليز موقفًا شبه محايد من هذا الصراع . مادام لا يهجم كثيرا بعد أن عنموا المعاهدة من يكون الكاسب . بل لعلمهم كانوا اميل الى حكومات الاقليات ضمانا لان يجرى تنفيذ المعاهدة بصورة أكثر ملاءمة لهم .

فلما قامت الحرب العالمية الثانية وبدت اتجاهات السراي الموالية لدول المحور (المانيا وإيطاليا) المعادية لبريطانيا ، قررت السياسة البريطانية الانحياز للوفد ودعمه في اطار الصراعات السياسية المصرية المحلية ، وأملت على الملك فاروق - تحت التهديد بخلع من العرش - تولى الوفد الحكم فيما اشتهر بحادث ٤ فبراير ١٩٤٢ .

وهكذا كان حادث ٤ فبراير واحدا من أهم اثار معاهدة ١٩٣٦ حسبما استهدف الوفد من عقدها . وقد خضعت السراي ولم يواتها ما واثاها في ١٩٣٧ : من وسائل لتشديد النكبر على الوفد . لولا أن تبين لها خيط الأمل في خلاف مكرم عبيد مع النحاس ، فجهد أحمد حسنين رئيس الديوان الملكي بدهائه في توسيع شقته حتى حدث الانشقاق .

كان انشقاق مكرم هو الانشقاق الرابع في تاريخ الوفد . سبقه الاحرار الدستوريون في ١٩٢٢ ، وما عرف باسم « السبعة ونصف » في ١٩٣٢ ، والسعديون في ١٩٣٧ . ولم بشر أى من سوابقه شبهة ما حول جامعة الوفد الوطنية . كانت كلها انشقاقات سياسية مدنية لا تتصل بالدين بصله ، سواء في أسبابها أو في نتائجها : فماذا عساه يكون انشقاق مكرم ، لقد سبق ان شهر بالوفد كثيرا من جائب القوى المعادية بسبب قبطية مكرم ، فصمد الوفد . وصمد مكرم .

ولم ينظر الوفديون قط الى مكرم ولا الى غيره من الزعماء الوفديين الاقباط باعتبار أى واحد منهم « ممثلا » للاقباط في الوفد . ويمكن ان تختبر جامعة الوفد الوطنية ، بفحص الأسباب والنتائج حول خروج مكرم .

لقد تولى مكرم في وزارة في فبراير وزارة المالية ذات الاهمية غير الخافيه .
ووزارة التموين ذات الاهمية الحيويه في ظروف ازمتات التموين خلال الحرب
التي كانت من اهم اسباب سقوط الوزارة السابحه ونظاهر الجماهير ضدها ما عر
الحصول على الخبر في لندن .

ولم تمض اربعة أشهر الا عشرين حتى أعيد تشكيل الوزارة باخراج مدرم .
ثم فصل هو وراغب حنا من الوفد ، وفصلا ضمن سبعة عشر عضوا اخر من
الهيئة الوفدية في يولييه ١٩٤٢ ، ثم فصله مجلس النواب من عضويته عن دائره
قنا في ١٢ يولييه ١٩٤٣ .

والحق ان الفاحص المنقب لا يلتقط سببا دينيا لذلك . لا من جهة مدرم
ولا من جهة الوفد ، ارجع مكرم السبب في « كتابه الأسود » الى معارضته خطه
الوزارة في استثناءات الموظفين في التعيين والترقية ، والى وقوفه ضد صفعات
التموين التي اراد أصحاب النحاس الجدد واقارب زوجته الشابة (السيدة زينب
الوكيل) أن يثروا عن طريقها . وارجعه الوفديون الى سعي مكرم الانفراد بالنفوذ
في الوفد على حساب القيادات الاخرى ، وهو الانفراد الذي كان من اسباب خروج
ماهر والتقراشي من قبل ، ونصاعد هذا النفوذ أكثر بعد خروجهما (١١٣) .

وأرجع للورد كيلرن السبب الى الغيرة التي ثارت بين مكرم وبين زوجته
النحاس التي سعت ليستقل زوجها عن الرجل الذي كان لسنوات طويلة المدير
الحيثي للوفد (١١٤) . وارجعه الدكتور محمد حسين هيكل الى طموح مكرم عبيد
في رئاسة الوزارة (١١٥) . وأرجعة فؤاد سراج الدين الى هذا السبب فضلا عن
دور السراي في لوقيه ونمو علاقات احمد حسين بمكرم وتعدد اتصالاتهما
السرية (١١٦) ، مما أرادت به السراي ضرب الوفد من الداخل لفك الحصار
المضروب عليها من جراء تحالف الوفد مع الانجليز .

تلك جملة الأسباب التي ثارت ، من معاصري الحادث ومن الاتجاهات
السياسية المختلفة . ولو وجد أي من مكرم أو الوفد في صاحبه وجها دينيا
ولو مختفيا ، لما تورع في اثارته والتركيز عليه في خضم المصومة الحادثة
ولبدهما . ولو وجد كيلرن ولو قلامة ظفر تشير الى جانب ديني لسارع في
تضخيمه ، وهو الذي لايفتا يشير الى مكرم في كل مناسبة في رسائله مقرنا
اياه بوصف القبطية ، بما يرجح أنه لم يكن تخفي عن أنفه المتشمم خافية في
هذا الشأن .

على أنه بلا حظ بالنسبة لخروج مكرم ، ان من قررت الهيئة الوفدية طردهم
مع مكرم ببيان نشرته الصحف في ١٣ يولييه ١٩٤٢ ، لاشتراكهم في اتهام رئيس
الوفد وبعض أعضائه بالتفريط في حقوق البلاد ، كانوا « شارل بشري حنا ،
حورج مكرم عبيد ، مهني القمص ، زكي ميخائيل بشارة ، نجيب ميخائيل بشارة ،
ميشيل رزق ، السيد سليم ، محمد فريد زعلوك ، أبو الغيث الاعور ، حسين

الهرميل ، اسماعيل فواز ، فهمي سليمان سيدهم ، احمد الالفى عطيه .
مرقس بطرس ، جلال الدين الحماصي ، الفريد فسييس ، محمد عثمان
عبد القادر ، لبيب جريس » .

ويلفت النظر بطبيعة الحال أن القبط يشكلون عشرة من الثمانية عشر
نصيرا الذين طردوا مع مكرم . ولكن أمكن بعد استطلاع رأى الاستاذ
ابراهيم فرج (١١٧) معرفة أن ما يربط غالب هؤلاء بمكرم هو علاقات القرابة
والمصاهرة لا العلاقة الدينية فقط . ولمكرم كشأن غيره من قيادات الوفد ، سيما
من اتصل منهم بالريف ، علاقات أسرية وعصبيات مدعومة في الحزب ، فمثلا
جورج مكرم عبيد أخوه ومهني القمص زوج أخته ، وزكي ونجيب بشاره من
أقاربه وأنسابه في قنا ، وكذلك ميشبل رزق ، ولبيب جريس من أقارب مهني
القمص في قنا .

وقد بقي بالوفد بعد خروج مكرم كثير من القبط مثل ميخائيل غالى وجميل
ولويس ورزق أخنوخ وابراهيم فرج نفسه . ويذكر سراج الدين ان مكرم وأن
وضع في اعتباره وضعه القبطي ، فقد كان تقدير سراج الدين والنحاس مختلفا
لعلهما بأن من سيقف معه من الاقباط عدد محدود جدا ، وقد صح ما توقعاه
في اجتماع الهيئة الوفدية الذي نظر فيه الخلاف بين مكرم والنحاس (١١٨) .

أما بعد خروج مكرم ، فاز استاذ ابراهيم فرج يحكى « لا خرج مكرم
حدث شيء من البلبلة في وسط الاقباط ، مكرم مندفع واراد أن ينزع القبط
من الوفد ليلحق به خسارة كبيرة . كان بعد خروجه من الوفد لا يتورع عن
استخدام أى سلاح ضد النحاس . كان مكرم في الوفد كالسماك في الماء ،
حياته ومجده في الوفد . ما جنح اليه بعد ذلك كان مدفوعا فيه بنزوات
وقته » . وذكر ان مكرم حاول أو يوجد صلة بينه وبين المجلس الملى ، الا ان الاقباط
أفسدوا عليه هذه الحطة (١١٩) . ولكنه مال الى الطائفة الى حد ما واستطاع
أن يجمع بعض العناصر ممن ينتسبون اليه بالقرابة والمصاهرة ، خاصة في
انتخابات مجلس النواب، سنة ١٩٥٠ (١٢٠) .

ويذكر الدكتور بونان لبيب رزق ، أن القصر أراد أن يستثمر انشقاق
مكرم في الاجهاز على حكومة الوفد بوسائل أربعة ، تحريك الازهر ضد حكومة
الوفد ، ومحاولة جذب القبط الى صف الملك ، وتحسين العلاقات بين القصر
والانجليز ، وتشجيع مكرم وتشجيع المعارضة وراءه . وقد خطب الشيخ المراغى
أمام الملك في الاحتفال برأس السنة الهجرية بالأزهر في يناير ١٩٤٣ يقول
« هذا العالم المملوء بالشرور الذى خلت أفئدة أهله من الروح الالهى ومن
تعاليم الاديان ونظم المسيحية والاسلام . . . » ، وعلق اللورد كيلرن في
رسائله الى حكومته بأن الخطبة تضمنت لمحة ودية نحو المسيحية « تشير الى ان
القصر - وقد أصبح الاقباط ضد الوفد - يحاول ان يتقرب اليهم » . ولما زار

الملك دير سانت كاترين في ديسمبر ١٩٤٢ أشار في حديثه مع الرهبان الى أنه ملك المصريين جميعا لا المسلمين فحسب مما روجت له الصحافة الملكية بمقوله ان « الدين لله والوطن ومليكه للجميع » (١٢١) .

والملاحظ في مسلك السراي ان خطتها في تأليب الازهر على الوفد قد نشطت في هذه الفترة ، بما يظهر ان مظاهرات الازهرين ضد الوفد ، نشطت بعد خروج مكرم كما كانت نشيطه قبل خروجه في ١٩٣٧ وكما كانت في ١٩٢٤ ضد حكومة سعد زغلول ، فلم يكن سببها اذا كما قيل من قبل سيطرة القبط على الوفد أو انها ضد مكرم القبطي . كما يلاحظ أن السراي في محاولتها التقرب من القبط بعد موالاته مكرم لها ، تؤكد ان الخصم الاساسي في نظرها ليس القبط ولكن الوفد . كما يلاحظ أيضا ان ميل مكرم الى الطائفية نوعا ما بعد انشقاقه لم يكن منبث الصلة بمسلك السراي .

على أنه أيا كانت تلك المحاولات فان مكرم لم يكن قط « ممثلا » للقبط ، ولا كان زعيما لهم بالمعنى الطائفي للكلمه ، لقد كان فحسب زعيما مصريا منهم سواء وهو في الوفد أو بعد خروجه منه .

ولقد اتسمت تحالفاته السياسية وأساليبه - بعد خروجه من الوفد - بما اتسمت به تحالفات الاقليات السياسية عموما في مصر وأساليبه . وآل الى معسكر الملك شأنه شأن غيره من هؤلاء ، فكان من أهم ما اثار به الضجيج ضد وزارة الوفد موقفه بمجلس النواب في ١٦ فبراير ١٩٤٣ عندما طلب مناقشة اضطرابات الازهر . كما يلحظ خلال المعركة الانتخابية لمجلس نواب سنة ١٩٥٠ ، ان صحيفة الكتلة التي أصدرها مكرم منبرا لحزبه « الكتلة الوفدية » ، كانت تركز هجومها على الوفد في الوقت ذاته الذي تحاول فيه تأليف قلوب الاخوان المسلمين (١٢٢) . ويلحظ ان حزب مكرم عبيد « الكتلة » تقدم لانتخابات ١٦٥٠ بثلاثة وثمانين مرشحا منهم ثمانية عشر قبطيا فقط (القاهرة ١٦ مرشحا منهم ٤ أقباط ، الاسكندرية ٦ مرشحين منهم قبطيان ، الدقهلية ٤ منهم قبطي واحد ، المنوفية ٤ مسلمون ، العربية ٦ منهم قبطيان ، كفر الشيخ قبطي واحد ، البحيرة ٥ منهم قبطي واحد ، الجيزة ٧ مسلمون ، بنى سويف ٣ مسلمون ، الفيوم مسلم واحد ، المنيا ٥ مسلمون ، أسيوط ٩ منهم ٣ أقباط ، قنا ٩ منهم قبطيان ، أسوان مسلم واحد) (١٢٣) .

ورشح بكرم نفسه كمادته في دائرة قنا ، وكان منافسه عن الوفد يس أحمد النائب العام السابق وكبير قبائل الاشراف هناك ، وكان أنصار مكرم هم قبائل الحميدات بقنا (١٢٤) ، وهي قبائل مسلمة ، وما حدث من اشتباكات بالسلاح هناك خلال هذه المعركة كان يحدث في الاساس بين قبائل الحميدات وقبائل الاشراف . وانتصر يس أحمد لا بسبب عصبية دينية ضد مكرم ، ولكن بسبب وفديته في الاساس ، التي كان ينتصر بها مكرم من قبل .

أما الشعور العام لدى الاقباط ، فقد عبر عنه حبيب المصرى فى خطابه باحتفال عيد اننيروز فى ١١ سبتمبر ١٩٤٢ ، الذى حضره محمد صبرى أبو علم سكرتير عام الوفد بعد مكرم عبيد ، تكلم حبيب المصرى عن الدور الكبير الذى لعبه الوفد على عهدى سعد والنحاس فى تثبيت دعائم الوحدة الوطنية ، ثم قال « بيد أن أحداثا سياسية داخلية حدثت فى العهد الأخير وأحدثت نوعا من الاضطراب فى النفوس ، فتساءل الكثيرون هل كان من شأن هذه الأحداث ان تعكر جو الاخاء والتضامن القومى ، هل تصدع ذلك الصرح الشامخ العظيم ، صرح التضامن بين أبناء الوطن ، وبعبارة أخرى هل تغير موقف الاقباط المتفنين حول الوفد ، وهم الأغلبية العظمى من الاقباط - نحو الوفد ، وهل تغيرت خطة الوفد ورئيس الوفد نحو الاقباط أخذوا يتساءلون فى قلق ولهفة لا من جانب الاقباط وحدهم بل من جانب اخوانهم المسلمين أما أنا فلم يخالجنى أبدا شك » ، ثم تكلم عن أن القبط غالبتهم مع غالبية الأمة وأقليتهم فى جانب أقليتها ، وإن كبيرا وفديا تسائل مستنكرا « هل تظن أن الحطة التى أعتنقها الوفد المصرى منذ بدء تكوينه وهى الحطة القائمة على اعتبار المواطنين جميعا أخوة متساوين فى الحقوق والواجبات وضعت جزافا » (١٢٥) .

وفى أول يناير ١٩٤٤ خطب فؤاد سراج الدين فى حفل لجمعية السلام القبطية متحدثا عن المسلمين والاقباط والوطن الجامع لهم (١٢٦) .

وإذا كان يبدو فى حديث الأستاذ حبيب المصرى أن ثمة اضطرابا طرأ على الحواطر يحتاج الى تهدئة ، فإنه لا يظهر من بعد أن الاقباط نظروا الى مكرم عبيد كممثل أو زعيم طائفى لهم ، بل كانوا أحرص على أبعاد هذه المظنة ..

كان الدكتور ابراهيم المتياوى وكيلًا للمجلس الملى فى ١٩٤٩ ، ورشح نفسه لانتخابات مجلس نواب سنة ١٩٥٠ عن حزب الكتلة فى إحدى دوائر القاهرة . فاعترض الاقباط على ان يكون وكيل المجلس الملى بهذا الترشيح «صبوغا بلون حزبى معين ، بما ينير مظنة ارتباط القبط بهذا الحزب وخير المتياوى بين الترشيح مستقلا أو عدم الترشيح أصلا وبين وكالة المجلس الملى ، فعدل عن الترشيح (١٢٧) .

لم يقدر لمكرم بعد انشاققه ان يمثل فى السياسة المصرية مكانة تماثل أيا من الأحرار أو السعديين ، وذلك على خلاف ما كان يتوقع . ولم تعد مكافاته هو وحزبه ، الاشتراك بمقعدين فى وزارة أحمد ماهر وخلفه النقراشى ، شريكا بإضعف السهام مع السعديين والأحرار . ثم خرج من الوزارة ولم يعد اليها . وسبب ذلك لا يرجع الى كونه قبطيا ، إنما يرجع الى أن خروجه على الوفد حاء محض مناورة شخصية لا تعكس اختلافا سياسيا يؤبه له .

لقد أنشق الأحرار في ١٩٢٢ بسبب اختلافهم مع الوفد حول المفاوضات مع الإنجليز ، وشكلوا اتجاهها « معندلا » في معالجة المسألة الوطنية . وأنشق السعديون في ١٩٣٧ بعد معاهدة ١٩٣٦ بسبب اختلافهم مع الوفد حول السياسات الواجب اتباعها بعد المعاهدة وتحييدهم التقارب مع « المعتدلين » . وكون كل منهما عند انشقاقه حزبا يعد عن تيار سياسي واجتماعي في البلاد . أما مكرم فلم يخرج في ظروف تبلور له ولانصاره فيها موقف سياسي يخالف موقف التيار السائد في الوفد ، إنما خرج لخلافات شخصية بحته صدعت علاقته بزعيم الوفد ، وكل ما أثاره ضد الوفد بتعلق بما أثبتته بكتابه الأسود الذي أصدره وقتها من انحرافات ومفاسد مالية . وهي مسائل ان أمكن بها الهجوم على الوفد وأمنافه ، فلا يمكن بها بناء حزب جديد له موقف سياسي يعبر عن مصالح تيار اجتماعي أو سياسي متميز . وقام حزبه على أساس الروابط الشخصية التي تجمع بين مكرم وبين من يثقون فيه ويعجبون به من الانصار . فلم يكن غريبا ان يعتبره الحفوت السياسي بعد تركه الوفد . إنما ما يستحق الملاحظة ان حزبا يقوم على العلاقات الشخصية تحت زعامة قبضي ، فيكون من فيه من المسلمين أضعاف من فيه من القبط ، على قلة عددهم جميعا .

والحق ان بقي موقف مكرم من المسألة الوطنية بعد خروجه من الوفد ، بقي موقفا « وفديا » لم ينحرف عنه ، وظهر ذلك في جلاء عند معارضته لمشروع معاهدة صدقي بيفن في ١٩٤٦ واستقالته من وفد المفاوضة .

على انه في صدد علاقة الملك بمكرم وحزبه ، فيمكن القول ان السراي بسياستها الاسلامية التي تحاول بها مواجهة الحركة الديمقراطية ، كانت تتردد من تولى مكرم القبضي رئاسة الوزارة مثلا والا فقدت حجتها الاسلامية المدعاة .

على ان هذا الظن يحده عدد من الاعتبارات ، منها ان مكرم وحزبه من الناحية السياسية لم يكن قط من القوة بما يرشحه لذلك ، مع تقدير امكانيات القوى السياسية المتنافسة داخل الحلف الملكي ، ومع تقدير وقوف أحمد ماهر وحزبه ضد رغبات السراي ان تكون « كتلة » مكرم شريكا مساويا للسعديين والأحرار في كن من وزارة وبرلان ١٩٤٥ ، ومنها ان الملك فاروق قد أغرته بعد الحرب العالمية فكرة العروبة ، عسى ان يحقق منها ما لم يستطع هو ولا والده تحقيقه في مجال الدعوة الاسلامية ، ومنها ما سبقت الاشارة اليه من ان الأمل داعب السراي في استقطاب القبط اليها عن طريق مكرم .

أما بالنسبة للوفد ، فقد خلف مكرم في السكرتارية العامة محمد صبري أبو علم . فلم يكن مكرم في الوفد ممثلا للقبط حتى يحرص الوفد على ان يخلفه قبضي ، إنما خلفه مجاهد قديم من شباب الوفد في ثورة ١٩١٩ . وقد ذكر الدكتور يونان رزق ان اتجاهات مناورته للقبط ظهرت في صراع الوفد

ضد مكرم بعد خروجه ، وذلك فى انتخابات نقابة المحامين والانتخابات الفرعية لمجلس النواب بأحدى دوائر محافظة جرجا .

جرت الأولى فى ديسمبر ١٩٤٢ ورشح الوفد محمود بسيونى نقيبا للمحامين ضد مكرم ، وكاد مكرم ان يكسب بسبب تكتل الاقباط معه ، فأجلت حكومة الوفد الانتخابات الى ٨ يناير ١٩٤٣ لتستفيد من سفر القبط الى بلادهم بالأقاليم بمناسبة أعياد الميلاد ، ففاز بسيونى بأغلبية ٤١٥ صوتا ضد ٤٠٩ لمكرم (١٢٨) .

وجرت الثانية بعد وفاة النائب الفدى فخرى عبد النور ، فرشح الوفد الدكتور البارودى ضد مرشح الاحرار أحمد مصطفى أبو رحاب وضد موريس فخرى عبد النور الذى كان يتمتع بتأييد الاقباط ، وفاز مرشح الوفد نتيجة تدخل حكومى أدى الى حدوث اشتباكات ضد الاقباط المؤيدين لموريس فخرى عبد النور (١٢٩) .

ومع ملاحظة ان مأخذ هذا التقييم لوقائع الحادثين هو تقارير اللورد كيلرن الى حكومته ، الذى كان لا يفتأ مصرا على أستنبات الوجه الطائفى لاي حدث أو السبب الطائفى له ، فان واقعة ما فى ظروف لدد الخصام الشديد بين الوفد ومكرم ، الذى استخدم فيه ما ساغ وما لم يسغ من التعريض الشخصى بالذم والحرمان ، ليس من شأنه أن يشير الى « موقف الوفد من القبط بعد مكرم » ، الا ان تسفر الاحداث التالية عما يؤكد هذا الموقف . ولا يظهر ان أحدا أعدل فى الشهادة على مسلك الوفد بعد مكرم من ابراهيم فرج . فهو قبطى وفدى كان على صلة قريبة من مصطفى النحاس منذ صباه ، شغل وظيفة مدير عام بوزارة الداخلية بعد خروج مكرم وأضيفت اليه ادارة التفتيش ، وصار وزيرا للشئون البلدية والقروية فى ١٩٥٠ ووزيرا للخارجية بالنيابة فى ١٩٥١ ، كما تولى مهام سكرتير عام الوفد عند اعتقال فؤاد سراج الدين فى ١٩٥٢ . وجاء صعوده فى الحزب قبل خروج مكرم وبعده فى سياق جيله من رجال الوفد مع محمد صلاح الدين وغيره من شباب العشرينات .

وقد صعد من اقباط الوفد خلال الأربعينات كثيرون أمثال رياض شمس واسطفان باسيل ورشحوا فى الانتخابات . وقد سبقت الإشارة الى ما كان من سياسة الوفد فى معالجة اثار التمييز الطائفى فى بعض الوظائف كوظائف الشرطة والقضاء ، وبقاء الوفد مصرا على موقفه هذا فى حكومات ما بعد خروج مكرم . وقد بدأت اذاعة القديس القبطى بالاذاعة المصرية فى أعياد القبط لأول

مرة على عهد حكومة الوفد في ١٩٥٠ ، فلما عاتب شيخ الأزهر الشيخ ابراهيم حمروش، النحاس رئيس الوزراء على ذلك ، غضب النحاس مستنكرا الا يعترض الشيخ على اذاعة الأغاني ويعترض على اذاعة الصلاة .

ولما حدث اشتباك بين الوفديين والاخوان المسلمين في بور سعيد في ١٩٤٧ وقدم بعض الوفديين للمحاكمة ، أصر النحاس على ان يحضر محاميا عنهم ابراهيم فرج ، ليؤكد موقف الوحدة الوطنية الذي يتخذه الوفد جهارا في مواجهة الاخوان المسلمين .

أما أن عدد الاقساط في مجلس النواب الوفدي في ١٩٥٠ قد بلغ عشرة نواب فقط من مجموع أعضاء المجلس البالغ ٣١٩ عضوا ، وهي أقل نسبة حصل عليها القبط في أى مجلس نواب سابق فاز الوفديون بأغلبيته ، فيلاحظ أولا ان الوفديين قد حصلوا في هذه الانتخابات على ٢٢٨ مقعدا ، وهي أقل أغلبية حصل عليها الوفد فيما فاز فيه من قبل من انتخابات لم يدخلها مؤتلفا مع أحزاب أخرى ، فضلا عن أن الوفد خلال هذه المرحلة كان تحت قيادة هرمة ، فيها من شارف الثمانين وجاوزها أمثال سيد يونس وفهمى ويصا والمغازي عبد ربه وغيرهم . ولم يكن قد استعد لاستقبال الجيل الأكثر شبابا ، وأصابه هذا بوهن واضح في مستوياته القيادية . وكادت أبواب القيادة ان توصد من دون الجيل الصاعد أمثال محمد مندور وعزيز فهمى .

ولذلك لم يستطع الوفد ان يعوض سريعا من التقطع معه مكرم عند خروجه . كما أنه لم يستطع أن يعوض أمثال أحمد ماهر والنقراشي في قيادته . وأن الوفد في انتخابات ١٩٥٠ لم يفز بقوة النائبة وحدها ، انما فاز بقوة غيره أيضا من التيارات الشعبية التي ظهرت وتطورت خلال الأربعينات ، ممن كان لهم أثرهم الواضح في الحياة السياسية ، ولكن لم يكونوا صاروا قوة انتخابية ، مثل التنظيمات الاشتراكية والاخوان المسلمين .

وكانت هذه التيارات الشعبية قد تخطت أطر النظام القائم بما يشمله من مجلس نيابي ، فلم يعد المجلس النيابي يمثل الاتجاهات السياسية الرئيسية خاصة بين الشباب ، ولذلك فان عدد القسط في مجلس نواب ١٩٥٠ يفقد بعض دلالاته التي كانت له في المحاليس السابقة ، بقدر ما يفقد مجلس النواب كونه تعبيرا كاملا عن الاتجاهات السياسية السائدة في البلاد .

وقد كان الحزب الاشتراكي (مصر الفتاة) والتنظيمات الاشتراكية الماركسية والاخوان المسلمون ، كانوا جميعا من ذوى التأثير البالغ في الحياة السياسية ، ولم يمثل الحزب الاشتراكي في هذا المجلس الا بنائب واحد ، ولم تمثل التنظيمات الماركسية والاخوان فيه بأحد قط .

المراجع

- (١) محمود سليمان غنام . المواجهة المصرية الإنجليزية ودواستها من الوجهة العملية . مطبعة دار الكتب ١٩٣٦ . ص ٤٦ ، ٥٩ ، ٢١٥ .
- (٢) طارق البشرى . ثورة ١٩١٩ والسلطة السياسية . مجلة الكاتب . أكتوبر ١٩٦٧ . دستور ١٩٢٣ ، صراع حول السلطة . . مجلة الطلبة . أغسطس ١٩٧٢ .
- (٣) . صحيفة الأهرام . أول أكتوبر ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٨ ، ٢٩ نوفمبر ١٩٣٧ .
- (٤) صحيفة الأهرام ٧ ، ١٩ ديسمبر ١٩٣٧ (نقل عن صحيفة الجارديان البريطانية في ١٨ ديسمبر ١٩٣٧) .
- (٥) صحيفة الأهرام . أول ديسمبر ١٩٣٧ . وكانت اللجنة شكلت في ٢٩ ديسمبر ١٩٣٦ برئاسة حمدى سيف النصر ، ومن أعضائها يوسف الجندي ومحمد علوى الجزار ومحمود الأتربى وعلى أيوب وبلوى خليفة . وفيها محمد تبه الله العربى مدير إدارة التشريع بوزارة الداخلية وإبراهيم لرج وكيل هذه الإدارة . وأعلنت اللجنة مشروعها في شهر ديسمبر ١٩٣٧ .
- (٦) صحيفة البلاغ - ١٤ ، ١٥ يناير ، ٢ مارس ١٩٣٨ . وصحيفة مصر ٢ مارس ١٩٣٨ .
- (٧) صحيفة البلاغ - ١١ نوفمبر ١٩٣٧ (انظر أيضا الأهرام في ٢٣ ديسمبر ١٩٣٧) .
- (٨) صحيفة البلاغ - ٢٤ نوفمبر ١٩٣٧ .
- (٩) صحيفة مصر - ٢٥ نوفمبر ١٩٣٧ .
- (١٠) صحيفة البلاغ - ٢٥ نوفمبر ١٩٣٧ .
- (١١) صحيفة الأهرام - ٢٣ ديسمبر ١٩٣٧ - صحيفة مصر في اليوم ذاته .
- (١٢) صحيفة البلاغ - ٢٤ نوفمبر ١٩٣٧ .
- (١٣) صحيفة مصر - ٢٦ نوفمبر ١٩٣٧ .
- (١٤) حديث في مقابلة شخصية مع الأستاذ إبراهيم لرج في ١٨ ديسمبر ١٩٧٣ . وذكر سيادته أن البلاغ ، أشارت الى هذه المسألة وقتها ، ولكن النحاس استمر في تحدى ممارسيه ولم يكن يتردد في التصدى لها .

- (١٦) صحيفة « الإخوان المسلمون » - ٥ ثى القعدة ١٣٥٦ ، ٧ يناير ١٩٣٨
- (١٧) صحيفة الأهرام - ١٢ ، ٢٠ ، ٢٦ ، ٢٧ نوفمبر ، ٣ ، ١١ ديسمبر ١٩٣٧ .
(وذلك كله على سبيل المثال) .
- (١٨) صحيفة مصر - ٢ مارس ١٩٣٨ (من مقال لكرم عبيد ضد عباس محمود العقاد) .
- ٢٤ مارس ١٩٣٨ (من حديث لكرم عبيد - بعد اقالة الوزارة الوفدية) .
- (١٩) صحيفة البلاغ - ١١ ديسمبر ١٩٣٧ ، صحيفة الأهرام ١٢ ، ١٣ ديسمبر ١٩٣٧ .
- (٢٠) صحيفة البلاغ - ١٤ يناير ١٩٣٨ .
- (٢١) صحيفة الأهرام - ١٢ : ١٣ ، ٢٢ ، ٣٠ ديسمبر ١٩٣٧ ، صحيفة البلاغ ١٢ ديسمبر ١٩٣٧ .
- (٢٢) صحيفة مصر - ٢٢ ، ٢٣ ديسمبر ١٩٣٧ .
- (٢٣) صحيفة الأهرام - ٣ ، ٤ ، ٨ ، ٢٤ نوفمبر ١٩٣٧ - صحيفة البلاغ ١١ ديسمبر ١٩٣٧ .
- (٢٤) صحيفة البلاغ - ٢٠ يناير ١٩٣٨ .
- (٢٥) صحيفة البلاغ - ٢٠ يناير ١٩٣٨ .
- (٢٦) صحيفة مصر - ٢ ، ٤ فبراير ١٩٣٨ .
- (٢٧) صحيفة مصر - ١٥ ، ١٦ ، ١٧ فبراير ، ١٤ مارس ١٩٣٨ .
- (٢٨) صحيفة المصري - أول مارس ١٩٣٨ .
- (٢٩) صحيفة البلاغ - ٤ ، ٥ مارس ١٩٣٨ ، صحيفة مصر - ٧ مارس ١٩٣٨ .
- (٣٠) صحيفة مصر - ١٢ يناير ١٩٣٨ - مقال لسلامة موسى .
- (٣١) صحيفة الأهرام - ٢٣ فبراير ١٩٣٨ .
- (٣٢) صحيفة مصر - أول مارس ١٩٣٨ .
- (٣٣) صحيفة مصر - ١٥ فبراير ١٩٣٨ .
- (٣٤) صحيفة مصر - ١١ مارس ١٩٣٨ .
- (٣٥) صحيفة مصر - ١٦ ، ١٨ ، ٢٥ فبراير ١٩٣٨ .
- (٣٦) صحيفة الأهرام - ٢٣ فبراير ١٩٣٨ .
- (٣٧) صحيفة الأهرام - ٩ نوفمبر ١٩٣٧ .
- (٣٨) صحيفة مصر - ١٤ ، ٢٤ مارس ١٩٣٨ (وهو مقال يهاجم القمص سرجيوس لاه)
خطبة سياسية في الكنيسة) .
- (٣٩) صحيفة النذير - ١٩ جنادى الثانية ١٣٥٧ (١٩٣٨ ميلادية) .
- (٤٠) صحيفة مصر - ٢٦ يناير ١٩٣٨ .
- (٤١) صحيفة المقطم - ٩ مارس ١٩٣٨ .
- (٤٢) صحيفة مصر - ٩ مارس ١٩٣٨ .
- (٤٣) صحيفة مصر - ١١ مارس ١٩٣٨ .

- (٤٤) صحيفة مصر الفتاة - ١٠ مارس ١٩٣٨ .
- (٤٥) صحيفة البلاغ - ٢١ مارس ١٩٣٨ . وقد رحبت صحيفة مصر بهذه التجربة (٢٢ مارس ١٩٣٨) .
- (٤٦) صحيفة مصر الفتاة - ٤ ابريل ١٩٣٨ .
- (٤٧) صحيفة مصر الفتاة - ٢٨ ابريل ١٩٣٨ .
- (٤٨) صحيفة مصر الفتاة - ٢٨ يناير ١٩٣٨ .
- (٤٩) صحيفة الصرخة - ١٨ ، ٢٥ يولييه ١٩٣٦ .
- (٥٠) صحيفة الصرخة - ١٦ ، ٢٥ ، ٣٠ يولييه ١٩٣٦ .
- (٥١) صحيفة الضياء كانت موجودة من نحو ستة أعوام قبل أن يبدأ حزب مصر الفتاة في تحريرها منذ ٨ نوفمبر ١٩٣٦ .
- (٥٢) الاسم الأصلي لمكرم عبيد هو « ولیم مکرم عبيد » وقد أسقط الاسم الأول منذ ١٩١٩ لأنه من أسماء الانجليز . ثم أحيا خصومه هذا الاسم إشارة الى مسيحية مكرم ، وليس من حيث كون اللفظ لفظا انجليزيا في الأصل .
- (٥٣) صحيفة الضياء - ١٣ ديسمبر ١٩٣٦ .
- (٥٤) صحيفة الضياء - ٢٠ ديسمبر ١٩٣٦ ، ١٠ يناير ١٩٣٧ .
- (٥٥) يجري العرف الادارى الحكومى وفقا للتعليمات المعمول بها الى الآن ، على ضرورة احضار أحد القساوسة لمناقشة من يريد ترك المسيحية الى الاسلام ، وذلك قبل أن تثبت الدولة اشهار الاسلام . وهو مسئلك ادارى عام لم تخصص به وزارة وفدية . صحيفة الثغر (٢٠ مارس ١٩٣٧) اتهمت حكومة الوفد بانها تتخذ موقفا سلبيا من زواج مسلمة بمسيحي . ولهم أن هذا الامر تحسمه المؤسسات القضائية - حسبما جرى العمل - وفقا للنظام العام والتشريعات القائمة عند منازعة أى من اصحاب الشأن في صحة الزواج .
- (٥٦) مقابلة شخصية مع الأستاذ أحمد حسين في ١٩ ديسمبر ١٩٧٣ . وقد تفضل سيادته مشكورا في هذه الفترة بأن مكثني من الاطلاع على مجموعات صحف « مصر الفتاة » حيث قضيت أياما طويلة في مطالعتها لديه . اذ تملذ الاطلاع أيامها في دار الكتب بمسب نقل مجموعات الصحف من مبنى الدار في باب الخلق الى مبناها الجديد على كورنيش النيل .
- (٥٧) صحيفة الضياء - ١٧ ديسمبر ١٩٣٦ ، ٢٠ يناير ١٩٣٧ .
- (٥٨) صحيفة الثغر - ١٧ ابريل ١٩٣٧ .
- (٥٩) صحيفة الثغر - ١٧ مايو ١٩٣٧ .
- (٦٠) صحيفة الثغر - ٢٣ سبتمبر ١٩٣٧ .
- (٦١) صحيفة الثغر - ٥ يولييه ١٩٣٧ .
- (٦٢) صحيفة الثغر - ١٢ ، ١٩ يولييه ١٩٣٧ .
- (٦٣) صحيفة مصر الفتاة - ٢٤ يناير ١٩٣٨ .
- (٦٤) صحيفة مصر الفتاة - ٢١ مارس ١٩٣٨ .
- (٦٥) صحيفة الثغر - ٣٠ أغسطس ١٩٣٧ .
- (٦٦) صحيفة مصر الفتاة - منال للدكتور محمد لطاب في ١٠ فبراير ١٩٣٨ . وله تكملة في الاعداد ، صادرة في ١٧ ، ٢٤ فبراير ١٩٣٨ بتواؤن « الدين والولاء للعرش » .

- (٦٧) صحيفة مصر الفتاة - ٦ يونية ١٩٣٨ .
- (٦٨) صحيفة مصر الفتاة - ١٣ ، ١٦ يونية ١٩٣٨ . ويراجع أيضا مقال « سياحة مصر الخارجية مع الدول الإسلامية وحديث الخلافة » بقلم عثمان نجاتي . في ٢٠ أكتوبر ١٩٣٨ .
- (٦٩) صحيفة مصر الفتاة - ٢ فبراير ١٩٣٩ ، ١٤ أبريل ١٩٣٨ .
- (٧٠) صحيفة مصر - ٣ فبراير ١٩٣٨ .
- (٧١) صحيفة مصر الفتاة - ٢٢ أكتوبر ١٩٣٨ .
- (٧٢) صحيفة مصر الفتاة - أول يونية ، ٢ ، ١٧ ، ١٩ ، ٢٢ ، ٢٦ يونية ، أول يولية ١٧ ، ٢١ أغسطس ١٩٣٩ .
- (٧٣) صحيفة مصر الفتاة - ١٣ مارس ١٩٣٩ .
- (٧٤) صحيفة مصر الفتاة - ٢٩ أبريل ، أول مايو ، ٤ مايو ١٩٣٩ .
- (٧٥) صحيفة مصر الفتاة - ٨ مايو ١٩٣٩ .
- (٧٦) صحيفة مصر الفتاة - ١١ مايو ١٩٣٩ .
- (٧٧) صحيفة النذير - ٦ جمادى الأولى ١٣٥٧ (يولية ١٩٣٨) .
- (٧٨) صحيفة النذير - ١٢ جمادى الثانية ١٣٥٧ .
- (٧٩) صحيفة النذير - ١٩ جمادى الثانية ١٣٥٧ .
- (٨٠) صحيفة النذير - ٢٦ جمادى الثانية ١٣٥٧ ، (انظر كذلك عدد ٥ جمادى الثانية)
- (٨١) صحيفة النذير - ٣ رجب ١٣٥٧ .
- (٨٢) صحيفة النذير - ٧ و ٣٠ ربيع أول ١٣٥٧ .
- (٨٣) صحيفة النذير - ٣ ربيع ثانى ١٣٥٨ .
- (٨٤) صحيفة النذير - ٦ جمادى الأولى ١٣٥٧ .
- (٨٥) صحيفة النذير - ٢٧ جمادى الأولى ١٣٥٧ .
- (٨٦) صحيفة الخلود - ذى القعدة ١٣٥٧ (٣٠ ديسمبر ١٩٣٨) .
- (٨٧) صحيفة النذير - ٢٧ رجب ١٣٥٨ .
- (٨٨) صحيفة الخلود - ٧ ذى الحجة ١٣٥٧ (٢٧ يناير ١٩٣٩) .
- (٨٩) صحيفة مصر - ١١ ديسمبر ١٩٣٧ ، أول مارس ١٩٣٨ .
- (٩٠) صحف يوم ٣ يناير ١٩٣٨ .
- (٩١) صحيفة مصر - ٩ ، ١٠ ، ١١ مارس ١٩٣٨ .
- (٩٢) لقاء شخص مع الأستاذ ابراهيم فرج في ١٨ ديسمبر ١٩٣٧ .
- (٩٣) صحيفة مصر - ١٦ ، ١٨ أبريل ١٩٣١ .
- (٩٤) صحيفة مصر - ٢٦ أكتوبر ، ٦ نوفمبر ، ٣ ديسمبر ١٩٣٤ .
- (٩٥) صحيفة مصر - ٣ ، ٥ ، ١٢ ، ٢٦ ، ٢٧ ، ٣١ أغسطس و ١٤ سبتمبر ١٩٣٦ .
- (٩٦) صحيفة مصر ١٨ سبتمبر ١٩٣٦ .

- (٩٧) صحيفة مصر - ٢٦ ، ٢٩ نوفمبر ١٩٣٧ . أنظر الصحيفة ذاتها ٢٠ ديسمبر ١٩٣٧ .
دفاع عن الوفد بالنسبة للاستثناءات .
- (٩٨) صحيفة مصر - ٢٦ أكتوبر ، ٣٠ نوفمبر ١٩٣٧ ، ٣ فبراير ١٩٣٨ .
- (٩٩) صحيفة مصر ٥ ، ٢٧ نوفمبر ١٩٣٧ .
- (١٠٠) صحيفتي الأهرام ومصر - ٢٠ ديسمبر ١٩٣٧ صحيفة البلاغ ١٨ ديسمبر ١٩٣٧ .
- (١٠١) صحيفة الأهرام - ٢٠ ديسمبر ١٩٣٧ ، مقال للأستاذ لطيف نخلة المحامي وعضو المجلس المحلى . صحيفة مصر - ٢٨ ديسمبر ١٩٣٧ ، مقال بامضاء « قبطى » .
- (١٠٢) صحيفة مصر - ٣٠ ديسمبر ١٩٣٧ .
- (١٠٣) أشار إليها المقال المهور بامضاء « قبطى » المنشور في صحيفة مصر ٢٨ ديسمبر ١٩٣٧ سالف الذكر .
- (١٠٤) مقابلة شخصية مع الأستاذ ابراهيم فرج في ١٨ ديسمبر ١٩٣٣ .
- (١٠٥) صحيفة مصر - ٦ يناير ١٩٣٨ . وتعليق على المقال في الصحيفة ذاتها في ٢٤ يناير ١٩٣٨ .
- (١٠٦) صحيفة مصر - ٩ فبراير ١٩٣٨ .
- (١٠٧) صحيفة مصر - ١٦ فبراير ١٩٣٨ .
- (١٠٨) صحيفة مصر - ٢٦ فبراير ، ٢ ، ٨ مارس ١٩٣٨ .
- (١٠٩) صحيفة المنارة المصرية - ٢٤ يولية ١٩٣٦ .
- (١١٠) صحيفة مصر - ١٨ ، ٢٢ يناير ، ٥ فبراير ١٩٣٨ .
- (١١١) صحيفة مصر - ٢ فبراير ١٩٣٨ .
- (١١٢) المجلة الجديدة - فبراير ١٩٣٩ .
- (١١٣) د° عبد العظيم رمضان - تطور الحركة الوطنية في مصر من سنة ١٩٣٧ الى سنة ١٩٤٨ . الجزء الثاني ص ٢٥٩ - ٣٦٠ - من شهادة فؤاد سراج الدين في مركز الوثائق والدراسات التاريخية .
- (١١٤) د° يوفان ليب رلق - الوفد والكتاب الأسود ، ص ٤٢ .
- (١١٥) محمد حسين هيكل - مذكرات في السياسة المصرية . الجزء الثاني . ص ٢٩٤ - ٢٩٥ .
- (١١٦) د° عبد العظيم رمضان - المرجع السابق . ص ٢٥٩ .
- (١١٧) مقابلة مع الأستاذ ابراهيم فرج في ١٨ ديسمبر ١٩٣٧ .
- (١١٨) د° عبد العظيم رمضان . المرجع السابق . ص ٢٥٧ - ٣٦٠ .
- (١١٩) مقابلة مع الأستاذ ابراهيم فرج في ١٨ ديسمبر ١٩٣٣ .
- (١٢٠) مقابلة مع الأستاذ ابراهيم فرج في مايو ١٩٧١ .
- (١٢١) د° يوفان ليب رلق . المرجع السابق . ص ٦٩ - ٧٤ .
- (١٢٢) صحيفة الكتلة . اعداد متفرقة كثيرة من شهر سبتمبر حتى نوفمبر ١٩٤٩ .

- (١٢٣) صحيفة الكتلة • ٣ ديسمبر ١٩٤٩ •
- (١٢٤) صحيفة مصر - ١٦ ديسمبر ١٩٤٩ •
- (١٢٥) صحيفة مصر - ١٢ سبتمبر ١٩٤٢ •
- (١٢٦) صحيفة مصر - أول يناير ١٩٤٤ •
- (١٢٧) صحيفة مصر - ٣ ، ٦ ديسمبر ١٩٤٩ •
- (١٢٨) د' يونان لبيب وزق - المرجع السابق • ص ٧٨ •
- (١٢٩) د' يونان لبيب وزق - المرجع السابق • ص ٧٤ •

الأربعينات وما بعدها
مصر في إطار الحركة العربية

١ - الأربعينات وما بعدها مصر في إطار الحركة العربية

أبرز ما أتت به الأربعينات في صدد موضوع هذه الدراسة ، هو نمو التوجه العربى لمصر من خلال احتدام أزمة فلسطين . ثمة شواهد من هذا النمو من قبل ، ولكن يمكن القول ان الفترة التى تلت انتهاء الحرب العالمية الثانية فى ١٩٤٥ كانت الحاسمة فى التوجه العربى لمصر ، وفى نموه نمواً ألت به الحركة المصرية الى الدخول فى حركة الجامعة السياسية العربية واثقومية العربية .

لقد سبقت الاشارة فى الفصل الأول من هذه الدراسة ، الى ان حركة التحرير المصرية ضد انهجمة الاوروية على مصر قبيل ثورة عرابى ، وضد الاحتلال البريطانى من بعد ، كانت من افعل العناصر فى بلورة الجامعة السياسية المصرية وبالمثل فان الغزوة الاستعمارية الصهيونية على فلسطين، وما تعنيه من تهديد للأمن العومى لمصر المستقلة ، كانت العنصر الفعال فى التوجه العربى لها .

فنحن شعوب تنهض جماعاتها الوطنية من خلال الكفاح ضد الاستعمار . وحركات التحرير الوطنى هى ذاتها حركات الاحياء القومى . والجماعة القومية تنبلور - فى ظروف الطغيان الاستعمارى القائم - فى مواجهة هذا الطغيان . لذلك لم تنم العروبة فى مصر فى عراك مع حركة القسومية المصرية . بل على العكس ألت حركة الجامعة المصرية الى أن تنتمى برمنها الى حركة الجامعة العربية . وكلا الحركتين تتماثلان بجامع النظرة القومية التى تستند الى وحدة اللغة والتاريخ والاتصال الجغرافى . وكلتاهما تتماثلان بجامع الوظيفة السياسية لكل منهما ، بحسبانها الوعاء الجامع لحركة التحرر ضد الغزو والاستعمار . والتماثل بينهما لا يمس الجامعة السياسية لكل من المسلمين واأثقباط . لذلك لا يظهر أن تناقضا قام بين الحركتين المصرية والعربية ، ولا أن المواطن المصرى ضاق حرجا باجتماعهما فى صدره ، ولا ان صراعا يؤبه

له جرى بين التيارات السياسية المختلفة في هذا الشأن . مادام ان نمو الشعور بالانتماء العربي لم يكن يحدث انتقاصا من المصرية ، بل على العكس كان يؤكدها . وما دام أن الانتماء العربي لم يكن يستدعي إعادة تصنيف المصريين بما ينحسر بها وصف المواطنة عن بعضهم ، كما هو الشأن مثلا في الجامعة الدينية التي ينسب بها وصف المواطنة عن البعض . وما دام أن الانتماء العربي موظف كالانتماء المصري في مواجهة الاستعمار .

ثمة عنصران اساسيان يكشف عنهما التاريخ الحديث ، بالنسبة لنمو الفكرة العربية في مصر . أولهما اطراد نموها مع مقتضيات الأمن القومي لمصر، الذي تمثل أقصى ما تمثل في الغزو الاستعماري الصهيوني لفلسطين . وثانيهما نمو الفكرة العربية .

ويؤكد التاريخ من بداية التاريخ المعروف ، ان مقتضيات الأمن المصري والعربي واحدة دائما ، وان المنطقة العربية من وجهة نظر الجغرافيا السياسية منطقة واحدة ذات أمن واحد ومصير واحد ازاء الغزو الخارجي، وان الخطر على مصر كان يأتي في الغالب الأعم من الشام ومن حدود مصر الشمالية الشرقية عبر سيناء .

وكانت معارك مصر الفاصلة تجري دائما في أرض الشام « شاروهم الهكسوس ، وقادش تحتمس ، الى قرقميش البابليين، وحطين صلاح الدين، وعين جالوت قطز ، وحتى مرج دابق الفوري ، وحمص ونصيبين محمد علي » (١) .

« هكذا علمتنا التجربة التاريخية بيقين . أن مصير مصر مرتبط دائما بمصير فلسطين خصوصا وسوريا عموما ، وأن الدفاع عن مصر والقناة انما يبدأ في فلسطين على الأقل ، وواضح تماما أن كل من سيطر من المستعمرين على أحد البلدين كان يندفع تلقائيا الى السيطرة على الآخر، كما فعل الصليبيون من اتجاه (من الشام الى مصر) ونبليون من الاتجاه الآخر (من مصر الى الشام) ، أما آخر مثل فهو الانجليز حين تقدموا من مصر الى فلسطين والاردن ، يقابله المثل الاسرائيلي المعاصر » (٢) .

وفي العصر الحديث ، كان أكثر من وعي هذا الأمر ، الدول الأوروبية الطامعة في البلاد العربية خاصة ، وفي أرض الخلافة العثمانية عامة . وتكالبت جميعا على محمد علي عندما شارب مشروعه الكبير أن يتحقق ، واثبتت انتصارها عليه بمعاهدة لندن في ١٨٤٠ ، التي كانت بمثابة صك لعزل مصر وحبسها داخل حدودها الإقليمية . فكانت هذه المعاهدة ، مع ضرب النظام الاقتصادي لمحمد علي واستباحه مصر اقتصاديا ، هما المهددان

الطبيعيان لوقوع مصر فريسة الاطماع الاوروبية فى السنوات التالية ثم احتلالها عسكريا فى ١٨٨٢ . لم تكن الفكرة العربية ظاهرة فى القرن التاسع عشر ، كانت شائعة ذائبة فى الوعاء الفسيح للجامعة الاسلامية التى نجسدها الخلافة العثمانية .

ان دولة الخلافة اثبتت فشلها - خلال القرن التاسع عشر - فى صيانة استقلال المنطقه ومقاومة الاطماع الاوروبية . ويمكن القول بان دولة الخلافة قد افسحت تنفوذ الغربى وفتحت امامه السبل الى سائر بقاعها على عهدى السلطانين عبد المجيد وعبد العزيز خاصة ، سواء بالامتيازات الاجنبية او الانراضى او النفوذ التعليمى والثقافى وغيرها .

وحتى رغم حذر السلطان عبد الحميد ووساوسه تجاه اوروبا ، فقد سلك - على اهلون التمبرات - سلوك من لا يجد مندوحة من التفريط امام اوروبا فى النفوذ الى بلاده وتفكيكها . وقد ركزت اوروبا حصارها السياسى لمصر فى الستينات السبعينات ، فلم يلو الرجل العثماني المريض على شيء لانقاذ درة تاج آل عثمان .

نهض المصريون يزودون عن بلدهم ، يرفعون شعار مصر للمصريين ويتطلعون لمؤازرة الباب العالى لهم ضد الغزو البريطانى المسلح ، باغراء الوعد باداء الجزية والمساعدة فى الحروب الاجنبية مع الاعتراف بالسلطان خليفة الله فى ارضه وامام المسلمين ، حسبما ذكر برنامج الحزب الوطنى فلم يجدوا من السلطان جوابا عمليا الا بيانا اصدره واكب غزو الانجليز مصر يطن عصيان احمد عرابى زعيم الثورة وقائد المقاومة العسكرية والشعبية ضد الغزو ، وقد صدر البيان بطلب من سفير بريطانيا الدولة الفائزة بالآستانة .

رغم كل ذلك . بقى نوع من النطلع المصرى اخلافة يحمله غالب المصريين باستقلال بلدهم . وهو تطلع لا يعكس ثقة الوطنيين فى قدرة دولة الخلافة ورشدتها ، بقدر ما يعكس النزوع الى انتماء مصرى اشمل هر الحقيق يكسب مصر استقلالها والمحافظة عليه . وهذا ما كان من رجال الحزب الوطنى وزعيمه مصطفى كامل ومحمد فريد فى بداية القرن العشرين .

واستمسك الحزب بصيغة معاهدة ١٨٤٠ لا بحسبانها صكا للعزلة ؛ ولكن لما تقيده من الاعتراف بصلة مصر بالدولة العثمانية ، صلة تمثل « الصيغة الجاهزة » لفكرة التضامن على نطاق شعوب العالم الاسلامى ، وتتضمن شعارى « الخلافة » ، « الجامعة الاسلامية » ، اللذين كانا شعارى مقاومة ضد الغزو الاستعمارى الاوربى خاصة فى الربع الاخير من القرن التاسع عشر (٣) .

على انه فى تلك الفترة نفسها ظهر نوع من التناقض بين الحركتين الوطنيتين فى كل من مصر الشام ، اذ كانت تلك الحركة فى كل من القطرين ضعيفة لم تقو امكانياتها الذاتية بعد ، فركزت كل منهما على استخدام العنصر الخارجى فى صراعاتها ، قاوم السوريون الاستبداد العثمانى مستغلين نربص بريطانيا به ، وقاوم المصريون الاحتلال البريطانى مستغلين تناقض الدولة العثمانية معه ، ووقع هذا النزوع كلا الحركتين فى نوع من التناقض بين بعضهما البعض . ومن جهة اخرى ، فان النزوع المصرى الى الوحدة كان يتجه الى حيث . صدر الخطر على استقلال بلادهم . ارادوه استقلالا حقيقيا ومصر على الدوام يأتينا الخطر من حدودها الشمالية الشرقية حيث فلسطين ، او من الجنوب حيث ترد اليها مياه النيل . ومع بدايات القرن العشرين تركز انخطر على مصر فى الجنوب ، بسبب سيطرة الانجليز على السودان منذ ١٨٩٩ ، وطبور مالدبهم من مشاريع لاقامة السدود والخزانات على مجرى النيل فى الجنوب ، بما يمكن من التحكم فى مياه النيل الواردة الى مصر . وكانت مصر عبر القرن التاسع عشر تعمل على مد حدودها الجنوبية الى اعلى النيل بحروب محمد على وحفيده اسماعيل . ومن هنا ظهرت « المسألة السودانية » فى الحركة الوطنية المصرية ، كحركة مقاومة للسيطرة البريطانية قبل أن تظهر « المسألة الفلسطينية » فى اطار تلك الحركة . وفى تلك الفترة نفسها ظهرت الحركة الصهيونية ايضا ، ويبحث لها الاستعمار البريطانى عن دور تقوم به فى خدمته ، سواء للسيطرة على مصر خاصة أو على المنطقة العربية عامة .

الصهيونية ومصر :

كانت أوغندا واحدة من المناطق المرشحة لانشاء الوطن القومى لليهود . وأوغندا تسيطر على منطقة البحيرات فى اعلى النيل ، وبها مصب بحيرة فيكتوريا . واذا كانت البحيرات لا تمد مصر الا بجزء من سبعة اجزاء المياه الواردة اليها ، فان أهمية هذا الجزء تتراءى من أنه يرد الى مصر فى فترة التحاريق ، اى فترة الجفاف التى تسبق الفيضان السنوى ، حيث لا يكون ثمة مورد آخر . خطب مسيو برنت المهندس الفرنسى فى المعهد العلمى المصرى فى ١٨٩٣ يشير الى أن اقامة خزان للمياه على مجرى النيل يعرض مصر لأشد الاخطار ، وانه يكفى للقضاء على مصر أن بنشأ سد على فوهة بحيرة نيانزا ليحرم مصر من المياه التى تأتينا فى موسم الجفاف .

وكتب مونكرىف الى المعهد العلمى البريطانى فى ١٨٩٥ أنه اذا ملكت دولة « متمدنة » اعلى النيل وانشأت الخزانات على مسارب بحيرة

فيكتوريا « صارت تغذية النيل من تلك المنابر بيد الدولة المالكة » ، مما يمنحها سلاحا تهدد به مصر بالفرق أو الجفاف .

وذكر برونال مندوب بريطانيا في أوغندا في ١٨٠٤ أن أوغندا أقوى دول شرق أفريقيا لسيطرتها على منابع النيل وأن « موقفنا في أوغندا ومصر موقف واحد لا ينفصل أحدهما عن الآخر » ، لأن من ملك أعالي النيل يتصرف بمصر على هواه ومشئته ويكون باستطاعته أن يقضى على مصر « (٤) » .

ومنذ السبعينات من القرن الماضي ، كانت بريطانيا تستهدف السيطرة على كينيا وأوغندا . وأوقفت التوسع المصري في هذه الأقاليم سنة ١٨٧٥ . فلما احتلت مصر ، اتفقت مع ألمانيا في ١٨٨٦ على اقتسام شرق أفريقيا ، بأن تستولى هي على الجزء الشمالي الذي تقع فيه منطقة البحيرات .

ثم عقدت مع ألمانيا اتفاقية في ١٨٩٠ صارت بها أوغندا من نصيب بريطانيا ، و مدت خطوط التليفون إليها في ١٩٠١ ، و شرعت في إقامة سكة حديد تربطها بالسودان عبر اثيوبيا في ١٩٠٢ . وفي ١٩٠٣ أعلنت بريطانيا رسميا حمايتها على أوغندا (٥) ، وهو ذاته العام الذي مرضت فيه بريطانيا على الحركة الصهيونية انشاء الوطن اليهودي هناك . ويذكر وايزمن في « التجربة والخطأ » أن الصهيونية البريطانية أصبحت « وكأنها وطنية بريطانية » ، كان مشروع أوغندا من مستلزمات الوطنية البريطانية ، وكان إسرائيل زانجويل يقود الحركة (الصهيونية) نحو أفريقيا الشرقية (أوغندا) ، وقد تحمس الانجليز كثيرا للمشروع بوصفه جزءا من الامبراطورية العظيمة « (٦) » .

وإذا كان من المعروف أن اللورد سالبوري رئيس وزراء بريطانيا الذي وقع على عاتقه أمر تقسيم أفريقيا في السنوات من ١٨٨٦ الى ١٨٩٢ ، قد شيد سياسته في شرق أفريقيا كلها حول الاحتفاظ بمصر (٧) . فان العرض البريطاني لانشاء وطن يهودي في أوغندا يصبح غير بعيد عن هذه السياسة ، سيما انه جاء بعد أربعة أعوام فقط من سيطرة بريطانيا على السودان .

وفي ١٩٠٤ أبرم الوفاق بين بريطانيا وفرنسا الذي انطلقت به يد بريطانيا في مصر ويد فرنسا في المغرب . وفي ١٩٠٦ أجريت التسوية بينهما وبين إيطاليا في اثيوبيا بما يراعى مصالح الانجليز في وادي النيل خاصة (٨) .

ولولا أن الاتجاه الغالب في الحركة الصهيونية قد رفض العرض الاوغندي في المؤتمرين السابع والثامن لها (٩) ، لكانت المسألة الصهيونية قد اضيفت الى مسألة احتلال الانجليز للسودان في تهديدها للامن المصري ، منذ ذلك الوقت المبكر .

وقد كان القصد من هذا الاستطراد بيان ، انه فضلا عن التناقض "نظريء بين الحركتين الوطنيتين المصرية والسورية فى بداية القرن ، فان مجمل السياسات البريطانية فى افريقيا فى ذلك الوقت كان من شأنه أن يثير لدى الحركة المصرية المخاطر من جهة الجنوب مما أدى الى تركيزها على شعار « وحدة وادى النيل » كشعار مكمل لشعار استقلال مصر . وان مصر كانت مستهدفة من مشروع اقامة الوطن القومى لليهود فى أوغندا .

وجاء البديل الثانى للوطن الصهيونى فى سيناء المصرية ، مصدر الخطر الثانى (أو الأول) على مصر دائما . اقترحها هيرتزل على الحكومة البريطانية فى ١٩٠٢ ، فحالته الى الحكومة المصرية معززة طلبه لدى اللورد كرومر « نبيحث بعين العطف الامانى الصهيونية مع مستشارى الحديوى » . وقدمت بعثة صهيونية الى مصر أعدت تقريرا عن سيناء يدورس امكانيات استغلال وسائل إيصال مياه النيل اليها بسحارات تمر تحت قناة السويس . وصيغ المشروع فى شكل شركة يهودية يكون لها « حق احتلال » الارض الكائنة شرق قناة السويس « واستعمارها » لمدة تسع وتسعين سنة ، وذلك من ساحل البحر المتوسط شمالا الى خط عرض ٢٩ جنوبا ، وتضم خليج السويس ومنطقة العقبة (١٠) ..

كان يرأس حكومة مصر مصطفى فهمى باشا الذى اشتهر بممالة الانجليز والانصياح شبه التام لنصائح كرومر الملزمة . وكان بطرس غالى وزير خارجيته الذى وقع اتفاقية الحكم الثنائى عن السودان فى ١٨٩٩ ، ورأس المحكمة التى اعلنت فلاحى دنشواى فى ١٩٠٦ ودافع عن مد امتياز قناة السويس رغم معارضة الشعب المصرى لذلك ، واغتالته ايدى الوطنيين لهذه الأسباب فى ١٩١٠ ، رغم ذلك كله لم يستطع بطرس غالى ولا حكومة مصطفى فهمى كلها أن تقبل مشروعا صهيونيا ينزع قطعة من ارض مصر .

وفوجئ الصهاينة برد لبطرس غالى يتضمن « أن الحكومة المصرية لا تستطيع وفقا للفرامانات الشاهانية ، لأى سبب أو مبرر ، التنازل عن جزء أو كل من الحقوق المتعلقة بالسيادة ، ولذا فيجب أن تستبعد بصفة قاطعة كل فكرة ترمى الى الحصول على اتفاقات من هذا النوع » . ثم أرسل كرومر الى حكومته « أنه منذ بدء اثاره الموضوع ، حاولت بالرغم من المعارضة الشديدة ، وبكل ما فى وسعى ، حمل المختصين الى السماع لوجهات نظر الدكتور هيرتزل ومن معه . ولكنى الآن أرى بصفة قاطعة ونهائية ، انه يجب صرف النظر عن الموضوع . وانى على يقين بأنه لا يمكن تحقيق رغبات الدكتور هيرتزل بدون قيام حكومة جلالة الملك بضغط أقوى مما تبرره مقتضيات المسألة . وأريد أن اضيف الى ذلك أن معارضة الحكومة المصرية لا ترجع الى شعور معاد لليهود ، بل تستند الى أساسين :

الأول : انها تعتقد بإمكان نجاح المشروع . والثاني : ان العارفين بتفاصيل الادارة المصرية ، يبدون دهشتهم من محاولة لن تؤدى الا الى مضاعفة الصعوبات القائمة وإيقاع النظام فى تناقضات وعيوب جديدة ٠٠ » . وتلك اشارة واضحة من كرومر الى حرجه وادراكه عزلته عن الحكومة المصرية نفسها ، لو حاول الضغط عليها لانفاذ مشروع كهذا .

وقد ابلغت وزاره الخارجية البريطانية هيرتزل فى ١٩ يونيه ١٩٠٣ بنص عبارات كرومر ، وابلغته فى ٢٦ يوليه بانها « تأسف لعدم استطاعتها التوصية والضغط اكثر من ذلك على الحكومة المصرية لحملها على تغيير موقفها فى هذا الخصوص » (١١) .

من هنا يظهر ان المشروع الصهيونى فى نظر السياسة البريطانية - وفى بدايات القرن العشرين - كان موجها فى الاساس ضد مصر ، ولضمان استقرار السيطرة الاستعمارية عليها . وذلك سواء وقع المشروع على بعد الاف الأميال من مصر جنوبا فى ألوغندا ، أو على مشارف قناة السويس عند الحدود الشمالية الشرقية لمصر .

وكانت بريطانيا تقرر الاقدام والاحجام على أى من هذه المشروعات وبصرها معلق بمصر خاصة .

ولنا أن نستنتج بغير مظنة المغالاة فى الحكم ، ان المشروع الصهيونى رسم لیتجه ضد مصر فى ذاتها ، وذلك فى وقت لم تكن ظهرت فيه بعد ارهاصات الانتماء العربى لمصر ، بل فى وقت كانت الدعوة العربية نفسها تنبج ضد الحكم العثمانى ، ولم يكن من شأنها وقتها ان تشكل خطرا على المصالح البريطانية ، بدليل مساندة بريطانيا الصريحة لهذه الحركة العربية ضد تركيا بعد ذلك التاريخ بأكثر من عشر سنوات خلال الحرب العالمية الاولى . بل فى وقت لم تكن مصر فيه مرشحة لأن تصبح مركز التوحيد الإسلامى فى اطار دعوة الجامعة الإسلامية ، وذلك لقيام دولة الخلافة فى الأستانة .

ولعل من يزعمون ان مصر بادات الصهيونية بالعداء « من اجل خاطر السرب » ، يتورعون قليلا امام حقائق التاريخ .

ولعل من يروجون لأوهام الرخاء المصرى لو عقدت مصر صلحا - ولو منفردا - مع اسرائيل ، يتدبرون فى اصول العداء الصهيونى لمصر ذاتها ، وأن مصر المصرية كمصر العربية كمصر الاسلامية ، هى طلبة الصهيونية والاستعمار .

ولم يأت وعد بلفور فى ١٩١٧ بعيدا عن هذا السياق .. واحاديث وايزمن مع رجال الخارجية البريطانية ، غالبيتها يتضمن ذكر ، مصر « ان

«جود شعب يهودى ترى على حدود مصر سيكون خطا قويا ضد أى غزو من الشمال ، وستجد انكلترا فى اليهود أصدق وأحسن أصدقائها ، ، ان سرورة فلسطين يهودية امر يفيد الانكليز كثيرا ، ويخدم مصالحهم وخاصة فى «منطقة قناة السويس» (١٢) . وأن بعضا من كبار المسئولين البريطانيين الذين عملوا فى مصر ، أبدوا تعاطفا واضحا مع الصهيونية ، يظهر ذلك من «واقف كرومر بعد تركه مصر ، وخاصة خلال الحرب الاولى . كما يعرف من ريجنالد وينجت ، سردار الجيش المصرى وحاكم عام السودان ثم المندوب السامى البريطانى فى مصر ، يعرف عنه تعاطفه مع الصهاينة ، وتقديمه النصائح اليهم من فيض خبرته بمصر والمنطقة العربية» (١٣) .

وكان كيزرون وزير الخارجية البريطانية ، يرى تأييدا لوعده بلفور أن فلسطين هى «خط الدفاع الاستراتيجى بالنسبة لمصر ، وانه اذا وجب أن نافع عن القناة فى المستقبل ، وهى الجهة الضعيفة فى مصر ، فسيتم ذلك من جهة فلسطين» (١٤) .

ويذكر ريدر بولارد الذى كان سفيرا لبريطانيا فى طهران من ١٩٣٩ الى ١٩٤٦ ، أن من دوافع صدور وعد بلفور «الرغبة فى تأمين قلعة الدفاع عن قناة السويس» (١٥) .

ومع ظهور المشروع الصهيونى فى فلسطين ، ووقوع هذا البلد العربى تحت الانتداب البريطانى ، عمل الانجليز ، كما يذكر الاستاذ ابراهيم غالى فى كتابه القيم عن سيناء ، عملوا على ربط سيناء بفلسطين «وجعلها قطعة عازلة يمتد اليها النفوذ البريطانى ، لا من مصر المنادية باستقلالها ، ولكن من فلسطين» ، واقاموا فى سيناء خطا للسكة الحديد وضعوه فى ايدى حكمة الانتداب بفلسطين ، رغم وجوده على ارض مصرية وتشبيده بأموال رعمالة مصرية وفرضوا على المسافرين شرقا من مصر أن يقدموا جوازات سفرهم لا عند رفح (حدود مصر) أو حتى العريش ولكن فى القنطرة على ضفاف قناة السويس (١٦) .

ومن المهم ملاحظة أن ما كان يعتبره الانجليز من موجبات «أمن مصر» ، هو من وجبات «منهم هم فى مصر» ، أى استقرار احتلالهم لها . بمعنى أن أمن مصر فى نظر الانجليز هو ضياع استقلال مصر وفقدانها لأمنها القومى . كما يلاحظ أن تأمين مصر والدفاع عنها دائما ، انما يكون من ارض فلسطين ، وأن قيام قوة معادية لمصر فى فلسطين ، يهدد شبه جزيرة سيناء ، كما يهدد استقلال مصر برمتيه . وانه لا استقرار لنظام مصرى ، ما لم يطمح له عنوة حليف فى فلسطين ..

المصرية الممتدة :

وقامت ثورة ١١١٩ فى مصر بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى . لم يكن الخطر الصهيونى على مصر من فلسطين قد تجسد بعد ، رغم وعد بلفور . ثان الخطر يتركز فحسب فى الاحتلال الانجليزى لمصر والسودان . ورغم أن الحرب العالمية اجهزت على الرجل العثماني المريض ، واستبد الاستعمار البريطانى والفرنسى بالموقف فى المنطقة ، ونفذ المخطط الاستعماري الواحد فيها كلها وفقا لاتفاقية سايكس بيكو ، فاختصت بريطانيا بفلسطين والعراق وفرنسا بسوريا ولبنان ، واتحد العدو الاستعماري امام الحركتين الوطنيتين فى مصر والشام ، وزال بذلك التناقض الموضوعى بين الحركتين ، رغم ذلك فقد قامت ثورة ١٩١٩ تحت شعار الجامعة المصرية بحسبانها قومية مصرية .

محدودة

على أن الجدير بالملاحظة أن هذه الجامعة المصرية « المانعة » لم تستبعد مبدأ الانتماء الاشمل عند النظر الى السودان . باعتبار أن استقلال السودان وتأمينه هو من متممات استقلال مصر ومن ضمانات أمنها القومي . واذا كان اشيع من سعد زعول زعيم ثورة ١٩١٩ وكبير بناء الجامعة المصرية المعادية للاستعمار ، اشيع عنه أن اجتماع العرب هو مجرد اجتماع لاصفار ، فقد جمع سعد مصر على السودان ، وهما صفران كبيران ، واسماهما مع المصريين الوطنيين « وحدة وادى النيل » . دفعته المحافظة على مصريته أن ينسأدى باستيعابها فى وحدة اشمل . ولم يستهدف بذلك مجدا شخصا ولا انكر مصريته ولا أضر بها ، ولكنه صنع الامر الوحيد الذى لولاه لانكر الوطنيون قيادته . وحفر مع جيله فى الوعى المصرى المنهج الصحيح ، وهو السعى الى الانتماء الاشمل محافظة على المصرية فى مواجهة الاستعمار . اذ كان شعار « الوحدة » يتجه لدى المصريين الى حيث مصدر الخطر على استقلالهم المرتقب .

واذا كانت الصياغات النظرية للوحدة بين مصر والسودان ، قد اضطربت على أيدي القوميين المصريين ، كما اضطربت سياساتهم العملية فى هذا الصدد (١٧) ، فقد دل نظرهم ومسلكتهم على أنهم طلاب استقلال وطنى فى إطار جامعة قومية ممتدة غير مانعة . ودل منهجهم على أن أمن مصر ليس قاصرا على حدودها الإقليمية . واذا كانت السنوات العشرين السابقة على الحرب العالمية الأولى هى سنوات المهد بالنسبة لمفهوم القومية المصرية ، التى شاهدنا شأبها فى ١٩١١ ، فقد كانت مرحلة الثلاثينات والاربعينات من القرن العشرين هى مرحلة المهد لمفهوم القومية العربية ، وللجامعة الاشمل التى تستوعب انتماء المصريين فى مواجهة الاستعمار . وهذه هى الجامعة التى شبت أمام ناظرينا فى الخمسينات والستينات .

فى السنوات السابقة على الحرب العالمية الأولى ، كان الحوار دائرا بين الاستقرار فى إطار الجامعة الإسلامية التى تملكها دولة الخلافة ، وبين انبثاق - الوجود المصرى بعوميتة المحددة . وانتصر وقتها الوجود القومى المصرى ، نتيجة انفراد مصر بمعركة تحرير وطنى متميزة ضد الاحتلال البريطانى ، ولأن الجامعة الإسلامية - كما سلفت الإشارة - ممثلة فى دولة الخلافة ، كانت تتهاوى مقيمات بقائها ، وكانت عاجزة عن احتضان حركات التحرر الوطنى ضد الاستعمار الغربى عامة . واحتضنت القومية المصرية حركة تحرر وطنى استطاعت فى ١٩١٩ أن تززع أركان الاستعمار البريطانى لمصر فى ظروف صعبة . فلما بدأ يتبلور الخطر الصهيونى فى فلسطين خلال الثلاثينات ، وكانت الخلافة الإسلامية العثمانية قد انتزعت ، انطرح من جديد الحوار حول الهوية القومية لمصر .

جاء مصدر هذا الخطر على الأمن المصرى من فلسطين، البلد العربى وبلد المسجد الأقصى . وهو يأتى من الحركة الصهيونية بحسبانها حركة استعمارية تستثير النزعة القومية ، وحركة يهودية متعصبة غازية تستثير النزعة الإسلامية . ونما فى مصر اتجاهان الأول ينادى بالجامعة الإسلامية ، والثانى يتطور نحو الجامعة العربية . وكان الاتجاهان متميزين ومختلطين فى الوقت نفسه ، بمعنى أن الدعوة العربية كانت تحمل ظلالة دينية ، والعكس صحيح . وكلا الدعوتين تتفقان - على درجات مختلفة من الوعى - فى السعى لانتماء سياسى أشمل لمصر ، وفى التنقيب عن جامع سياسى يربط بين مصر وبين أرض الخطر فلسطين .

لقد كان « الخطر السودانى » هو أول تحد للقومية المصرية الضيقة . وحاولت الحركة الوطنية التصدى له قوميا بمفهوم غير محدد ولكنه نافع ، وهو « وحدة وادى النيل » . وعززته تارة « بحق الفتح » وهو مفهوم غريب . وتارة أخرى بصلة نهر النيل وهو مفهوم جغرافى قاصر ، فضلا عن أن مصر والسودان لا تختصان به من دون أوغندا وأثيوبيا . وعززته طورا آخر بجامع اللغة والعادات والدين والتقاليد ، وهو مفهوم قومى أو دينى لا تختص به مصر والسودان كما لا يخفى . ورغم كل هذا الاضطراب ، لم تقم صعوبة كبيرة أمام القومية المصرية بالمنهج النفعى . يكفيا أنها صيغة فكرية قادرة على احتضان حركة التحرير الوطنى ضد الاحتلال البريطانى .

فلما بدأ يظهر الخطر الثانى فى فلسطين ، بدأ يتفق معه الوعى المصرى لحركة التحرير عن عدم مناسبة الصيغة المصرية ، وعن أن هذه الصيغة أضيق من أن تمكن من التصدى لهذا الخطر . وبين مصر وفلسطين لا يرد « حق الفتح » الغريب ، كما لا ترد الصلة النهرية الجغرافية . فلم يبق الا الدين وحده كجامع سياسى، أو اللغة والتاريخ والعادات والتراث والأرض . الخ كجامع سياسى . لم يبق الا الجامعة الدينية الإسلامية ، أو الجامعة القومية العربية . وقد اختلط

دهرا ، سيما في الثلاثينات ، مادام تصادف ان كليهما يصلح واصلا بين مصر وفلسطين . المهم ان الوعي المصرى تفتق عن ان الحفاظ على المصرية لا تكفله القومية المصرية وحدها . وان درء الخطر عنها لا يكفله الا الانتماء الى الجامعة سياسية اعم .

الاسلام والانتماء الأشمل :

لا وجه لتكرار ما سلفت الاشارة اليه عند الحديث عن الحركات الشعبية في الثلاثينات ونشأة مصر الفتاة وجمعيات الشباب المسلمين ثم جماعة الاخوان المسلمين ، لا وجه لذلك الا في النطاق المحدود الذى يقتضيه سياق هذا الفصل . وقد نشأت جمعيات الشباب المسلمين كما سلفت الاشارة في ١٩٢٧ . وهالبت ان انشأت جمعيات لها في كثير من مدن فلسطين بالذات ، فضلا عن دمشق وبغداد والبصرة ، واختيرت يافا بفلسطين مقرا لانعقاد مؤتمرات الجمعيات في ابريل ١٩٢٨ . ولاتخفى على المطالع دلالة ان هذه « الجمعيات الاسلامية » ، قد اقتصر تقريبا نشاطها خارج مصر على البلاد العربية ، وأن الاهتمام السياسى الذى انشغلت به كان يتعلق في الأساس بفلسطين والمغرب العربى . كان لفكر الجامعة الاسلامية جذور ضاربة في التاريخ ، وبم يكن للفكر القومى العربى انتشار يذكر في مصر بعد . فلما بدأ تنقيب المصريين عن انتماء اعم ، استخرجت الجامعة الاسلامية من مخزون التاريخ . ولكنها جرت على الارض في نطاق الوطن العربى . وجرى ذلك كله في فترة تصاعد الموجة الصهيونية بفلسطين مع حادث حائط البراق في ١٩٢٩ .

ونشأت جماعة الاخوان المسلمين في الفترة نفسها (١٩٢٨ تقريبا) . ومن نافلة القول تكرار الحديث عن وجهتها السياسية . اذ تركز أدبها السياسى ، كما سبق البيان - في رفض الجامعة القومية مصرية كانت أو عربية . ونادت قولا واحدا بالجامعة الاسلامية ، وأنه حينما يوجد انسلم فثمة أرض الاسلام . ومع ذلك فأننا نكاد نلمح أن الجامعة الاسلامية على أيدي الاخوان ، كانت موجهة في الأساس ضد القومية المصرية ، وأنها في تلك الفترة لم تشتبك في عراقك حقيقى ومستمر مع فكرة القومية العربية . ولعل سبب ذلك أن الفكر القومى العربى ، لم يكن من القوة والرسوخ في مصر وقتها ، بحيث يستحق خوض المعارك بشأنه ، ولكن سببا آخر يتراعى ازاء هذا السبب . وهو أن الجامعة العربية كانت تتوازى مع الجامعة الدينية ، من حيث سعى كل منهما للانتماء الأشمل لمصر ، مما يجعل الصراع بينهما من اجتماعات المستقبل أكثر منه من ضرورات الحاضر . ولم يغيب عن الاخوان في جزء يسير من أدبهم ، القول بضرورة الانتماء العربى لمصر وفائدته لأمتها . اذ كتب طه حسين مرة يقول أن الأمة العربية غزت مصر وأذاقتها صفوف العدوان ، فرد عليه الشيخ حسن البنا ، متحدثا عما يربط مصر بالعرب من علاقات الدم واللغة والدين والعادات والثقافة ، ثم قال : أما خطأ الفكرة (فكرة طه حسين)

من ناحية القومية المصرية ، فلأن تمسكتنا بالقومية العربية يجعلنا أمة تمتد حدودها من الخليج الفارسي الى المحيط الأطلسي ٠٠ أن من يحاول سلخ قطر عربي من الجسم العام للامة العربية ، يعين الخصوم الغاصبين على كسر شوكة وطنه وأضعاف قوة بلاده ٠٠ (١٨) ٠

وأن اهتمام الاخوان بالثورة الفلسطينية منذ ١٩٣٦ معروف مشتهر ، وإذا كانت نشأة الاخوان تعاصرت مع تصاعد الهجمة الصهيونية على فلسطين في نهاية العشرينات ، فإن الظهور السياسي للسافر للاخوان وتحولهم من جمعية دينية في الأساس والمظهر الى جماعة ذات نشاط سياسي سافر ، قد تواكب زمنا مع الثورة الفلسطينية في ١٩٣٦ ٠ ولا يخل بهذه الحقيقة قيام أسباب أخرى لهذا الأمر تتعلق بالسياسات المصرية وتطور الأحداث الداخلية في مصر ، سيما بعد إبرام معاهدة ١٩٣٦ ٠ والصواب فيما يبدو أيضا ، أن سببا من أهم أسباب كسبهم الشعبية السياسية في منافستهم لحزب الوفد ومنازعتهم اياه ، كان يتعلق بأنهم - من خلال الجامعة الاسلامية - خاطبوا في الرأي العام ما لم يستطع الوفد الاستجابة السريعة اليه ، من نزوع مصرى نحو الانتماء الأشمل ٠ وإذا كان الاخوان صرحاء في موقفهم الخاص للمفهوم القومي عامة ، بحسبانه في رأيهم مفهوما عنصريا يشيع البغضاء بين الأجناس ويخالف مفهوم الاسلام ، فقد كان من حججهم التي يسوقونها دلالة على أرجحية الجامعة الاسلامية لديهم على الجامعة العربية ، أنه لاختلاف بين الجامعتين « إلا من حيث السعة والامتداد » ، اذ تنحصر الوحدة العربية في سبعين مليوناً ، بينما تتعدى الجامعة الاسلامية الى قرابة الأربعمئة مليون ، مما يمكن لأهلها في الأرض قوة وعزة (١٩) ٠

وفي الثلاثينات أيضا ظهر حزب « مصر الفتاة » ٠ وعرف باتجاه عربي واضح منذ تكوينه ٠ وتضمن برنامجه منذ ١٩٣٣ هدفا عن تحالف مصر مع الدول العربية ٠ وإذا كان تاريخ مصر الفتاة قد عرف الكثير من اضطراب المفاهيم السياسية ، بين القومية المصرية وبين القومية العربية وبين الجامعة الاسلامية أحيانا ، فالحق أنه لم يلاحظ في تاريخه قط أنه وضع « المصرية » في تعارض وامتناع مع «العروبة» ، والحق أيضا أنه مع لهجته العاشقة لمصر ، كان من أهل النزوع نحو الانتماء الأشمل لمصر كجزء من رسالة مصر التاريخية ، وباستثناء فترات قليلة ، كان ينظر الى الجامعة الاسلامية باعتبارها عصبه أمم اسلامية أو شرقية ، « أن لنا أن نفهم من هذا كله أن الجامعة الاسلامية في معناها الجديد ليست وحدة دينية ، بقدر ما هي وحدة قومية تجمع هذه الأمم ٠٠ أن لسكان هذه البلاد من مسلمين ومسيحيين ويهود أن يفهموا هذا المعنى الجديد للجامعة الاسلامية ، هذا المعنى الدينى الذى يرمى الى تكوين عصبه أمم شرقية تخفيف السلطة الانجليزية وأخواتها جميعا » (٢٠) ٠ وكتب أحمد حسين في ١٩٤٠ ، أن الوحدة العربية ضرورة ماسة لا للعرب فقط ، بل للأمم أجمع لأنها ركن

السلام » ومجرد وجوده يبدد اطماع الدول ، وجهادنا اليوم هو لتحقيق ذلك « (٢١) .

المصرية ومخاطر الغزلة :

كان هذا هو وضع التيارات الشعبية الجديدة التي نشأت في الثلاثينات . كانت سريعة الاستجابة لموجبات النزوع المصري لجامعة سياسية أعم لمواجهة الخطر الصهيوني النامي في فلسطين . أما الوفد ، حزب القومية المصرية العتيد ، الذي أسهم اسهامه الضخم في بناء الجامعة الوطنية ، ازاء الجامعة الدينية ومذهب الخلافة الاسلامية ، وزعزع بجامعته السياسية اركان الاحتلال البريطاني لمصر والسيطرة الأجنبية عليها . وكانت اهم الدعامات العملية لبناء القومية المصرية المناضلة ضد الاستعمار . ما وقر لدى المصريين وقتها - استخلاصا من خبرة ماضيهم القريب - من أن حركة الجامعة الدينية لم تقدر على صيانة استقلال مصر وغيرها من بلدان الشرق في مواجهة الغزو الاستعماري الغربي ، وما وقر لديهم أيضا من أن مذهب القومية المصرية من شأنه أن يزيد عرى التماسك بين المصريين في مواجهة الاستعمار . وبهذا المذهب استطاعت حركة الوفد - بكفاية عالية - أن تحبط سياسة اثاره الطائفية بين المسلمين والأقباط ، وتحبط سعى البعثات التبشيرية بتماسك عنصرى الأمة .

هذا الوفد بدأ في الثلاثينات يستشعر الخطر على مصر مما يجبرى نى فلسطين . وكان يلحظ أن الصهيونية نهدهد سيناء كما تهدد فلسطين . وقد نشرت صحيفته كوكب الشرق في ٢٨ ديسمبر ١٩٢٨ ، ان اقتراح جعل اليهود فلسطين وطننا لهم يشمل شبه جزيرة سيناء أيضا ، وشارك حزب الوفد رسميا في المؤتمر الاسلامي العام الذى انعقد بالقنس في ١٩٣١ وشارك في المؤتمر العربي الذى انعقد بعده ، وألقى عبد الرحمن عزلم ممثلا عن الوفد رسالة الحزب ، وانتخب في عضوية اللجنة التنفيذية والسكرتارية العامة للمؤتمر ، ومن أهم ما صدر من قرارات وقتها ، الدعوة لتوحيد البلاد العربية واستنكار تجزئة فلسطين وأنشاء مصرف عربى لمنع بيع الأراضى العربية الى اليهود بفلسطين (٢٢) .

وفي ١٩٣٦ كتب أحمد ماهر (قبل أن ينشق على حزب الوفد) « أن وحدة الشرق هي الوقاء من خطر المطامع التى تريد أن تنفرد بكل دولة شرقية على حدتها لنقضاء عليها وانتهاها وسهولة الفتك بها . فما من بلد شرقى الا وهو هدف لبعض هذه السياسات الاستعمارية ومراميها . أن وحدة الشرق هي ازاء هذه السياسات الاستعمارية السبيل الى درء خطرها ودفع بلانها ومضاد مفعولها . أن موجبات السلامة من خطر الاستعمار ووسائل الوقاية الناجعة من شره قيام هذا الاتحاد المنشود بينها ، وأنشاء هذه الروابط الروحية التى تربط اجزاء الشرق وأقطاره جميعا حتى يدرك الاستعمار أن الاعتداء على ناحية منه تارك أسوأ الأثر فى سائر نواحيه . » ثم تكلم عن « تأسيس وحدة شرقية واقامة تضامن معنوى

بين أقطار الشرق ، ، وأنه لا يوجد حائل أو مانع خطير يحول دون تحقيق ذلك من ناحية الشعوب ، ولكن العقبات تأتي من ناحية ملوك الشرق وأمرائه وملكه (٢٣) . اتخذت حكومة الوفد في ١٩٣٧ بعد قيام ثورة فلسطين مواقف سياسية ودبلوماسية مؤيدة للمطالب الوطنية للشعب الفلسطيني العربي . ونشأت في ١٩٣٦ جامعة الرابطة العربية برئاسة محمود بسيوني أحد زعماء الوفد .

وفي يولية ١٩٣٧ قدم محمد حسين هيكل استجوابا الى مصطفى النحاس رئيس الوزارة الوفدية وقتها ، حول الوضع في فلسطين ، فرد النحاس بأنه يبدى اهتماما بالغا بفلسطين . وهو اهتمام يعود الى سنوات سابقة . وأنه يناقش الامر مع السفير البريطاني ورجال الخارجية البريطانية (٢٤) . وفي الشهر نفسه ذكر النحاس للسفير البريطاني « أنه لا يستطيع أن يشعر بالاطمئنان وهو يفكر في قيام دولة يهودية على حدود مصر اذ ما الذي يمنع اليهود من ادعاء حقوق لهم في سيناء فيما بعد ؟ » وأعرب لوزير الخارجية البريطانية عن عدم رضائه عن مشروع تقسيم فلسطين، وصرح بأن مصر لن تقف مكتوفة الأيدي تجاه مايجرى في فلسطين، وانها تؤيد الشعب الفلسطيني(٢٥) . وان أهمية هذا الموقف في المجال المعروض لاتتعلق بالأثر العملي له في تأييد شعب فلسطين ، ولكنها تتعلق باظهار المدى الذي بلغه الادراك المصري للاخطار المحدقة بمصيرته من وجود دولة يهودية على حافة أرضه .

لا يظهر في اطار هذه الدراسة ان كان للأقباط موقف خاص من الاتجاه العربي . وأن المنهج المستخلص في دراسات هذا الكتاب ، أن الامر لا يتعلق بموقف « قبطي » أو موقف « اسلامي » ، ولكنه يتعلق بجامعة دينية أو جامعة قومية . والذين يتسق مع هذا المنهج ، أن يجرى فيه الحديث عن « الوفد » وغيره من التنظيمات السياسية . ووجه أهمية موقف الوفد أنه تنظيم الحركة الوطنية المصرية لثورة ١٩١٩ ، وأنه التنظيم الذي احتضن المفهوم القومي المصري واستوهم من الأقباط والمسلمين جمهوره في نطاق هذه الجامعة . وهو أن لم يتبين فكرة الوحدة العربية كاملة وصريحة معذلا أهدافه الوطنية على وفقها ، فقد نزع الى هذه الفكرة منذ الثلاثينات وتطور بها تطورا وثيدا يدل على تفتحه النظري لها ، وأنه لايقف بفكرته المصرية الضيقة حائلا دونها ، ولايرى تعارضا نظريا بينه وبينها . وقد كتب مكرم عبيد سكرتير عام الوفد والرجل الثاني فيه بعد زعيمه مصطفى النحاس ، كتب مقالا في عدد خاص أصدرته مجلة الهلال عن « العرب والاسلام » في ابريل ١٩٣٩ ، كتب تحت عنوان « المصريون عرب » يدافع عن عروبة مصر التي تجد أساسا لها في الجهاد من أجل الحرية ، وفيما يجمع بينها وبين البلاد العربية من روابط اللغة والتقاليد والخصائص الاجتماعية الأساسية . وتكلم عن جهاد الاقطار العربية ، وامتداد أصل مصر الى الأصل السامي الذي هاجر اليها من الجزيرة العربية . وذكر أن الوحدة العربية موجودة ولكنها في حاجة الى تنظيم،

« لايجاد جبهة تناهض الاستعمار وتحفظ القوميات وتوفر الرخاء وتنمي الموارد الاقتصادية وتشجع الانتاج المحلي وتزيد في تبادل المنافع وتنسيق المعاملات » . وطالب بأن تصير البلاد العربية « جامعة وطنية واحدة أو وطنًا كبيرًا يتفرع منه عدة أوطان لكل منها شخصيتها ، لكنها في خصائصها القومية العامة متعددة متصلة . اتصالاً قويا بالوطن الأكبر » (٢٦) .

بهذا يظهر أن التيارات السياسية الجديدة في الثلاثينات كانت تؤيد الانتماء المصري للجامعة أشمل ، اسلامية كانت أو عربية ، وأولت مسألة فلسطين ما تستحقه من شأن في إطار الانتماء السياسي الأشمل . وأن الوفد افتتح نحو « العربية » بدوافع ادراك الخطر على المصرية من المشروع الصهيوني في فلسطين فضلاً عن المشاعر الاسلامية ، وأن مكرم عبيد بلور الموقف الفكري للوفد حسبما سلفت بالإشارة . وكان الحزب الوطني يقف في الاتجاه المؤيد للجامعة السياسية الأشمل . واتجاهه لم يكن طارئاً - نيه بمراعاة تراثه في هذا الشأن من أيام مصطفى كامل - ولا يبدو أن كان من قوى السياسة المصرية من يقف رافضاً للانتماء المصري الأعم . حريصاً على الجامعة المصرية انضيق المانعة . الا الاتجاهات السياسية الموالية للسياسة البريطانية ، أو لقسم من كبار الرأسماليين ممن ترتبط مصالحهم بالمؤسسات الاقتصادية التي كان لليهود وللجاليات الأجنبية فيها نفوذ كبير ، كحكومة محمد محمود في ١٩٢٩ وحكومة اسماعيل صدقي في ١٩٣٠ (٢٧) .

مصر وفلسطين :

مع نهاية الحرب العالمية الثانية ، دخلت فلسطين في نسيج الحياة السياسية المصرية . وصار الجانب العربي للسياسات المصرية من مجالات الصراع بين القوى المختلفة . وادخل كل من هذه القوى الشئون العربية ضمن جوانب سياسته ونشاطه ، كل حسب أهدافه وأسلوبه . فصارت جزءاً لصيقاً من مكونات السياسات المصرية . وذلك على نحو من التفصيل قد لا يتسع المجال له ، ويمكن الرجوع فيه الى مصادره وإلى ما تعرضت له كتب التاريخ العامة لهذه الفترة . وعلى أي حال فقد كان لهذا الاهتمام عدة مداخل ، تضامن الشعوب ضد الاستعمار ، ولكن التضامن يتميز هنا بخصوصية تتعلق بوحدة الأرض واللغة والتاريخ فضلاً عن الكفاح المشترك . وجامع الدين الاسلامي الذي يربط بين الغالبية في كل من البلاد العربية ، ولكن الجامع هنا جامع مخصوص باعتبار ما ينضاف اليه من اشتراك في اللغة والأرض وغيرها . والمدخل الثالث هو الاقتناع بفكرة القومية العربية . وقد سلفت الإشارة عند الحديث عن ثورة ١٩١٩ ، أن « المصرية » نفسها اتصفت بهذا التعدد في المداخل في وعي جمهرة المصريين . وكما التقت تلك المداخل كلها في ثورة ١٩١٩ على فكرة التوحيد المصري بكافة عناصره الدينية ضد المستعمر ومن أجل بناء مصر الناهضة المستقلة ، التقت المداخل في الأربعينات على دلالة رئيسية ، وهي أن القومية المصرية لم تعد صالحة في ذاتها ، وفي

صينتها المعزولة الضيقة ، لم تعد صالحة كوعاء لحركة التحرير المصرية ذاتها .
وأن سبيل صيانة مصر هو الانتماء لكيان أعم ، يكفل تحررها وتقدمها ، وتساهم
هي في تحرره وتقدمه .

استفتح الشعب المصري كفاحه بعد الحرب العالمية الثانية (استسلمت
ألمانيا في ٧ مايو واستسلمت اليابان في أول سبتمبر ١٩٤٥) . بموجة المظاهرات
العنيفة التي جرت احتجاجا على المشروع الصهيوني بفلسطين ، وذلك في ذكرى
وعد بلفور في ٢ نوفمبر ١٩٤٥ . قاد تلك المظاهرات الإخوان المسلمون ، وكانت
المظاهرات من السعة والشمول بما دل على تعلق بصر المصريين وقلوبهم بمعركة
فلسطين ضد الصهيونية ، وأن هذه المعركة كانت تستفز فيهم جميع المشاعر
الوطنية والدينية والشعوب العربية النامي . وتحرك لديهم الاحساس الواعي
بالخطر مما يحدث في البلاد المتاخمة . وصارت أرض فلسطين امتدادا لأرض المعركة
التي يواجه فيها المصريون الاستعمار البريطاني ، كما أنها صارت أرض الاحتكاك
المباشر بين الحركة الوطنية المصرية وبين الاستعمار الأمريكي الوافد الى المنطقة
العربية ، وما يجاورها من الشرق حيث ايران ومن الشمال حيث تركيا ، وكانت
الولايات المتحدة وقتها تستهدف ارت الاستعمارين البريطاني والفرنسي اللذين
خرجا مضعوفين من الحرب ، وأن تقتنص بترول العرب وتسيطر على مجارى المياه
الحيوية ، ورات في فلسطين ركيزة لها من خلال الحركة الصهيونية ، كما نقلت
الصهيونية استنادها من بريطانيا الى الولايات المتحدة باعتبارها السيد القوى
الجديد الوافد .

وهنا تبدو نقطة نستاهل الانتفاة الشديد والمداولة المتأنيه . ولها أهميتها
في تقدير المواقف المختلفة للقوى السياسية بالنسبة لفلسطين وفي اطار الحركة
الوطنية المصرية . الى أى مدى كانت دعوة الكفاح المصرى ضد الصهيونية في
فلسطين تشكل أهمية في اطار الحركة الوطنية المصرية . وما قدر أهمية هذه الدعوة
منسوبة الى الكفاح المصرى ضد الاحتلال البريطانى . الى أى مدى قدرت القوى
السياسية المختلفة الخطر الصهيونى في فلسطين على استقلال مصر وأمنها
المستقبل . الى أى مدى ادركت بعضها أوكلها انه ليس دون الاحتلال البريطانى
خطرة على مصر .

منذ احتل الانجليز مصر فى ١٨٨٢ ، تبلورت الحركة الوطنية المصرية
في نطاق مقولة أساسية ، هي ان استقلال مصر منوط بجلء الانجليز عنها .
ومنذ برمت اتفاقيتا السودان فى ١٨٩٩ ، انضاف الى ذلك مقولة أساسية
أخرى تتعلق برنع السيطرة البريطانية عن السودان ، بحسبان ذلك من
منعمات استقلال مصر ومن موجبات أمنها . ثم نجم الخطر الصهيونى فى
اسماء المصرية مع حوادث حائط البراق تقريبا فى نهاية العشرينات . وكان
ادراك هذا الخطر يتنامى حادثا بعد حادث ، دون أن يحتل مكانه فى بؤرة
الإدراك الوطنى المصرى مع مسألتي الجلاء والسودان ، حتى انتهت الحرب

العالمية الثانية . يمكن القول بأن النزوع التقليدي للحركة الوطنية المصرية بقى مقصور التركز على قضيتي الجلاء والسودان ، مادام لم يحل بعد ، وان الخطر الصهيوني فى فلسطين مهما كان زاد سفورا ، فهو خطر « وراء الحدود » وليس فى « عقر البيت » . وهو خطر آت وليس خطرا تأثما ، وكل ذلك يبرر القول باستمرار انحصار الاولويات فى السياسة المصرية فى مسألتى الجلاء والسودان . هذه وجهة من النظر يبدو انها السائدة لدى من يتناولون تاريخ الحركة الوطنية المصرية .

ولكن الوجهة الأخرى التى تستحق المداولة ، تتعلق بما لا شك ظهر من بعد فى سياق التاريخ الاحداث ، بمد تحقق المشروع الصهيوني فى دولة اسرائيل وما خاض ولا يزال يخوضه من حروب التوسع ضد مصر والبلاد العربية . هو استعمار اسنيطانى يعلمنا . كما تعلمنا خبرة الفرنسيين فى الجزائر . . والاوروبيين البيض فى روديسيا وجنوب افريقيا ، انه نمط من الاستعمار اشد عتوا من اى احتلال عسكري او سيطرة اقتصادية ، ولا يقتصر صنيفة على الهيمنة السياسية والاقتصادية ، ولكنه يتوغل بتعديلات سكانية فى الارض المسلوقة ، باقتلاع السكان الاصليين وزرع جماعات سكانية مطهم ، مد يعقب الوخم الآثار . ومن جهة أخرى فهو يستند الى قوة الاستعمار الامريكى الوافد ، وهو استعمار جديد وفتى لا تقاس خطورته بما آل اليه الانجليز والفرنسيون بعد الحرب الثانية من ضعف ووهن ، سوا من النواحي السياسية او الاقتصادية . وقد يكون لرجال الاربعينات اسوة بما صنع مصطفى كامل فى بداية القرن ، عندما استشعر خطر الاحتلال البريطانى الفتى أكثر من التبعية العثمانية الواهنة .

قد يعاب على هذا التقدير أنه « بعدى » ، أى أنه يدخل فى حسابه عند تقويم الظروف فى مرحلة ما ، يدخل عناصر جدت بعد تلك المرحلة أو تراءت للخطر بعدها . وهنا تفضل التفرقة بين أمرين ، الخطر كحقيقة موضوعية ، وادراك هذا الخطر كحقيقة ذاتية . ولا اشكال فى الامر الأول ، وقد سلفت الاشارة الى ما تعنيه حدود مصر الشمالية الشرقية بالنسبة لأمها ، وان مصر منذ الفراعنة لم تأمن على استقلالها قط الا بنوع من التوحد السياسى مع الشام ، ولم تمزل عن الشام قط الا كمقدمة للسيطرة عليها ، ولم تأمن قوة احتلال على سيطرتها على مصر الا مع السيطرة على فلسطين .

واقرب تجارب مصر المستقلة كانت على عهد محمد على . واقرب تجارب عزلها كانت معاهدة لندن فى ١٨٤٠ . واقرب تجارب الاستعمار معها كانت سيطرة بريطانيا على فلسطين فى ١٨٢٠ ، تأمينا للسيطرة على مصر ، وهى ذاتها العملية التى بدأت باتفاقية سايكس بيكو ووعد بلفور للصهيونية خلال الحرب العالمية الاولى .

اما الأمر الثانى وهو ادراك الحركة الوطنية المصرية لهذه المسألة ، فانه
ينعمن الاعتراف بان ما اتبحت مطالعته من الادب السياسى الوطنى لمرحلة
الثلاثينات والاربعينات ، لا ينبىء بأن الثقافة السياسية النظرية السائدة
فى المجتمع كانت تصل الى حد استيعاب الخبرات التاريخية لتجارب
الاستعمار الاستيطانى ، سواء فى أمريكا ضد السكان الاصليين او جنوب
افريقيا ضد الافريقيين او فى الجزائر ضد العرب . ولكن الشواهد التى
سلفت الاشارة اليها فى هذه الدراسة تؤكد أن الادراك المصرى لم يكن يتراخى
عن أى خطوة تتخذ على ارض فلسطين لدعم المشروع الصهيونى ، وذلك
منذ حادث حائط البراق . وماذا عساه يكون اظهر فى هذا الشأن من تصدى
التنظيمات الشعبية التى ظهرت فى الثلاثينات لهذا الأمر كواحد من اهم
أهدافها ومجالات نشاطها ، بل كان من اهم عوامل ظهور هذه التنظيمات
ونموها ، مادام ظهر ان الصيغة « الوفدية » لم تكن قادرة على استيعابه على
قدر ما يستحق من أهمية . رغم أن الوفد لم يكن بعيدا عن ادراك هذا
الأمر حسبما سلعت الاشارة كذلك .

والحق ان جماعة الاخوان المسلمين كانت أكثر التنظيمات الشعبية المصرية
ادراكا لهذا الأمر وتصديا له ، واسهمت من فكر الجماعة الاسلامية ما عوضها
عن ضمور الفكرة العربية ونقص الفكر السياسى النظرى المحيط بالمشروع
الصهيونى . ويضاف الى ذلك ان الاخوان كانوا قادرين بتكوينهم الشعبى
وتنظيمهم الدقيق وفكرهم العقائدى ، على استنبات أساليب للعمل السياسى
تصل الى امكانية استخدام السلاح بما يكون أكثر ملاءمة فى التصدى للخطر
الاستيطانى ، من أساليب العمل الوفدية السلمية المشروعة . والنقطة الهامة
المعنية فى هذا الحديث ، ان وضع المسألة الفلسطينية فى بؤرة الاهداف الوطنية،
من شأنه وجوب اعادة تقدير دورهم ودور غيرهم السياسى فى خريطة القوى
السياسية . وذلك لدى الجماهرة من الدارسين لتاريخ مصر الحديث .

على ان فكر الاخوان فى هذا المجال ، كان من شأنه أن يوقع العلاقة بين
المسلمين والاقباط فى حرج لا يخفى . باعتبار ان مبدأ المواطنة الذى رفعوه قد
يقتصر على المسلمين . واذا أمكن لايفصح هذا الفهم ، تسيط التيارات
السياسية الدائرة فى الثلاثينات والاربعينات ، بردها الى قطبين اثنين فحسب
حامع القومية المصرية ويمثله الوفد ، وجامع الاسلام ويمثله الاخوان اذا أمكن
ذلك ، فيمكن القول بأن كلا من التيارين كان يقوم بوظيفة سياسية جوهرية ،
ولكنه يفتقد الوظيفة التى يقوم بها الآخر . الأول تضيق صيغته عن استيعاب
المسألة الفلسطينية والعربية عامة كواحدة من مكونات حركة التحرر المصرية ،
والثانى تضيق صيغته عن استيعاب المواطنين المصريين جميعا ، بما يهدد
الامن المصرى بصورة لا تقل عما يهدده من تجاهل العمق العربى لمصر . وبهذا
لم يستطع أى من الطرفين أن يستوعب الآخر ، وبقي كذلك عصيا عن أن

يستوعب فيه ، لأن كلا منهما يؤدي وظيفة تاريخية حيوية . وهنا يكمن سبب هام للصراع الذي عانت منه الحركة الوطنية والشعبية في الأربعينات .

حرب فلسطين :

فور اعلان نشوء دولة اسرائيل في ١٥ مايو ١٩٤٨ ، دخل الجيش المصرى مع غيره من جيوش الدول العربية فلسطين ، بهدف القضاء على تلك الدولة . ورغم ان الملك فاروق وحكومة السعديين هما من اتخذ قرار الحرب ، فقد قوبلت فعلتهما بحماس شعبى منقطع النظير . يمكن القول بان قرار الحرب قد اتخذ لانتفاذ الملك والحكومة من الازمات التى سدت عليهما كل سبيل فى ذلك الوقت . ولكن التأييد الشعبى الكاسح للقرار ، وليس لمصدر القرار ، هو ما اكسب القرار شرعيته التاريخية . يمكن لحكومة ما ان تثير مشكلة لتحرف الانتباه عن ازماتها . ولكن هذا لا يعنى بالضرورة والمقتضى ان تكون تلك المشكلة مصطنعة . يمكن ان تكون مشكلة حقة ، ويكون لجوء الحكومة الى اثارها هو ما تقدره - خطأ او صوابا - من انها تستطيع ان تحقق فيها كسبا يعوضها عن هزائنها فى مجالات اخرى . او ان تلجأ اليها لا تنتجها اثاره هذه المشكلة بعينها من وسائل ، تمكنها من قمع حركة المعارضة او امتصاص فسم منها .

والملاحظ انه لم يوجد فى تلك الايام تيار من تيارات السياسة المصرية ، به ادنى قدر من الجماهيرية ، الا وهو معاد للصهيونية ، ولم يوجد منها كلها من وافق على تقسيم فلسطين ، الا ما كان من بعض تنظيمات الحركة الماركسية على ما سيجيء بيانه فى الجزء الثانى من هذا الفصل . ولم يكن من بين تيارات السياسة المصرية كذلك من يهاجم الكفاح المسلح ويقف ضده بالنسبة للتصدي للصهيونية . وأن المعارضة الوحيدة ذات الوزن التى ووجه بها قرار الحكومة دخول الجيش المصرى الحرب ، لم تكن موجهة الى مبدأ استخدام السلاح ضد المشروع الصهيونى القائم على استخدام السلاح ، ولا حتى الى مبدأ دخول الجيش المصرى رسميا الحرب ، ولكنها كانت موجهة الى مدى ملائمة استعداد الجيش المصرى - تدريبا وعتادا - لخوض الحرب رسميا ، ومدى ملائمة خوض الكفاح المسلح بواسطة المتطوعين الذين تمدهم الحكومة من غير علانية بالرجال والسلاح والتدريب ، وذلك اذا لم يكن الجيش على مستوى الكفاية المطلوب .

والملاحظ ثانيا انه ان كانت مصر خاضت هذه الحرب ، فى ظل جامعة الدول العربية التى نشأت بعد الحرب العالمية الثانية ، فلم تكن راية وحدة العربية أو القومية العربية قد سادت فى الحياة المصرية بعد . وقد أصدر قرار الحرب ملك ، أن داعبه الطموح الى زعامة العرب ، غساه بنجاح فى هذا الصدد فيما فشل فيه هو وأبوه من قبله فى أمر الخلافة الإسلامية ،

غلم تكن هامته تنسarf القدرة على تحقيق هذا الطموح ، ولم يكن هو من صنف جده الأكبر محمد على ولا كان فى ظروفه وامكاناته . وشاركت الملك فى قرار الحرب حكومة ائتلاف من السعديين والأحرار الدستوريين ، والسعديون يستمدون تراثهم الوطنى من الوفد ، النبع الصافى للقومية المصرية (كان السعديون انشاقا على الوفد) . والأحرار كانوا من دعاة القومية المصرية الضيقة . وشارك فى تأييد القرار جماهير المصريين ببناراتهم المختلفة ، ومنها الوفد حزب القومية المصرية . والتقى هؤلاء جميعا برغم التناقضات والصراعات بين بعضهم البعض ، وبرغم معاركتهم ، موافقهم المعادية للحكومة والملك .. ولنا أن نتساءل كيف يمكن لبلد أن يجتمع على قرار كهذا ، رغم الخلافات بين تياراته وأحزابه ، ورغم أنه يخوض فى الوقت عينه معركة تحرير قاسية ضد الاحتلال البريطانى ، وتحيط به الأزمات السياسية والاقتصادية والاجتماعية . كيف يمكن أن يؤيد الشعب عن بكرة أبيه قرارا كهذا ، إلا أن يكون استشعر أبلغ درجات الخطر على كيانه السياسى ووجوده ، والا أن يكون موقنا أن المعركة معركته ، وأن ما يحدث فى فلسطين يهدد صميم مصيرته ذاتها . والحال أن مصرى الأربعينات كانوا على نشاط وحيوية سياسية كبيرة ، وحرية التعبير السياسى موجودة وممارسة ، واتجاهات الأحزاب متميزة ومعلنة ، مما يستبعد معه أن يكون فى مكنة ملك مكروه ، أو حكومة مبغضة أن تسوقهم بالدعاية والعاطفة وغيرهما الى حيث لا يدركون . بل الحاصل أن الجماهير أبدت قرار الحرب رغم كراهيتها للحكم ملكا ووزارة .

وبعد أن انتهت هذه الجولة بنحو العامين ، وجه أحد أعضاء مجلس انشيوخ فى ٢٢ مايو ١٩٥٠ سؤالا الى محمد صلاح الدين وزير الخارجية فى حكومة الوفد ، عما اذا كانت مصر استفادت شيئا من « والأمم العربية » من جامعة الدول العربية ، فأجاب الوزير الوفدى ، وهو أبعد ما يكون حرصا على الدفاع عن قرارات اسلافه فى الوزارة وخصومه السعديين ، ورغم ما كان شائعا وقتها من نسبة هزيمة الجيش المصرى فى فلسطين الى سياسات بعض ملوك العرب كالملك عبد الله ، والى سلوك بعض الجيوش العربية كالجيشين الأردنى والعراقى ، أجاب الوزير بقوله « لو لم توجد هذه الجامعة ، لما أغفى ذلك مصر من واجب الاهتمام بتطورات السياسة الخارجية لدى جاراتها العربية . فالسياسات العربية متشابكة متداخلة يؤثر بعضها فى بعض أشد التأثير .. وإذا كانت الدول المتجاورة تميل الآن الى التكتل والتعاون فى مختلف جهات الارض .. فما أولى الدول العربية أنى تجمعها أوامر التاريخ والجوار واللغة والدين والمصالح والآمال والألام ، أن تتكتل وتتعاون فيما بينها ، دفلا عن كيانه وسيادة كل منها وعملا لخيرها المشترك » .. وضرب مثلا لأهمية هذا التكتل ما أفادته سوريا ولبنان منذ لتحقيق استقلالهما فى ١٩٤٦ « ولن تنسى مصر التفاف الدول العربية

حولها ، حين عرضت قضيتها الوطنية على مجلس الأمن الدولي . . . » فى ١٩٤٧ . وكشف انوزير الوفدى بهذا الرد عن أن انتماء مصر الى «الجارات العربية » امر تفرضه عليها مصلحتها وآمال تحررها فضلا عن الروابط القومية ، وبصير هذا الانتماء من حقائق الوجود المصرى الذى لا تؤثر فيه نتيجة معركة عسكرية ما ، ولا موقف حكومة عربية او جيش عربى ما . وبهذه الكلمة أرشد الوفد قوميته المصرية الى طريق القومية العربية .

التحرر فى اطار الحركة العربية :

ترتب على حرب ١٩٤٨ فيما ترتب ان الخطر الصهيونى على مصر الذى كان محتلا فى الثلاثينات واصبح وشيكا فى الأربعينات ، قد صار خطرا حالا . عبر الاسرائيليون حدود مصر فى معارك تلك الحرب ووطئت اقدامهم ارض سيناء . وبعد الهدنة انحصرت سيناء المصرية بين القوات البريطانية على ضفاف القناة فى الغرب وبين القوات الاسرائيلية فى الشرق . وبسبب وجود دولة اسرائيل على حافة سيناء وعلى امتداد صحراء النقب ، اقتحم السياسة المصرية عاملان جد خطيرين .

اولهما : كانت الحركة الوطنية المصرية تتكون - من بداية هذا القرن - من عنصرين أساسيين ، الجلاء والسودان ، فانضاف اليهما فلسطين بعد -حرب ١٩٤٨ . ويلحظ ان خطاب العرش الذى القاه مصطفى النحاس بانبرلمان عند عودة الوفد الى الحكم فى يناير ١٩٥٠ ، قد تكلم عن الهدفين التقليديين ثم عرج على مسألة فلسطين قائلا : « ان الكارثة مهما عظم هولها ، فلن توهن عزائم العرب او تزعزع ايمانهم بفلسطين العربية وبضرورة رفع الظلم عنها » . ثم تحدث عن الجامعة العربية وعزم حكومته تجديد العناية بشئونها وتثبيت دعائمها « ولن يكون ذلك عسيرا اذا استوحت الحكومات العربية رغبات شعوبها وجعلت المصلحة العربية وحدها هى العليا » .

وفى بدايات اجتماعات المباحثات بين الجانبين المصرى والبريطانى حول المسألة الوطنية ، تحدث محمد صلاح الدين وزير الخارجية الى السفير البريطانى فى ٨ يوليو ١٩٥٠ ، عن امرين ذكر أن الشعب المصرى يجمع عليهما ، هما الجلاء الناجز ووحدة مصر والسودان ، ثم اضاف « ولكى استكمل الصورة أود أن أشير بصراحة الى مسألة ثالثة وهى مسألة اقامة اسرائيل فى جانب مصر ، يجب ان أقول لك فى اخلاص وصراحة اننا نشعر العام هو ان بريطانيا قد اقامت هذه الدولة على حدودنا لتكون شوكة فى جانبنا وخطرا يتهددنا لكى لا تخطو مصر الى الاهتمام بتقوية نفسها واستغلال مواردها واحتلال مركزها الدولى اللائق بها ، وان قيام اسرائيل « قد أصبح من المشاكل الكبرى التى تشغل بال مصر وبال الدول العربية » (٢٨) . وفى ٢٦ أغسطس ١٩٥١لقى وزير الخارجية بياناً أمام البرلمان عن تطورات

المباحثات بين مصر وبريطانيا ، تحدث فيه بعد مسألتى الجلاء والسودان ، عن « الاطماع الاشعبيه » التى لا يخفيها ساسة اليهود ، وذكر ان اتساع الهجرة مع ضيق رقعة ارض اسرائيل يظهر انها لن « تجد بدا فى المستقبل القريب من ان تتشد توسيع رقعتها على حساب جيرانها . . فهل نلام والحالة هذه اذا احسننا خطرا جسيما يتهددنا من جيرة هذه الدولة غير المرغوب فيها . . فعلنا جهد امكاننا على تلافى هذا الخطر مستخدمين ابسط الحقوق وأوضحها وهو حق الدفاع الشرعى عن النفس » . وذكر فى النهاية « تلك يا حضرات الشيوخ والنواب المحترمين سيرة الانجليز مع مصر فى امور الاحتلال والسودان وفلسطين » .

قائمهها : يروز مشكلة تسليح الجيش المصرى بوصفها مشكلة سياسية ذات اولوية وخطورة . وكانت هذه النقطة من اهم النقاط التى دارت حولها المباحثات بين حكومة الوفد والانجليز من مارس ١٩٥٠ الى نوفمبر ١٩٥١ . كانت مسألة تسليح الجيش المصرى تناقش فى المفاوضات السابقة منذ ١٩٢٤ ، بوصفها من عناصر الجلاء عن مصر ، بمعنى ان مصر عازمة على اقرية جيشها ليستطيع الدفاع عن قناة السويس لئلا تهددها دولة طامعة ومعادية لبريطانيا . اما فى هذه المباحثات الاخيرة فقد استقلت مسألة التسليح ولم تصبح مجرد عنصر من عناصر الجلاء ، وصارت مطلبا يتعلق بنامين سلامة مصر فى مواجهة خصومها . لقد بدأت المباحثات فى ٥ يونيو (حزيران) ١٩٥٠ بين مصطفى النحاس والمارشال سليم قائد القوات البريطانية . وفى اليوم التالى مباشرة حدد النحاس اقتراحاته فى اربع نقاط ، اولها الجلاء الناجز ، وثانيها « لما كانت مصر شديدة العناية بتقوية جيشها وتزويده باحدث الأسلحة والعتاد . . (مما) يقتضى أن تبادر بريطانيا بليل معونتها لاجابة مطالب مصر فى هذا السبيل » .

وفى اجتماع وزير الخارجية المصرى مع المارشال سليم والسفير البريطانى فى ١٣ يوليو ١٩٥٠ . شكا الوزير من ان الأسلحة القليلة المتفق عليها لم يسلم منها شيء لمصر ، والى الوزير على هذه المسألة طوال الاجتماع . وطلب من الانجليز فى اجتماع لاحق بأن يعترفوا بالاولوية لمصر فى مدها ناسلح ، واحتل هذا المطلب البند الثانى (بعد مطلب الجلاء) فى البيانات التى كانت توجهها الحكومة المصرية الى الانجليز فى هذه المباحثات ، منتقدة بشدة « المعدل المتناهى فى البطء الذى يقترح لتزويد القوات المصرية بالأسلحة والعدات اللازمة لها » . وتضمن بيان وزير الخارجية امام البرلمان فى ٢٦ أغسطس ١٩٥١ ، ان الانجليز « لا يكتفون بأن يمتنعوا عن توريد الأسلحة التى تعاقدنا معهم عليها ودفعنا بالفعل اكثر اثمانها ، ولا بالضجة التى يثيرونها بين الحين والحين فى مجلس العموم ومجلس اللوردات لتاكيد عزمهم على حرمان مصر من كل سلاح ، بل يتعقبوننا الى كل مصدر من

مصادر الحصول على الاسلحة ليسدوا دوننا كل سبيل « . وكان وزير الحربية قد قام بجولة فى اوروبا بحثا عن السلاح .

ويلحظ ان من بين الحلول التى طرحها الوفد او سمح لها بأن تطرح بالنسبة لجلاء القاعدة البريطانية عن مصر ، حلا مؤداه أن تستعيز بريطانيا عن قاعدتها فى مصر بقاعدة فى فلسطين المحتلة أو فى غزة . وكان الوفد يقصد من ذلك فضلا عن حل مشكلة الجلاء عن مصر ، أن ينقل التناقض بين بريطانيا ومصر : الى تناقض بين بريطانيا من جهة واسرائيل والولايات المتحدة من جهة أخرى . وبالطبع لم ينجح هذا المسعى ، وسد السفير البريطانى السبيل اليه بقوله فى أحد الاجتماعات « ان علاقتنا باسرائيل لا تسمح لنا بالنظر فى مثل هذا الاقتراح » . ثم استطرد فى الحوار محاولا الاستفادة من الاقتراح المصرى باثارة موضوع الصلح بين مصر واسرائيل لينضمنا مع الدول الأخرى المجاورة فى حلف واحد مع بريطانيا ، وذكر أن الصلح لازم لنقل القاعدة العسكرية الى غزة ، بمعنى أنه تحسن الموقف حول اقتراح يربط بين جلاء الانجليز عن مصر وبين تصالح مصر مع اسرائيل . ورد صلاح الدين ان هذه المسألة « يصعب على الراى العام قبولها أو تصورها وهى عقد صلح مع اسرائيل » (٢٩) .

مصر العربية :

قامت ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ ومصر فى هذه المرحلة ، مرحلة ارتباط المسألة الفلسطينية بالحركة الوطنية المصرية ، وانضمامها كشعبة ثالثة الى شعبتى الجلاء والسودان ، اللتين قامت عليهما تقليديا الاهداف الوطنية لمصر فى اطار القومية المصرية . لم يكن لثورة ٢٣ يوليو فضل تضمين المسألة الفلسطينية فى اهداف حركة التحرير المصرية ، ولا كان عليها مسئولية هذا التضمين . انما هو التطور التاريخى للاحداث الذى بلور الامر هذه الصورة فى المرحلة السابقة على قيام هذه الثورة . وتم ذلك الادراك على يد حزب الوفد ، حزب الجامعة المصرية . كما قامت الثورة ومسألة البحث عن السلاح وتقوية الجيش المصرى تحتل فى السياسة الرسمية درجة من الأهمية القصوى لا اعتقد انها احتلتها منذ أيام محمد على فى النصف الأول من القرن التاسع عشر . فلم يكن لثورة ٢٣ يوليو فضل انارة هذه المسألة بهذه الدرجة ، ولا عليها مسئولية ذلك . على انه من المنطقى أن نسلم بأن قيام الثورة من داخل الجيش المصرى الذى حارب فى فلسطين ، قد وفر لدى قيادتها سببا خاصا يجعلها أكثر ادراكا وأكثر الحاحا فى التركيز على خطورة المسألة الفلسطينية وأهمية مسألة السلاح ، حتى جاءت مسألة بناء الجيش القوى من بين الأهداف الستة التى اعلنتها آنفورة .

ولنا أن نستدل من قيام الجيش خاصة بالثورة ، على ما تعنيه فلسطين

وحرب فلسطين بالنسبة لمصر . ان اسباب قيام الثورة على النظام « الملكى
الاقطاعى - المتحالف مع الاستعمار البريطانى » كانت متوافرة ، وهى تفسر
طبعاً لماذا قامت الثورة . ولكن هذه الأسباب لا تكفى تفسيراً لأن يكون الجيش
على وجه الخصوص هو من يتحرك قياماً بهذه الثورة . الأسباب السياسية
والاقتصادية والاجتماعية كافية لتفسير قيام الثورة ، ولكن السبب
الفلسطينى - وقيام دولة اسرائيل - هو ما يفسر قيام الجيش بها . ولهذا
الامر دلالة جد خطيرة ، اذا الملاحظ فى التاريخ المصرى منذ قيام ثورة احمد
عرابى ، ان المسألة الوطنية وقضية التحرير الوطنى ، كانت هى الأساس
والخبر للسياسات الداخلية ولانظمة الحكم ، والموقف منها هو مصدر
قوة الاقوياء وضعف الضعفاء فى الساحة المصرية . ومن ثم فان قيام ثورة
٢٣ يوليو بالصورة الحادثة ، يكشف عن ان المسألة الفلسطينية صارت
من أسس ومختبرات السياسات المصرية وانظمة الحكم ، وذلك بحسبانها
قد صارت من مضامين حركة التحرر الوطنى المصرية . وكما كانت النصرية
السياسية لنظام الحكم قبل حرب ١٩٤٨ ، تقاس بمدى قدرته على مواجهة
الاحتلال البريطانى ، صارت الشرعية السياسية لنظام الحكم بعد تلك
الحرب ، تقاس ايضا بمدى كفايته فى مواجهة الخطر الاسرائيلى . وكان
من اسباب سقوط النظام « الملكى الدستورى » السابق على ٢٣ يوليو ،
بكافة مؤسساته وأحزابه ، لا لانه عجز عن مناهضة الاحتلال البريطانى ،
فحسب ، فان ثورة ٢٣ يوليو لم تواجه هذا الاحتلال بأكثر كثيراً مما كان
يواجهه النظام السابق عليها ، ولا لأنه عجز عن حل الازمة الاجتماعية
فقط ، فقد كان خليقاً بالنظام الحزبى وبالحركة الشعبية أن يحققا فى هذا
المجال ما لا يقل عما شرعت به ثورة ٢٣ يوليو فى البداية ، ولكن كان من اسباب
سقوطه أن هذا النظام ، بكل تلك الظروف والاضاع قد عجز عن أن يواجه
الخطر الاسرائيلى على الأمن الوطنى لمصر . وحزب الوفد بتراث فضاله
السلمى المشروع فى مواجهة النفوذ والاحتلال البريطانيين ، لم يكن مؤهلاً
للتصدى لكفاح يستدعى استخدام القوة العسكرية ، ويستند اليها كضروره
قومية .

وليس من أهداف هذا الفصل التاريخ لثورة ٢٣ يوليو بالنسبة لفلسطين
والانتماء العربى لمصر ، بل على العكس ، فهو يقصد أن يتفادى هذا الامر ،
مادام أن تلك الثورة هى ما تحقق على عهدها الاعتراف الرسمى والشعبى
بانتماء مصر العربى ، وبأن المسألة الفلسطينية قد صارت مضمون الحركة
الوطنية التحريرية ضد الاستعمار . ومادام أن هدف هذا الفصل هو قياس
هذين المتطورين فى اطار « المصرية » فقط .

ويمكن الاشارة الى أن ثورة ٢٣ يوليو ، ما ان استقرت اوضاعها
السياسية الداخلية ، حتى تصدت على الفور لأهداف الحركة الوطنية

بشمها الثلاث ، فجاءت اتفاقية جلاء القوات البريطانية عن مصر في ١٩٥٤ . ومن قبلها اتفاقية السودان في ١٩٥٣ ، وفي الوقت نفسه شرعت في التصدي للمشكلة الناجمة وهي فلسطين بحسبان ما يتهدد مصر من جهتها . واهم ما يلاحظ في هذا الشأن ان بدايات التحرك المصري الرسمي الى فكرة الوحدة العربية ، قد جاءت من منطلق دفاعي وعسكري .

ومن شواهد ذلك فضلا عن ميثاق الضمان ، مؤتمر رؤساء اركان الجيوش العربية في اغسطس ١٩٥٣ والمجلس الاعلى للدفاع العربي في اكتوبر ١٩٥٣ ويناير ١٩٥٤ ، وطرح فكرة توحيد الاسلحة والتعليم العسكري بالبلاد العربية وتوحيد الجيوش العربية . ثم اتفاقيات الدفاع المشترك الثلاثية بين مصر وسوريا ومصر والسعودية في اعوام ١٩٥٤ ، ١٩٥٥ ، ١٩٥٦ وما اثير في كل تلك المباحثات عن اخطار العدوان الصهيوني والضغط العربي المشترك على العالم العربي لتزويد البلاد العربية بالسلح وانشاء قيادة موحدة للجيوش العربية .

والملاحظ ايضا ان مشكلة السلح صارت هي المنطق الاساسي للسياسة الخارجية المصرية . تحولت العلاقات المصرية من الغرب الى الشرق لأسباب كثيرة ، ولكن كان اهمها مسألة السلح . فلما اريد لهذه السياسة في السبعينات ان تتحول مرة اخرى من الشرق الى الغرب طرحت مشكلة السلح ايضا . وطرحت في هذه اللحظة بطريقة ان حلفاءنا « الشرقيين » لا يعطونا السلح بالقدر الذي يأخذه عدونا من حلفائنا « الغربيين » . ومن ثم فان حلفاء عدونا افضل من حلفائنا ، وعلينا ان نتحول الى الغرب لأنه افضل . ولم يمكن تحويل السياسة الخارجية المصرية الا بالثارة هذا الموضوع الذي يركز عليه الأمن القومي .

والخلاصة ، ان فلسطين آلت الى ان تكون هي مضمون الحركة الوطنية المصرية . وان تحرير مصر لم يعد متصورا الا في اطار حركة تحرر عربي شاملة ، وان الحفاظ على مصر لم يعد متصورا الا في انتمائها الى الجامعة الوطنية العربية : واعلاء شعار القومية المصرية ، لن يفيد الا ان تنعزل مصر لتنفرد بها اعداؤها ، وضرب فكرة العروبة في مصر لن ينتج حفاظا على مصر . وأن كان يمكن ان يعيد من جديد انتعاش فكرة الجامعة الاسلامية ، فالانتماء الاعم لمصر لم يعد في المقدور تجنبه . والبدلان المطروحان شعبيا ووطنيا : هما اما الجامعة الوطنية العربية او الجامعة الدنية الاسلامية ، وكان هذا الامر قد انحسم في الخمسينات ، ولكنها مسألة تعود . وخبرة التاريخ المصري ، تطرح نفسها من جديد في وعي المصريين . ولعل هذا الامر يكون مجالا للمداولة في الفصل الأخير من هذا الكتاب .

المراجع

- (١) العالم العربي والأمن القومي المصري • خيرى عزيز • مجلة الفكر العربى • العددان الرابع والخامس ١٥ أيلول (سبتمبر) - ١٥ تشرين الثانى (نوفمبر) ١٩٧٨ • السنة الاولى
- (٢) العالم العربى • المرجع السابق •
- (٣) الحركة السياسية فى مصر • طارق البشرى • (القاهرة ١٩٧٢) ص ٢٣٤ • كما يراجع كتاب « الجامعة الاسلامية والفكرة القومية عند مصطفى كامل » • د. محمد حمادة • بيروت ١٩٧٦ •
- (٤) سعد زغلول يناوئ الاستعمار • طارق البشرى • (القاهرة ١٩٧٧) •
- (٥) الاستعمار الاوروبى لأفريقيا فى العصر الحديث • د. زاهر رياض • ص ٢١ •
- (٦) التجربة والخطأ • حاييم وايزمن • الترجمة العربية • ص ٣٦ •
- (٧) A Short History of Africa, Roland Oliver and J. D. Fage, pp. 188-189.
- (٨) Britain and North East Africa, Polson Newman (1945) pp. 125-126.
- (٩) Britain and the Arab States, Seton-Williams, p. 123.
- (١٠) سيناء المصرية عبر التاريخ • ابراهيم أمين غالى (تراجع نصوص هذه للسالة فى الكتاب : ص ٣٦٨ - ٢٧٥ •
- (١١) سيناء المصرية • المرجع السابق • ص ٢٨٠ - ٢٨٦ •
- (١٢) التجربة والخطأ • المرجع السابق • ص ٦٣ - ٧٠ •
- (١٣) التجربة والخطأ • المرجع السابق • ص ٨١ •
- (١٤) اتهامات الصحافة المصرية ازاء القضية الفلسطينية ١٩٢٢ - ١٩٣٦ • د. هوانق. عبد الرحمن (رسالة دكتوراه لم تنشر بعد • وقد تفضلت الدكتورة المؤلفة فاطمى عليها) • ص ٩٦٦ - ٩٦٧ •
- (١٥) Britain and the Middle East, Sir Reader Bullard, p. 71.
- (١٦) سيناء المصرية • المرجع السابق ص ٢٩٨ •

- (١٧) سعد زغلول .. المرجع السابق . يراجع الفصل الخاص بالسودان .
- (١٨) صحيفة الاخوان المسلمين . غرة جمادى الآخرة ١٣٥٢ هـ .
- (١٩) صحيفة اندير ٢٨ جمادى الآخرة ١٣٥٨ هـ .
- (٢٠) صحيفة الصرخة ١٣ يناير ١٩٣٤ .
- (٢١) صحيفة مصر الفتاة ٧ مارس ١٩٤٠ .
- (٢٢) تراجع بشيء من التفصيل في « الحركة السياسية .. المرجع السابق » ، ص ٢٤١ - ٢٤٨ .
- (٢٣) الشهيد أحمد ماهر ، تصنيف محمد ابراهيم أبو رواع . الجزء الأول . ص ٩٢
- (٢٤) مضابط مجلس الشيوخ . جلسة ٢٠ يولييه ١٩٣٧ .
- (٢٥) اتجاهات الصحافة المصرية .. د. عواطف عبد الرحمن . المرجع السابق . ص ١٨٣ .
- (٢٦) للكرميات (مجموعة خطب وبيانات) جمعها أحمد قاسم جردة . ص ١٤٦ . الخ
- (٢٧) تراجع بشيء من التفصيل في « الحركة السياسية .. المرجع السابق » ، ص ٢٣٧ . ٢٤٠ .
- (٢٨) محاضرات المحادثات السياسية والمذكرات المتبادلة بين الحكومة المصرية وحكومة المملكة المتحدة ، مارس ١٩٥٠ - نوفمبر ١٩٥١ . طبع وزارة الخارجية المصرية . ص ٢٢ .
- (٢٩) محاضرات المحادثات .. المرجع السابق . ص ٢١١ - ٢١٣ .

٢- الحركة الشيوعية

وفي الأربعينات أيضا ، ظهرت الحركة الشيوعية كواحدة من القوى ذات التأثير وأسهمت أسهاما لا بأس به بين فيالق حركة التحرير الوطني ضد الاستعمار ، وأغنت السياسات الوطنية بمفاهيم جديدة ، تتعلق بالمضمون الاجتماعى لحركة التحرير الوطنى ، والتصنيف الطبقي للمجتمع ، والتأكيد على التحرر الاقتصادى من الاستعمار جنبا الى جنب مع التحرر السياسى، فضلا عن صياغة خريطة الصراعات الدولية على أساس من المحتويات الاجتماعية للنظم السياسية المختلفة ، الأمر الذى كان له اثره فى انضاج الفكر السياسى المصرى ، فيما تلا الأربعينات من أعوام ، عندما رسمت مصر المستقلة سياستها الخارجية فى ضوء ارتباطها بحركات التحرير الوطنى ضد الاستعمار ، ووصلها الاستقلال السياسى بالتحرر الاقتصادى والتنمية الاقتصادية المستقلة .

على أن المهم فى الحديث عن الحركة الشيوعية المصرية هنا ، هو ما يتصل بموضوع هذه الدراسة ، وهو موقف تلك الحركة من العلاقة بين المسلمين والأقباط وذلك فى اطار مفهوم الجاهلية السياسية . ولا تظهر صفة مميزة للحركة الشيوعية من حيث الموقف من الأقباط خاصة . وكان فى الحركة الشيوعية من حيث التكوين العضوى لتنظيماتها ، كان فيها من الأقباط مثلما فيها من المسلمين ، سواء من حيث تأسيس المنظمات أو تشكيلاتها على مستوياتها المختلفة ، ولا يبدو أن مسألة المسلمين والأقباط قد حظيت باهتمام فكرى ما من مفكرى التيار الشيوعى ومنظميه فى مصر . أنما مورس عدم التفرقة بوصفه بداهة من بداهات الوجود السياسى . كما لا يبدو أن برنامجا لتنظيم فى هذا التيار قد عالج أمرا كهذا .

وأن ما يستحق الوقوف ازاءه ، ليس الموقف الفكرى والتنظيمى للحركة

الشيوعية من مسألة الاقباط والمسلمين ، ولكن موقفها الفكرى والتنظيمى من الاطار الذى يحكم هذه المسألة وهو مفهوم الجامعة السياسية . وقد سبقنا الإشارة الى دور الوفد وثورة ١٩١٩ فى بناء الجامعة الوطنية التى قامت على أساس القومية المصرية ، والى دور الاخوان المسلمين الذى قام على أساس من الدعوة للجامعة السياسية الدينية الاسلامية ، والى مواقف كل من القوى السياسية المختلفة ازاء هذا الأمر .

ويمكن القول بأن كلا من القوى السياسية ذات الأثر فى مصر ، قد اتخذت موقفا ما من هذه المسألة أو من فروعها ، محاولة أن تصوغها وفق مصالحها ، أو أن تصوغ نفسها فى ضوء موقف فكرى التزمته فى بناء ذاتها . ويمكن القول أيضا ، أنه مهما اختلفت درجات الحسم والتردد بين القوى المختلفة فى هذا الشأن ، فإن واحدا منها لم يخرج قط عن واحد من أمرين ، الجامعة السياسية الوطنية، أو الجامعة السياسية الدينية، كل هذا الا ما كان من أمر الحركة الشيوعية فى مصر خلال الأربعينات ، لأنها بشكل عام جاوزت هذا الصراع ، وقفزت من فوقه الى ما تميزت به عن سائر القوى الأخرى ، وبذلك لم تسهم فى حله خلال هذه الفترة ولا أنضاف صراعها ضد أحد التيارين رصيذا لتيار الآخر ، وعزلت نفسها عن كليهما معا .

تبنت الحركة الشيوعية الفكر الماركسى بطبيعة الحال . وهو يتضمن أساسا نظريا قويا للتصنيف الطبقي للمجتمعات، يبرز على حساب التصنيفات القومية . يكاد يؤكد أن للجامعة القومية مضمون طبقي برجوازى ، وفقا للفكر السائد فى الأربعينات ، ويرفع شعار « الأمية » توحيدا لصراع الطبقات العاملة ضد الرأسمالية . ويغير الدخول فى جدل نظرى حول هذا الأمر ، فانه اذا كان لهذا الأساس وظيفة نضالية بالنسبة للمجتمعات الرأسمالية فى أوروبا خاصة ، لثلا تنساق الشغوب ، وراء صراعات لا تفيد الا الطبقات الحاكمة ، ولكى تتضافر هذه الجهود فى مواجهة « أمية » النظام الرأسمالى ، فإن هذا الأساس النظرى كان يحتاج الى صياغات جد مختلفة بالنسبة للمجتمعات التى تخوض صراعا التحريرى الوطنى ضد الاستعمار . وليس من رابطة عضوية تصل بين طليقتين عاملتين فى بلدين أحدهما مستعمر والآخر مستعمر . وليس من جامعة سياسية واحدة تظلل شعبين ، أحدهما يخوض صراعه التحريرى الوطنى والآخر تجاوز هذا الصراع . ومهما تقارنت مصالح الشعوب فى كفاحها ، فليس من جامع يدمج بينها بغير تمييز . وأن الأبتية التاريخية والحضارية والموروثة . فضلا عن مستوى التطور وظروف البيئة الجغرافية السياسية ، كل ذلك يبقى مميزا للجامع القومى كجامع سياسى ، لا ينطمس الا لحساب جامع قومى آخر .

وقد أدرك بعض كبار معكرى الماركسية هذا الأمر ، وأولوه بعض اهتمامهم . كما أدركته الحركات الشيوعية فى بلادالتحرر الوطنى، التى كسبت

فيها الحركة الشيوعية أصالة وتميزا بواها مركز القيادة في حركة التحرير الوطني ، كالصين ويوغسلافيا مثلا .

على أن الذي حدث في مصر ، أن العنصر القومي قد تميز بالضمور الشديد لصالح مفهوم للاممية تميز بالتضخم الشديد ، وذلك حتى في إطار الفهم الماركسي التقليدي لحركات التحرر الوطني . ويرجع ذلك فيما يبدو للظروف الخاصة التي لا يست الحركة الشيوعية في مصر والبلاد العربية ، والتي حدث كثيرا من قدرة هذه الحركة على الاستمرار التنظيمي ، ومن قدرتها على الفاعلية السياسية . وتتعلق هذه الظروف بالوجود الأجنبي اليهودي في قيادات التنظيمات الشيوعية ، مما جعل نشاط الشيوعيين المصريين لا يتوجه فحسب الى أهدافه السياسية ضد الاستعمار والطبقات المستغلة ، ولكنه يتبعثر في سراعات تنظيمية ، تمصيرا للحركة الشيوعية ، وضد الوجود الأجنبي اليهودي في قياداتها .

يذكر أحمد صادق سعد « أن الحركة الماركسية نشأت في الأوساط المثقفة ثقافة غربية ، وظلت محصورة فيها وفي مراكز صغيرة من الفئات العمالية » ، « ظل الماركسيون يشعرون بشكل غامض مدة ، بأن هناك حائلا ضخما ما بينهم وبين الجماهير الشعبية الواسعة من الفقراء والمعدمين في المدينة والريف » ، ثم يوضح أثر هذا النزوع الغربي « لم تنبه لتلك الكتلة الضخمة من الشعب - الفلاحين - التي كانت الطبقة العاملة وما زالت مرتبطة بيا بحال سري قوى » ، وان الحركة الماركسية « لم تستوعب تراثه الخاص (الشعب) وأساليبه التقليدية وأشكال هيئاته » ، وأن الفكر الماركسي ظل « الى درجة كبيرة أمرا منفصلا عن الطريق الخاص الذي يمكن أن نسلكه مصر نحو الاشتراكية » (١) .

ويذكر إلياس مرقص « أن عاملا آخر أثر على وضع الحركة الشيوعية في المنطقة العربية ، هو أنها نشأت أو ما نشأت على يد أفراد من الأقليات القومية أو العنصرية أو الطائفية وفي أوساط هذه الأقليات . وأنا إذ نسجل ذلك ، ليس غرضنا دمج الحركة الشيوعية بالحيانة أو بانحراف أصولها ، وإنما هدفنا تقرير الحقيقة التالية : أن تركيب الأحزاب الشيوعية المحلية وقياداتها كان من العوامل الرئيسية التي حالت دون تحقيق الاندماج الضروري بين الحركة الوطنية والثورة الاجتماعية ، بين العقيدة القومية والعقيدة الاشتراكية العلمية » ، ثم يشير الى نقطة أخرى « أن مبدأ إخضاع النضال في كل بلد لصالح البروليتاريا العالمية ، ارتدى أكثر من أى وقت مضى ، شكل خضوع وثيق لصالح وتقديرات الوطن الاشتراكي الأول (الاتحاد السوفيتي) وقائمه الملم الذي حقق النصر على الفاشية الدولية (ستالين) » (٢) .

الحزب القديم :

يستند الحديث هنا عن الحركة الشيوعية المصرية ، الى المادة التاريخية الغزيرة التي أخرجها الدكتور رفعت السعيد في خمسة كتب صدرت له في السنوات العشر الماضية (٣) . ووجه الحرص في هذا الاستناد ، أن هذه الكتب جمعت أوفى مادة تاريخية عن تاريخ الحركة الشيوعية المصرية من مصادرها الأولى ، وأنها صيغت كمؤلفات تاريخية ، من وجهة نظر تجاوزت حدود التعاطف مع الحركة الشيوعية ، وبلغت حد الانتماء الفكري والسياسي والتاريخي لها ، والى اعتبار تاريخ هذه الحركة في مصر هو مقياس النظر السياسي ومحك التقييم التاريخي للاحداث عامة . ووجه الوفرة في المادة التاريخية أنها كافية لفهم المواقف والاحداث ، ووجه الفائدة في أثبات وجهة نظر الباحث أن لا يلتبس الشك فيما جمع من المصادر الأولية وما صنف ، بحيث يمكن إعادة ترتيب المادة وتقييمها مع الاطمئنان الى حجبتها .

والحادث ان كتبت مؤلفات عن الحركات الشيوعية في البلاد العربية منذ العشرينات، عابت عليها مواقف صدرت عن عدم استيعابها للاوضاع المحلية، وعن شططها في الانتماء للحركة الشيوعية الدولية ، شططا أفسد عليها بعض حبها السياسي في ادراك متطلبات حركة التحرير الوطني ضد الاستعمار . مثلما أثير عن الحزب الجزائري الذي خضع لهيمنة الشيوعية الفرنسية عليه ومثلما أثير عن الحزب السوري اللبناني . ولا يظهر ان الحركة المصرية قد حظيت من وقت مبكر بمثل هذه الدراسات النقدية ، ولعل السبب أنها لم تكن بؤرة لاهتمام سياسي يعتد به حتى الأربعينات ، ولم يتوافر لها الوجود الفعال الا بعد الحرب العالمية الثانية .

ويمكن ملاحظة أن الحزب الشيوعي الانجليزي كان من الضعف بحيث لم يظهر له أثر على الحركة المصرية في فترة الاحتلال البريطاني لمصر ، على خلاف أثر الحزب الفرنسي في كل من سوريا ولبنان والجزائر في فترة الاستعمار انفرنسي لهذه البلاد ، كما يمكن ملاحظة أن الحركة المصرية قد تواكب ظهورها انفعال في الأربعينات مع احتدام القضية الفلسطينية . فصارت المسألة الفلسطينية مما لا يسسهل اغفاله في تحديد المواقف السياسية للتيارات المختلفة .

تأسس الحزب الشيوعي اللبناني في ١٩٢٤ تقريبا ، من يوسف يزبت وفؤاد شمالي وعدد من المثقفين وعمال التبغ « وبحضور جوزيف برجر مندوبا عن الأممية الشيوعية » وما لبثت لجنته المركزية أن شكلت من خمسة أعضاء هم « ارتين مادونيان ، هيكازون يوبادجيان ، يوسف يزبك ، فؤاد شمالي ، حاكوب تيبير » . وكان الأخير يهوديا روسي الأصل قدم الى بيروت من فلسطين وانتخب سكرتيرا عاما للحزب ، « وفي فلسطين تأسس الحزب الشيوعي على يد نفر من اليهود الروس ، وتزعم الحزب بين عام ١٩٢٤ وعام ١٩٢٩ أبو زيام » .

وكان تعتبر من أبرز خبراء الكومنترن بشئون الشرق العربى . أما فى الجزائر وبلدان المغرب العربى . فقد كانت المنظمات الشيوعية شسبه فروع محلية للحزب الفرنسى الذى تأسس فى ١٩٢٠ (٤) ، ويظهر من هذه الاشارة أن كان ثمة وجود يهودى فى قيادة الحركات الشيوعية فى بلاد الشام ، وهى البلاد ذات الاتصال المباشر بالمسألة الفلسطينية .

أما عن مصر ، فبذكر الياس مرقص أن ظهرت فى العشرينات « حلقات ماركسية وتنظيمات شيوعية بقيادة حسنى العرابى وروزنتال وأنطون مارون وسلامه موسى ، بمشاركة عدد من موفدى الكومنترن وجلهم من اليهود الروس ، أمثال أفيجدور وناداب وآخرين » وأن الحزب « ظل ضعيفا يعتمد على أعضاء من الأقليات والاجانب ، وسار على نهج يسارى متطرف فحارب حزب الوفد وسعد زغلول » (٥) ، ويذكر د . السعيد أنه ما أن أفرج عن حسنى العرابى بعد القبض عليه فى ١٩٢٤ حتى رفع شعار الابتعاد عن الكومنترن (الدولية الشيوعية) ، لما لحق بالحركة الاشتراكية من مضرة من جراء الاتصال بالدولية وتسمية الحزب بالحزب الشيوعى، وكانت الخطة «هى الاستغناء عن الكوادرالأجنبية والاعتماد قدر الامكان على افراد كوادر مصرية ، وعملية على الأخص للدراسة والتدريب فى جامعة كادحي الشرق بمسكو » ويبدو أن موقف العرابى هذا جر عليه عداة الكثيرين فيما بعد . حسبما يظهر من هجوم مارسيل اسراييل عليه .

وعلى أية حال ، فقد كان من يبرز من سافر الى موسكو للدراسة وقتها ، عبد الرحمن فضل ومحمد دويدار وعبد العزيز مرعى (٦) ، ومنهم محمد عبد العزيز الذى عاد من موسكو ليصبح سكرتيرا للحزب المصرى ، ثم ظهر أنه عميل للمشرطة . وهذا العميل الذى تولى قيادة الحزب ، كان أحد اليونانيين هو من رشحه للقيادة ، ويقال أن الكومنترن هو الذى عينه (٧) .

أتيجع للدكتور السعيد ، أن يجمع فى كتبه أقوالا لمن أدركه وقابله من رجال الحركة الشيوعية القدامى ، أورد عن عبد الرحمن فضل ، أن حسنى العرابى كان يهاجم الأجانب بشدة وخاصة اليهود ، ويحكى عبد الرحمن عن تجربته فى موسكو « كان هناك عرب آخرون من سوريا ولبنان والجزائر ومن فلسطين ، يهود وعرب لكن الأغلبية يهود » ويحكى عن نشاط الحزب المصرى « لكن اليهود والأجانب لعبوا دورا سيئا وأضرروا بالحزب .وبالعمل الحزبى . لقد حذر لينين من الصهيونية ، قال أنها أخطر من الرأسمالية ، أكد أكثر من مرة على أهمية تعريب الأحزاب الشيوعية فى البلاد العربية ، بينما كانت هناك عناصر أجنبية تصمم على السيطرة على الأحزاب العربية ، كان هناك روزنتال وابنة روزنتال وأصدقاء روزنتال ، وحتى الكومنترن عندما أرسل مندوبا الى مصر أرسل (أفيجدور) ، وهو زوج ابنة روزنتال ، وكان هناك

شخص يهودى عربى فى الكومنترن مسئول عن الشرق الأوسط كله اسمه (أبو زيام) وكان خطيرا جدا ٠٠٠٠ كان لا يريد أن يتولى أى عربى منصبا قياديا فى أحزاب الشرق الأوسط ٠ كان يساعده عدد من اليهود فى الكومنترن وكان شخصا لبقا ٠ كان ينفذ الأغراض الصهيونية ، وكلما كنا ننادى (اراييزاتسيا) أى التعريب تهاجمنا بشدة ٠ بل أنهم عملوا لنا نقدا لأننا رفعنا شعار (اراييزاتسيا) وأنا شخصا حوكت أمام هيئة الكومنترن ٠ أبو زيام قال فى المحاكمة أن العرب لا يصلحون لأنهم متخلفون ٠٠٠٠ لكن بعد ذلك حدث تطهير فى الكومنترن وأبعد ٧٠ شخصا صهيونيا ، وهذا يؤكد مخاوفنا « (٨) ٠

كما يحكى محمد دويدار (كان عاملا بالسكة الحديد وانضم للحزب الشيوعى فى ١٩٢٧ وسافر الى الاتحاد السوفيتى لدراسة الماركسية) ، « الانطباع العام هو أن المجموعة العربية كانت محط اهتمام العناصر اليهودية الأصل ٠ كان المصريون أقلية (حوالى ١٢ شخصا) ، وكان هناك حوالى ٣٠ فلسطينيا وآخرين من الجزائر ومراش والعراق وسوريا ٠ لكن هؤلاء كان غالبيتهم من اليهود ، والمصريون فقط هم الذين لم يكن بينهم يهود ٠ كان معظم موظفى القسم الاداريين والمترجمين من اليهود والعرب أيضا ، وكانت لنا نحن المصريين وجهة نظر فى ذلك ، وأعلننا أن هذا التكوين لا يتلاءم مع طبيعة ظروف البلدان العربية ٠٠٠٠ وباختصار خضنا نحن المصريين صراعا ورفعنا شعار (اراييزاتسيا) أى التعريب ، لكننا هوجمنا بشدة بل ، ونظمت لنا محاكمة فى الجامعة بحجة أننا شوفينيون واعداء للسامية ٠ وللأسف فان العناصر العربية الأخرى رغم ثورتها ، الا أنها انجرفت فى التيار وشاركت الآخرين فى حملة الهجوم على العناصر المصرية ، الأمر الذى أدى الى عزلنا الى هزيمتنا فى معركة التعريب ٠٠٠

« كان المسئول عن القسم العربى يهودى من أصل روسى هو أبو زيام واسمه الحركى (حيدر) ، وكانت له سلطات مطلقة ، وكان هناك أيضا مسئول آخر هو جوزيف برجر ، وقد عمل برجر على أن يدخل الى الجامعة ٤ من اليهود ليعملوا كمشرفين على القسم العربى ، وكانوا عناصر تافهة وضعيفة ٠٠٠٠ وكان المشرفون اليهود يقومون بتقييم الطلبة وكثيرا ما كانوا يقللون من شأننا ، والحقيقة أننى لا أستطيع أن أتهم جميع اليهود ، لكننى أكاد أوقن أن بعضهم كان عميلا صهيونيا بينما كان هناك يهود مخلصون ٠٠٠٠ وباختصار فأنتى اعتقد أن ثمة عناصر كانت تعتمد اختيار الطلبة العرب من مستويات فكرية وثقافية متخلفة ، وكانت تضطهد كل عنصر متفتح ، وأشار الى العناصر التى كانت تقاوم التعريب وأضطهاد الكوادر العربية فى الحزب الشيوعى الفلسطينى ، فلما أثار دويدار هذه المسائل أنهم بأنه « برجوازى صغير » ٠

ثم حكى عن قصة عودته الى مصر « الحقيقة أن العناصر المعادية التى أشرت اليها فيما سبق ، كانت تضع العقبات أمام عودة الكوادر العربية الى بلادها ،

وذلك، حتى تتاح لهم الفرصة هم وأعوانهم ٠٠٠ والذي يصمم على العودة كانت سبب في وجهه الطرق بحيث يدمر وهو في طريق عودته . فمثلا محمود حسنى العرابى كان في موسكو عندما تقرر ابعاده عن سكرتارية الحزب (المصرى) وتعيين الجاسوس الخائن محمد عبد العزيز بدلا منه ، فلما طلب العرابى العودة أعطوه تذاكر السفر دون أية تقود ، وأن دويدار نفسه لم يستطع العودة الى مصر الا عبر جولة في البلاد العربية ، على أنه بعد عودة دويدار الى مصر اتصل بالدكتور عبد الفتاح القاضى وآخرين و « اتصلنا جميعا بهنرى كوريل وانضممنا الى تنظيمه » (٩) .

هذا عما كان يحدث للشبيوعيين المصريين والعرب في موسكو ، أما ما كان يحدث في مصر ، فيذكر الدكتور القاضى « وكان يأتى موفدون عن الكومنترون ولكن بكل أسف كان أغلبهم من اليهود » (١٠) . كما يحكى ادوارد ليفى (محامى مختلط بالاستكندرية ، ماركسى ، ولد في ١٩٠٢ ، واعتقل في ١٩٤٨ وطرد من مصر في ١٩٥٦) عن تأسيس جمعية Essayists الثقافية اليسارية في ١٩٢٥ ، أن كان أعضاؤها يونان ويهود وشوام وقليل من المصريين الاقباط والمسلمين ، ومن هذه الجمعية خرجت شخصيات لعبت دورا في التنظيمات الماركسية التى ظهرت بعد ذلك ، وان ليون كاسترو الصحفي الذى كان على صلة بسعد زغلول فى العشرينات ، ظهر ككادر يسارى ولعب دورا فى اتحاد أنصار السلام فى ١٩٣٧ وصار صهيونيا ، وأن لجنة السلام التى أنشأها جاكو دى كومب كانت تضم « فى الأساس عناصر يهودية ويونانية ، وكان هناك أيضا انجليز كثيرين ، ولهذا أنا ترددت وخشيت من الاستمرار معهم . لقد خشيت من وجود الانجليز » (١١) .

البدايات الأولى :

فى ١٩٣٤ أسس بول جاكو دى كومب ما سعى « اتحاد أنصار السلام » ، الذى جمع معظم اليساريين الأجانب من عدة جنسيات وخاصة اليونانيين والمدرسين الانجليز ، وبأغلبية يهودية ، وارتبط بالتجمع العالمى للسلام الذى يدعو الى مناهضة الفاشية الأوروبية ومناهضة الدعوة الى الحرب ، وكان دى كومب شابا سويسريا تعلم فى ألمانيا وارتبط بالحزب الشيوعى الألمانى ، وجاء الى مصر مع أبيه صاحب شركة المفاولات ، لاداء بعض أعمال الشركة بأسسوان . ونشط هؤلاء الأعضاء ضد الفاشية الإيطالية وغزوها للجيشة ، وضد النازية الألمانية ، وساندوا الثورة الأسبانية وطلب بعضهم التطوع مع قواتها لولا أن أثنتهم السفارة الأسبانية بمصر . وقد حل الاتحاد بعد نشوب الحرب العالمية ، وسافر عدد من أعضائه الأجانب للقتال ضد الفاشية ، وبقي عدد منهم بمصر متصلين بالأحزاب فى بلادهم الأصلية (١٢) .

ويحكي دى كومب: أنه بعد حل الاتحاد ، ظهرت « جماعة البحوث » من نحو ثلاثين شخصا أجنبيا أو مصريا ذا ثقافة أجنبية ، للقيام بدراسات تعرف الأوروبيين بأوضاع المجتمع المصرى . وفى ١٩٤٣ أصدروا كتابا بالانجليزية بعنوان « مصر الآن » ليوزع على الجنود الانجليز .

ويذكر « الحقيقة أن أحد العوامل المساعدة أن الانجليز كانوا يرحبون بالتعاون معنا خوفا من اتجاه المصريين نحو الالمان » ، وأن ليون كاسترو الذى اتخذ مواقف يسارية من موقع المعاداة للنازية كان صهيونيا « ومثل هذه التركيبة كانت موجودة بكثرة فى هذه الايام ، حيث اندفع كثير من اليهود للنضال ضد الفاشية مع تعاون مع كل أعداء الفاشية بما فيهم الشيوعيين » ، ثم ذكر عن كاسترو وأمثاله « أظهروا أنهم فى خوف شديد من جماعة الاخوان المسلمين » (١٣) .

من مجمل هذه الوقائع ، يظهر أولا أن هؤلاء اليساريين الأجانب ظهروا سياسيا فى مصر كجزء من الحركة الأوروبية المعادية للفاشية ، وهم اذا كانوا اهتموا بالثورة الأسبانية كشاغل يأتينهم مما وراء الحدود ، فلا يظهر لهم اهتمام قط بثورة أخرى جرت « وراء الحدود » أيضا فى فلسطين عام ١٩٣٦ . ويظهر ثانيا ، ان كثيرا منهم كان - على يساريته - صهيونيا ، يعادى الفاشية فى الأساس من حيث ممارساتها ضد اليهود ، ويكسب بهذا العداء وصفا ديمقراطيا . ويظهر ثالثا ، أنهم وجدوا ترحيبا من الانجليز بنشاطهم فى مصر .

ولا جناح عنى أجنبى أن ينشط لقضايا بلده من بلد آخر نزل به مهاجرا أو متفيا ، ولكن التساؤل يتعلق بجوانب ثلاثة من تلك الملاحظات الثلاث ، الأول أن نشاطهم بمصر امتد الى الحياة السياسية المصرية مما سترد الإشارة اليه واضحة . والثانى أن يساريه الكثير من يهودهم - وهم كثر - امتزجت بالصهيونية وهى حركة موجهة فى الأساس ضد الوطن العربى ومصر ، والثالث أن ترحيب الاحتلال البريطانى بنشاطهم فى مصر ، لم يقتصر على نشاطهم ضد الفاشية الأوروبية فى الدوائر الأجنبية ، ولكنه كان « خوفا من اتجاه المصريين نحو الالمان » ، أى أنه كان ترحيبا يتصل بالسياسات المصرية وتياراتها .

ويحكي ايلى ميزان (أخو زوجة دى كومب ، موظف بشركة الاعلانات الشرقية ، أحد مؤسسى تنظيم ايسكرا . اعتقل فى ١٩٤٨ وطرد من مصر فى السنة التالية) ، أنه بعد وصول هتلر للحكم فى المانيا سنة ١٩٣٣ ، نشأت فى مصر « جمعية مكافحة العداء للسامية » برئاسة كاسترو ، وقامت بالدعاية ضد النازى والدعوة لمقاطعة البضائع الالمانية « كانت اللجنة مكونة اساسا من اليهود وعدد قليل من الأرمن واليونانيين ، ولهذا كان تأثيرها قليلا وسط الشعب المصرى » (١٤) .

ولم تكن بمصر بطبيعة الحال حركة معادية للسامية ، والمعاداة للسامية مصطلح اوروبي الأصل اوروبي الدلالة ، وبهذا فأن جمعية كتلك ، لم تكن تمثل حركة ديمقراطية معادية للفاشية ، بوصف أن الفاشية تمثل نمطا من الحكم الاستبدادي ، ولكنها كانت حركة يهودية معادية في الأساس للمسلك النازي ضد اليهود . لذلك لا يبدو مقنعا ماضور به الدكتور رفعت السعيد الأمر ، من أن النشاط الفاشي في مصر هو الذي كان حافزا لهذا النشاط الديمقراطي المضاد . وتجمع آلاف من العناصر المناهضة للفاشية وللعداء للسامية والمناصرة للديمقراطية في عدد من التجمعات والاندية ، (١٥) . وإن ما يقال عن النشاط الفاشي في مصر غير واضح الدلالة ، أن كان المقصود به استبداد الملك ونفوذ الاحتلال ، فهما قديمان من قبل الثلاثينات ، ولا يؤثران الجانب واليهود أنهم اهتموا بمقاومتها ، بل لعلهم كانوا بسببهما في عافيه . وأن كان المقصود ما ظهر في مصر في الثلاثينات من تنظيمات جديدة كالأخوان المسلمين ومصر الفتاة ، فقد كانت هاتان الحركتان تطرحان طرقا لحل المشاكل المصرية ، يمكن أن يجرى تقييمها بالموازين المستمدة من البيئة المصرية ، لتقدير مدى الصواب أو الخطأ بشأنها ، ولكن لا يرد عليها هذا المصطلح « الفاشية » . وأن كان المقصود أنهم نشطوا ضد الفاشية الأوروبية ، فهذا نشاط اوروبيين من مهجر لا يبرر اقتحامهم للسياسات المحلية في بلد المهجر .

يقول دى كومب ، أن « الحزب الشيوعي الفرنسي ، كان يرى أنه يمكن لكوادر أجنبية أن تقود العمل الحزبي في بلد مستعمر وكان هذا موقفهم العمل في الجزائر . وهذا موقف خاطئ . ولوقفي هذا رفض الحزب الشيوعي الفرنسي قبولي عضوا فيه . » ويذكر « كنت أرى أن الأجانب لا يمكن أن يؤسسوا حركة شيوعية مصرية وأن يقودها » ، ويقرر أن تاريخ الحركة الشيوعية بدأ في مصر بعد تنحيته (١٦) . فلما تقدم الالمان الى مصر خلال عام ١٩٤٢ ، نزع كثير من اعدوان دى كومب الأجانب واليهود الى فلسطين ، فيما عدا أحمد صادق سعيد ويوسف درويش وريمون دويك ، الذين اتجهوا للعمل بين المصريين ، وتكونت « جماعة الشباب للثقافة الشعبية » ، وبدعوا نشاطا عماليا تعهده يوسف درويش ومحمود العسكري في لجنة العمال للتحرر القومي ، وكذلك « لجنة نشر الثقافة الحديثة » وأنشئت مجلة الفجر الجديد التي رأس تحريرها أحمد رشدي صالح (١٧) .

ومن جهة أخرى وجد شباب ايطالي الأصل هو مازسيل اسراييل ، كان يستهدف انشاء حزب شيوعي «تحرير الشعب» ، وكان عضوا باتحاد أنصار السلام ، ثم خرج منه مع ريمون أجيون وراؤول كوربيل (أخو هنري كوربيل) وفتاة يونانية لا نشاء تنظيم شيوعي . وفي اوائل ١٩٣٩ كون مازسيل اسراييل وراؤول كوربيل وهنري كوربيل وريمون أجيون وعزرا هراي والآنسستان استرستون وهنريت أرييه ، كونوا « الاتحاد الديمقراطي » .

ويذكر الدكتور رفعت السعيد أن كان هؤلاء من أنصار « التمصير » في اتحاد انصار السلام ، فضلا عن جماعة من الايطاليين المناهضين للفاشية وبعض المصريين ، وأن هذا الاتحاد كان تجمعا علنيا تقف خلفه « جماعة سرية ماركسية تتكون هي الأخرى من اجانب وحدهم » ، وكان هدفها جذب أكبر عدد ممكن من الشباب المصرى للاتحاد ، ثم يجرى الاختيار منهم للتنظيم السرى الماركسى (١٨) .

ثم يذكر أنه مألوف أن اتسع نشاط الاتحاد والمجموعة الماركسية السرية وظهر الخلاف بين ثلاثة اتجاهات فيه ، الأول اتجاه هنرى كورييل الذى رأى ضرورة البدء فى تأسيس تنظيم شيوعى يرفع شعار التمصير ، والثانى اتجاه هليل شوارتز الذى رأى « أن شعار التمصير شعار شوفينى (أى قومى متعصب) وأنه لا فرق بين مصرى وأجنبى فى صفوف حركة أممية الأهداف » . والثالث اتجاه مارسيل اسراييل الذى يقول بالتمصير « لكنه يتشدد الى درجة منع الأجانب من المشاركة بأى دور قيادى » . فأنشأ الأول « الحركة المصرية للتحرر الوطنى » (ح . م) ، وأنشأ الثانى « ايسكرا » ، وأنشأ الثالث « تحرير الشعب » . وما لبث أن حل الاتحاد الديمقراطى ، وحل محله « المركز الثقافى الاجتماعى » يحركه كورييل . فلما أسس كورييل (ح . م) لم يعد المركز الا مجالا لنشاط الأجانب . كما انشأ نادى « الثقافة والفراغ » يهيمن عليه مارسيل اسراييل وزوجته جانيت ، اللذين كانا على صلة بهيئة شيوعية بفلسطين ، وأغلق النادى فى ١٩٤١ (١٩) .

وكان مارسيل اسراييل وتنظيمه الذى يصر على « المصرية الكاملة » للقيادة . كان يركز فى دعواته السياسية على المادية الجدلية ، أى الدعاية ضد الدين ، وبلغ الأمر الى حد محاولة نشر هذه الدعوة فى المقاهى مما تعرض بسببه أحد الأعضاء للضرب (٢٠) .

٦٠٠- ويقال أن مارسيل كان يحرك جماعة يسارية مصرية « الحيز والحرية » ، فيها أنور كامل وفتحى الرملى وأسعد حليم وصالح عرابى وعبد العزيز هيكى ، وأنه كان يمد أنور كامل بالمال (٢١) . على أن أعضاء التنظيم ينكرون هذه الصلة ، ويذكر أسعد حليم أنه فى ١٩٣٩ « بدأت الأفكار الماركسية تبهرنا ، فاندفعنا بكل قوتنا لجذب أكبر عدد ممكن من المصريين ومن العمال خاصة ، وبدأنا نحشد فى ندوات (الفن والحرية) عمالا وكادحين . وخلق هذا رد فعل ، وبدأ التفاوت والتناقض واضحا . هم أغنياء ارسقراطيون ومثقفون ونحن فقراء ، وحدث تمايز بدأ قادة المجموعة لا يرحبون بحضورنا . ومن هنا برز التساؤل لماذا لا نؤسس ناديا خاصا يكون مستقلا ومصريا » ، ونشأت الحيز والحرية (٢٢) . كما يحكى أنور كامل « لم يكن معنا أجانب مطلقا . والحقيقة أنه حدثت محاولات عديدة من جانب عناصر أجنبية . لكننى لم أكن أرتاح اليهم ولم أكن أتصور أن أجنبيا مهما كان اخلاصه ، يمكن أن يصبح زعيما

لحركة شعبية مصرية ٠٠ . « لكننى وزملائى جميعا صممنا على أن تكون (الحبز والحرية) حركة مصرية ١٠٠٪ » ، « انهم اهتمونى بالشوفينية » ، « فى ذلك الحين كانت هناك تيارات عديدة وغير واضحة ، الاتحاد الديمقراطى ، معارضة العداء للسامية ، وحركات وأندية وجماعات أخرى عديدة أجنبية وغير واضحة الاتجاه ، ولم تكن نفهم ماذا يريدون بالضبط » .

وانكر أنور كامل تماها أن مارسيل كان على صلة بهذه الجماعة ويقول «حلال وجودى فى السجن (١٩٤٠ - ١٩٤٦) كان الأجانب ينتهزون هذه الفرصة لاجتذاب العناصر التى أجمعها ، فاعود لابدل جهدا فى اختيار عناصر جديدة ، وبعد قليل اعتقل من جديد » ، « أنا لا أستطيع أن أتهم هؤلاء الأجانب ، لكننى فقط أرفض تصميمهم على قيادة حركة مصرية . والغريب أنهم لم يكتفوا بالمشاركة فى الحركة ، وإنما كانوا يصممون على قيادتها » (٢٣) .

أما عن إيسكرا ، فيحكى إيلى ميزان « أنا اتصلت بالاتحاد الديمقراطى ٠٠ وهو كان تنظيم مفتوح بعكس جمعية السلام ، وأنا وهليل شوارتز عملنا لفترة من الوقت مع هنرى كورييل فى الاتحاد الديمقراطى » . وفى يناير ١٩٤٢ اتصل بهم كيبيرو وجمع عددا من كل من الاتحاد وجمعية السلام وقابلهم بيونانى دعاهم لانشاء حزب شيوعى « وعلى الفور قررنا البدء فى تأسيس تنظيم وكونا لجنة مركزية » .

ورغم أننا لم نعرف من هو اليونانى الذى لبوا نداه على الفور ، فقد كانت هذه هى بداية إيسكرا ، الذى تكونت أول لجنة مركزية له من « إيلى ميزان ، هليل شوارتز ، ماكس أوديت » . ويحكى ميزان أن كان المقروض اشتراك كورييل معهم « ولكن شوارتز اعترض على ذلك قائلا أن كورييل سبق اعتقاله بتهمة الشيوعية وأنه مكشوف للبوليس ٠٠ وأنه لا يتبع قواعد الأمان ، وهكذا استبعد كورييل من القيادة » (٢٤) . ويلاحظ أن إيلى ميزان ذكره صادق سعد بقوله أنه كان شابا بارزا فى جمعية طلابية اسمها « الاتحاد الطلابى العالمى لمكافحة اللاسامية » بالقاهرة ، وأنه « غمض عينيه عن النشاط الصهيونى الذى كان يجرى فى هذه الجمعية الطلابية وحولها » (٢٥) . وكان لصيق الصلة بشوارتز ومن مؤسسى إيسكرا معه .

كما يلاحظ أن شوارتز وفقا للرواية السابقة استبعد كورييل من تأسيس إيسكرا ، ولعل ذلك ما دفع كورييل الى المناداة بالتمصير لينشئ تنظيمًا آخر . ووجه هذا الاحتمال ، أن الخلاف بين الرجلين حول « التمسير » ، أن جاز أنه حقيقى فلم يكن بالأهمية التى تبرر انشاء تنظيم آخر ، مادام عرف فيما بعد من مسلك كورييل احتفاظه بالمراكز القيادية الحقيقية فى أيدي الأجانب . والمهم أن رواية ميزان تظهر أسبقية نشوء إيسكرا على (ح . م .) بدليل استبعاد

كورييل ، واذا صح قول الراوى فان استبعاد كورييل قام على دعوى الأمان التنظيمى ، لا على الخلاف حول التمصير .

وبالنسبة لنشأة (ح . م) ، يذكر دى كومب « واستنادا الى تأييد مارتى كون كورييل ح . م » (٢٦) . ومارتى هذا كان عضوا فى الحزب الشيوعى الفرنسى ، وكان على علاقة شخصية وأسرية بكورييل . ولما طرد كورييل من مصر فى ١٩٥٠ ، وسافر الى فرنسا ، اتصل بالحزب الفرنسى وبمارتى وقدم له تقريرا عن الأوضاع السياسية فى مصر « وبعد ذلك فوجئنا بأن الحزب (الفرنسى) يطرد مارتى ويتهمة بالاجاسوسية ، فكتبنا تقريرا الى الحزب الفرنسى شرحنا فيه وجهة نظرنا فى اتهام مارتى . بعد أيام فوجئنا بالاوامانيتية (صحيفة الحزب الفرنسى) تنشر تقريرا للمكتب السياسى يقول أن مارتى كان على علاقة باثنين من المصريين مشكوك فيهما ، وهذان الاثنان هما أنا وزوجتى » (٢٧) .

وعلى أية حال فان صحت رواية دى كومب عن رفض الحزب الفرنسى قبوله عضوا فيه بسبب اصراره على مصرية الحركة الشيوعية ، فان تأييد مارتى فى البداية لكورييل يكشف عن وهن الأساس الذى قام عليه شعار التمصير على يد كورييل .

ويحكى كورييل أنه فى ١٩٣٧ سافر للعلاج بالخارج « وقبل سفرى اتصل بى مارسيل اسراييل ، وكان معه مجموعة من حوالى عشرة أشخاص كانوا مجرد برجوازيين صغارا ، كنت أنا برجوازيا . والبرجوازية لها عيوب كثيرة ، لكن لها ميزة هامة هى اتساع الأفق . وأحسست أنهم مجموعة من ضيقى الأفق ، مجرد موظفين صغار . . . وأحسست بالقرف منهم » ، ويذكر عن نشاطه السياسى « يمكن تصوير حركة الأحداث كما يلى : شيوعيون أجانب قادمون من الخارج (مدرسين أساسا) يتصلون بأجانب مقيمين فى مصر . . . (وبعد ذلك بمدرسين مصريين) وعن طريق هؤلاء يتم الاتصال بقطاع من المثقفين المصريين » .

ويحكى عن سنة ١٩٤٢ « فى البداية كنا وحدنا . . . ففى أبان حوادث فبراير . . . طبعنا منشورا باللغة العربية نقول فيه للمصريين لا تتصوروا أن الألمان أفضل من الانجليز ، وخرجت لاؤزعه بنفسى وجورج بواتييه » . ويذكر أن إيسكرا كانت ضد الفاشية ومستعدة للتحالف مع الانجليز ، لكنه كان يعادى الفاشية والانجليز معا ، ولما اعتقل فى ١٩٤٢ « استفتت فائدة كبرى . لقد مارسست احتكاكا مباشرا وحادا مع كثير من السياسيين هم فى الأساس من أبناء البرجوازية الصغيرة . . . أحسست احساسا عميقا بأن البرجوازية الصغيرة تموج بحركة وطنية عارمة » (٢٨) .

ومن ناحية أخرى ، فاذا كان غلب على التنظيمات السابقة كون مؤسسيتها

أجانب وإيهود . فقد وجد خط آخر ضعيف ، انبنت فيه التنظيمات والمجموعات الشيوعية من عناصر مصرية فقط . وفي نطاق المادة التاريخية المتاحة ، يمكن الإشارة الى « منظمة القلعة » ، التي بدأت نشاطها في ١٩٤٠ بتشكيل من ثمانية أشخاص ، خمسة منهم طلبية بالثانوى فضلا عن طالب أزهرى وعامل وحرفى . وقد اتصلوا بالفكر الماركسى من خلال صلة عضو المنظمة مصطفى هيكى بعبد العزيز هيكى وأنور كامل عضوى « الحزب والحرية » . وفى فبراير ١٩٤٢ كونوا منظمتهم التي تستهدف الاستقلال الوطنى والاقتصادى والتأميم . ورغم عجز المنظمة الفنى من حيث انطباعه والصحافة ، أمكنها النمو بين الطلبة من ناحية ، وبين الفلاحين فى الدقهلية خاصة من خلال نشاط الطلاب العائدين الى الريف فى أجازاتهم . وبلغ عدد أعضائها فى ١٩٤٦ نحو مائة وخمسين عضوا . كانت المنظمة تتصور أنها التنظيم الوحيد ، فلما اكتشفها الآخرون واكتشفتهم ، ما لبثت أن جذبت الى التنظيمات الأخرى وإيسكرا خاصة عن طريق شهودى . عملية الشافعى فى ١٩٤٧ (٢٩) .

كما يمكن الإشارة الى مجموعة كانت من امتدادات الحزب الشيوعى القديم ، كان منها د . عبد الفتاح القاضى ، ومحمود حسنى العرابى الذى انشق عنها بعد قليل ، وعبد الرحمن فضل ومحمد دويدار ود . حسونة ، وانضم اليها عبد الفتاح الشرقاوى ، وكانت « تؤمن بالماركسية من جوانبها الاجتماعية والاقتصادية بينما تردى الفكر المادى » ولكن ما لبثت هذه الجماعة أن اتصلت بتنظيم كورييل واتحدت معه . ويذكر د . انقاضى أنه اتصل بكورييل عن طريق ضابط شيوعى انجليزى . ثم انشق عن هؤلاء بعد ذلك عبد الفتاح الشرقاوى فى ١٩٤٥ .كونا « اتحاد شعوب وادى النيل » (٣٠) .

والمهم الإشارة هنا الى أن المنظمات الشيوعية التى نشأت مصرية صرف ، ما لبثت أن انجذبت للتنظيمات ذات القيادات الأجنبية اليهودية ، التى هيمنت وحدها فترة ما على الحركة الشيوعية . ولكن هذا الوضع لم يستقر ، وحدث من الاضطراب فى سير الحركة الشيوعية بسبب هذا الوجود الأجنبى اليهودى ما سترد الإشارة اليه بعد قليل .

★ ★ ★

الأجانب والسياسة المصرية :

تقتحم هذه النشأة فكر القارىء ووجدانه . هذا الوجود الأجنبى فى حركة سياسية مصرية ، كان وجودا غير مسبوق ، ومطعنا عليها ممن عارضها من معاصريها . ولكن لا يبدو أن أحدا صور هذا النشاط الأجنبى بتلك الكثافة التى تظهر فى مؤلفات الدكتور رفعت السعيد . وقد أورد المؤلف عددا من الاعتبارات المفسرة لهذا الأمر ، منها النشاط الاقتصادى لليهود فى مصر وقتها ، إذ كانوا

يمثلون ٩٨٪ من العاملين في البورصة ، ويشاركون بالادارة والتوجيه في نحو ثلث الشركات العاملة بمصر البالغ عددها ٣٠٨ شركات ، وخاصة في البنوك وشركات التأمين . ومنهم أسر لعبت دورا هاما في النشاط الزراعي والعنابر والمصرفي والصناعي ، مثل عائلات قطاوى وهرارى وموصيرى وكورييل وسوارس (٣١) . كما ان التحركات الأولى للطبقة العاملة المصرية في مطلع القرن العشرين كانت « مجرد انعكاس للبروليتاريا الأجنبية الموجودة بكثرة في مصر » ، وفيهم ايطاليون ويونانيون وأرمن لعبوا دورا في اضرابات العشرينات وساهموا في تأسيس أولى النقابات العمالية (٣٢) . كما انتجت أفواج المهاجرين الأجانب الى مصر في مطلع هذا القرن ، ما صار به أكثر من نصف المهنيين بمصر منهم في ١٩٠٧ (٣٣) .

ويلخص الدكتور رفعت كل ذلك بقوله « نخطيء لو تصورنا ان الأجانب كانوا جميعا من الرأسماليين المنعزلين عن الشعب المصرى ، فثمة جاليات كانت مكونة أساسا من صناع وحرفيين وعمال وصغار تجار ومهنيين . كانوا يمارسون بالضرورة احتكاكا يوميا ومباشرا ، ليس فقط بجماهير المصريين ، وانما أيضا بمشكلات الحياة الاجتماعية في مصر » ، « ووسط العمال والمثقفين الأجانب قامت حركة سياسية نشيطة ، اتخذت مسارا اشتراكيا ويساريا واضحا ، منذ مطلع القرن العشرين وحتى قبل ذلك بقليل » (٣٣) .

هذا التفسير للوجود السياسى الأجنبى اليهودى ، ترد عليه ملاحظات تبدو هامة . فلم يكن الرأسماليون الأجانب واليهود هم المعزولون فقط عن البيئة المصرية . بل يصدق وصف العزلة على الأجانب عامة . ثمة فروق اللغة والعادات وغيرها تشكل جدارا اجتماعيا من دونهم . وهناك الامتيازات الأجنبية التى تجعل لهم من أية طبقة أو فئة اجتماعية محاكم خاصة وقوانين خاصة ، وتبقيهم فى وضع متميز لا يخضعون فيه لسيادة الدولة المصرية ، وتشكل رباطا قوى الأصرة بين الأجنبى وبلده الأصلى ، يستمد من تبعيته له الحماية والرعاية والتعالى على ما يخضع له المصريون من أنظمة وشرائع . وهناك نظرة النازحين الأوروبيين الى المصريين كشعب محكوم ، لهم عليهم مزية الانتماء الى دول حامية قوية . وهناك فى المقابل التكوين الحضارى للمجتمع المصرى ، بنظامه وشرائعه التى تمنع الأجانب أن يندمجوا فى البيئة الاجتماعية والسياسية ، فليس لهم تول لوظائف عامة أو الدخول فى هيئات نيابية - قروم ذلك رغم كل محاولات الاحتلال البريطانى ، وليس لهم التزاوج مع المصريين ، سواء المسلمين أو الأقباط الارثوذكسى المذهب ، هذه واحدة .

والثانية ، أن البيئة الحضارية المصرية ، على قدر من التطور التاريخى والأسالة ، بما لا يجعل المصريين محتاجين الى الأجانب ليكافحوا من أجل تحرير المظلومين فيهم . وذاكرة المصريين تعنى جيدا نهضة محمد على وثورة عرابى

وغيرهما . والملاحظه الثالثه ان تلك النظرة التي تسوى بين العامل المصرى والعامل الأجنبى فى المركز الاجتماعى والسياسى ، ولا تعترف بغير الحائط الطبئى كحائط للعزلة ، انما تتجاهل العنصر القومى ، وهو مصدر قوة الحركة السياسية ضد الغزاة . ولا يقتصر ذلك على مصر كحالة مخصوصة . ولا يظهر أن الأجانب الوافدين مع الاستعمار عمالا كانوا أو غير عمال ، قاموا بدور إيجابى فى تحرير أى من الدول المنقوذة . واذا قيل بياننا لدور الأجانب « الطيعى » فى الصراعات السياسية بمصر ، أن ليون كاسترو صاحب صحيفة « ليبرتيه » كان « نموذجاً فريداً لهذه الاتصالات » بين عناصر البرجوازية الأجنبية وحزب الوفد (٣٤) . فلا يظهر أن علاقة سعد زغلول بكاسترو تجاوزت حدود خلافة زعيم مصرى بصحفى أجنبى يقيم بمصر ويتعاطف مع الوفد ، ولم يظهر أن أجنبياً ساهم فى تأسيس الوفد أو شارك فى عضويته ، بله أن يكون من قاداته المهينين على قراراته السياسية .

ويذكر الدكتور السعيد أسباباً ساعته لديه مبرراً لزيادة اهتمام الأجانب بالنشاط السياسى والاجتماعى منذ الثلاثينات ، قال « ثم تأتى أحداث الثلاثينات العاصفة لتخلق مبررات لتزايد الاهتمامات السياسية والعمل السياسى والاجتماعى وسط الجاليات الأجنبية . ومن هذه المبررات ، الفاشية وامتداداتها السياسية والتنظيمية فى مصر . التيارات الدينية وانعكاس نموها على وضعية الأجانب فى مصر . الحرب العالمية الثانية وتراجع مصير كل الأجانب واليهود خاصة مع اشتداد هجمات جيوش المحور على مصر .. » (٣٥) .

ولا يكاد يظهر لقارئ التاريخ المصرى ، أن كان للفاشية الأوروبية امتداد تنظيمى بين المصريين . ولم يعرف أن كان لأى من النازية الألمانية أو الفاشية الإيطالية مثل هذا الامتداد الحزبى بين المواطنين فى مصر . ويبدو أن مقصود الأستاذ الباحث يقتصر على ما يراه امتداداً سياسياً ، بين فاشية أوروبا وبين أحزاب مصرية ظهرت فى الثلاثينات ، وهى فى نظره مصر الفتاة ، وجماعة الإخوان المسلمين التى عنها بأشارته عن نمو التيارات الدينية . وبهذا يكون المبرران الأولان لنشاط الأجانب فى السياسة المصرية ، هو ظهور تيارين سياسيين بين المصريين ، مصر الفتاة باتجاهه القومى المصرى ، والإخوان المسلمين باتجاهها الدينى الإسلامى القوى . والملاحظ فى هذا الشأن أن الإخوان المسلمين ومصر الفتاة ، لم يكونا وحدهما ضد الديمقراطية النيابية ، ولم يكونا وحدهما مصدر الخوف على تجربتها فى مصر ولا أساس التهديد لها ، انما كان الملك والاحتلال البريطانى هما المناهضين الأساسيين لها . والملك والاحتلال قديمان لا يصلحان سبباً للنشاط الأجنبى الطارىء فى الثلاثينات ولا يتوأكب معهما . فإذا كان يمكن نسبة نشاط الأجانب هذا الى ظهور الإخوان ومصر الفتاة ، لزم التسليم بأن هذا الاقتران ليس مصدره مناهضة هذين التنظيمين للديمقراطية ،

ولزم البحث عن علاقة السببية التي أنتجت هذا الاقتران في خصائص أخرى تميز بها كل من هذين التنظيمين ، على ما سترد الإشارة إليه .

أما عن المبرر الثالث ، وهو تارجح مصير الأجانب واليهود خاصة ، مع هجمات جيوش المحور على مصر في الحرب ، فإن هذا التارجح يبرر هجرتهم من مصر ، أو تشكيل ما يساهمون به في التصدي للجيش الوافدة . وهو على أقوى الفروض يفسر نشاطا سياسيا لهم تابعا لبلادهم وموجها للأوضاع الأوروبية ، بحسبانه نشاطا لجاليات في المهجر ، وهو بهذا الوصف يفيد انهم هم من يعتبر « امتدادا سياسيا وتنظيميا » لصراعات بلادهم ، لا أن تعتبر التنظيمات المصرية هي هذا الامتداد ، بله أن تعتبر التنظيمات المصرية هي الثوابت المستزرعة ، ويعتبر نشاط الأجانب من الثوابت الأصلية في التربة المصرية .

أن حقيقة المبرر الثالث ، لاتتعلق بتلك الحرب وبهجوم الألمان كسبب لنشاط الأجانب في السياسة المصرية ، أو بمعنى أدق ان هذا السبب مع صحته لا يحمل تلك النتيجة ولا يفضى وحده وبذاته اليها . انما السبب الذي قد يحمل هذا الأمر ويفضى بذاته اليه ، هو الغاء الامتيازات الأجنبية ، الذي جرى على أثر معاهدة منترو قبل الحرب العالمية بعامين . وفقد الأجانب بالغائها مظلة الحماية لمصالحهم ووضعهم المميز من هيمنة السيادة المصرية . ولعلهم أرادوا بولوجهم في أنشطة السياسة المصرية ، أن يستعوضوا عن تلك الحماية بنوع من الوجود السياسي المؤثر في الأوضاع المصرية . وغنى عن البيان أن الوجود السياسي الذي من شأنه حماية مصالح الأجانب الممتازة ، قد لا يتفق بالضرورة مع فكرة انشائه تنظيمات يسارية ماركسية ، تهدد نظام الملكية الخاصة في مصر . انما يجري الحديث هنا في سياق ما يوجب المنطق في فهم حركة الأجانب السياسية عامة في مصر . اما اتخاذ هذه الحركة شكلا يساريا محددا ، وقيام اليهود الأجانب بها خاصة ، فهذه أمور يتعين بحثها في نطاق الظروف الملموسة لكل من حركة المجتمع المصري بتياراته المختلفة ، ولوضوح الأجانب والحركة اليهودية في ذلك الوقت .

والخلاصة في ضوء ما سلف ، أن اهتمام الأجانب واليهود بالوجود في السياسة المصرية ، قد تعاصر مع ظهور تنظيمين مصريين ، احدهما قومي مصري منفتح على الحركة العربية يدعو الى مقاطعة كل ما هو أجنبي سلما وبضائع وغيره ، والآخر ديني منفتح على حركة الجامعة الاسلامية ، يدعو الى مقاطعة كل ما هو أجنبي فكرا ونظما . كما تعاصر مع الغاء الامتيازات الأجنبية واسنرداد مصر سيادتها على جميع المقيمين على أرضها .

وفي صدد الحديث عن مصر الفتاة ، يذكر الدكتور رفعت السعيد ، أن دعاوى أحمد حسين تمثلت في رفض النظام النيابي والدستور والديمقراطية ، وتأييد النظامين النازي والفاشي مما كان أداة في يد القصر وأحزاب الاقلية بمصر،

ويقول « كان لابد لهذه الدعاوى من أن تثير الذعر فى نفوس الاجانب . واكثرتهم تربت وتنشأت واطمأنت فى رحاب فكر الثورة الفرنسية وتقاليد الاصلاح الدستورى فى أوروبا . ولابد له أيضا أن يبتث الرعب فى نفوس اليهود ، وعم كثيرون بشكل ملحوظ وسط الجاليات الأجنبية ، ولابد لكل أجنبى يقيم فى مصر أن يشعر بالخوف وهو يقرأ المبادئ العشرة التى صاغها أحمد حسين لتؤهل معتنقها كى يكون جنديا من جنود مصر الفتاة ، ويجد منها (احتقر كل ما هو أجنبى بكل نفسك ، وتمصّب لقوميتك الى حد الجنون) . ويذكر أن النحاس رئيس الوزارة الوفدية اتهم جمعية مصر الفتاة بالعمل لحساب دولة أجنبية ضد مصلحة البلاد . وبهذا كان ثمة خطر على الأجانب الديمقراطيين ، يأتيهم من الأجانب الفاشيين ومن القصر ورجاله ومن مصر الفتاة وما يماثلها (٣٦) .

واذا جاز تصوير أكثر الأجانب بمصر بأنهم تربوا بفكر الثورة الفرنسية وتقاليد الاصلاح الدستورى ، فلم تكن الوظيفة التاريخية للأجانب بمصر قط أنهم رسل الديمقراطية إليها . ومع أول احتكاك فعال بين مصر والغرب فى القرن التاسع عشر ، كانت مصر المستقلة تأخذ عن أوروبا باختيارها ما تراه خيرا لها حسب تصورها . ولم يفسد عليها خياراتها ويضرب نهضتها ويحطم صناعتها واقتصادها ونظمها الدستورية ، الا وفود الاستعمار عليها وفى ركابه هؤلاء الاجانب . ضربوا صناعة محمد على وافسدوا الاقتصاد المنتج على عهدى سعيد واسماعيل ، وحطموا دستور العرابيين ، واقلسوا الفلاح بالديون والفوائد . تلك كانت الوظيفة التاريخية بمصر لمن اطمأنت نفوسهم الى فكر الثورة الفرنسية وتقاليد الاصلاح الدستورى ، بصرف النظر عن النوازع الشخصية لأفراد منهم ، او عن النظم المطبقة فى أوروبا نفسها .

واذا كانت نمت بين المصريين اتجاهات غير ديمقراطية يستغلها الملك . فلم تكن مصر تنتظر من غير أبنائها من يكافحون عنها الشرور . وكان خليقا مناهضة هذه الاتجاهات فى رحاب ثورة ١٩١٩ وتقاليد الكفاح المصرى الدائر فعلا ضد الاستبداد والنفوذ الأجنبى معا .

وكان الوفد مثلا لا يزال وعاء ذا فاعلية فى مناهضتها . واحتقار كل ما هو أجنبى شعار وجه للدعوة لتفضيل الانتاج المصرى وأنماط المعيشة المحلية ، والتعصب للوطن موجه ضد الاستعمار . ومصر الفتاة عدل عن دعاويه غير الديمقراطية منذ ١٩٤٢ بما يسقط تلك الحجة من ذلك الوقت المبكر من نشاط الأجانب . واتهام مصر الفتاة بالعمالة لدولة أجنبية فى ١٩٣٧ أيا كان نصيبه من الصحة (٣٧) ، فهو يقوم سلاحا ضد مصر الفتاة فى يد الاحزاب المصرية الأخرى ، ولكنه لا يقوم سلاحا ولا حجة فى يد الاجانب، ولا تقوم تهمة كهذه على « عييل » وتنحصر هى نفسها عن الأصيل ، بله أن تنهض بها للأصيل ذريعة للنشاط السياسى فى غير بلده . كان الأجانب واليهود العاملون فى السياسة المصرية يمقتون مصر الفتاة ، لسبب آخر غير

حرصهم على الديمقراطية (لم يكن لأى منهم ، ولا كان أى منهم يتوقع أن يكون له حق فى ترشيح أو انتخاب أو غيره من حقوق ممارسة الديمقراطية للمواطنين) وهو أثار ، مصر الفتاة للمعاوى العنصرية القومية ، بحسبان أن صدر الاطمئنان الاساسى للوجود الاجنبى بمصر هو نفى هذا العنصر القومى او ضموره .

وفى صدد الحديث عن الاخوان المسلمين ، يذكر الدكتور السعيد « كان حسن البنا يؤكد انه يريد الحكم ويريد حكومة اسلامية .. والحقيقة أن القصر قد حاول وبأسنمرار استخدام بعض رجال الدين وبعض رجال الأزهر كاداة لمجابهة الحياة الدستورية وحكومة الاغلبية .. » ، « كان لابد لذلك كله أن يثير هوأجس الاجانب وكلهم غير مسلمين ، واكثرهم علمانيون ، وكان لابد للاجانب ولأعداء المحور منهم خاصة أن يشعروا بالرهبة تجاه هذا التحالف الذى نشأ بين الاخوان المسلمين والقصر الملكى ، ثم بين الاخوان وعملاء المحور ودعائه من ناحية أخرى » ، « فاذا وضعنا ذلك كله فى اطاره العام ، حيث كانت جحافل النازى تدق ابواب مصر بالفعل ، لأمكننا أن نتصور المناخ العقلى والفكرى والنفسى الذى عاشت فيه القوى العلمانية والديمقراطية اليسارية فى صفوف الجاليات الأجنبية ، والذى دفعها حتما الى العمل والنشاط باتجاه تقدمى ، واذا كانت حراب الفاشية تتجه اولا ضد اليهود ، فقد كان طبيعيا أن يتحى الكثيرون من أبناء الطائفة اليهودية فى مصر (وعددها ٦٢ر٩٠٥٣١ وفقا لاحصاء ١٩٣٧) الى مجالات العمل المناهض لها (٣٨) .

وبصرف النظر عن العجلة فى وصف من ايدوا المحور من المصريين اثناء الحرب بالعمالة ✱ ، فان ما يمكن أن يوجه الى حركة الاخوان من نقد أو هجوم ، انما يتمثل فى كونها حركة سياسية لم تفصح عن برنامجها السياسى والاجتماعى ، وان تحالفاتها السياسية لم تكن تتفق مع التصنيف السائد للقوى الوطنية والديمقراطية المختلفة ، حسبما تعرف عليه من متطلبات المعركة ضد الاحتلال الاجنبى واستبداد الملك ، وانها انحصرت فى نمط من

(*) تأييد بعض المصريين للمحور خلال الحرب ، مسألة تصلح مثلا نموذجيا لتباين بين « التقدير العرى » وبين موقف الاجانب . يمكن لتيار مصرى ما ولو على خطأ فى حساب القوى السياسية والظروف ، أن يفكر فى إمكان الاستفادة من الصراع المسلح المحتدم بين ألمانيا وبريطانيا ، على أمل الفكك بمصر من الاحتلال البريطانى . وتندرج مثل هذه المحاولة فى اطار محاولات الاستفادة من تناقضات الدول الكبرى لاستغلال الحقوق المصرية ، ومناقشتها لا تكون باطلاق أوصاف الخيانة والعمالة ، مادام لم يوجد ما يؤكد قيام علاقة من هذا النوع ، انما يوزن الأمر بميزان بحث الظروف الملموسة لتقدير مدى الخطأ والصواب . أما موقف الاجانب فهو أبعد عن التقديرات المصرية وادخل فى مراعاة روابط جنسيتهم أو روابطهم السياسية فى اطار دولهم الأم ، او روابطهم كطوائف وجاليات فى المهجر .

السكر الاسلامى فذ. لا يستجيب للواقع المعيش فى اطار الاهداف والمطامح العامة للامة . وانها وضعت الجامعة ادينية السياسيه كبديل عن اجمعه الوطنية ، بما يهدد وحدة الأمة فى صراعها ضد الاستعمار ومن أجل الارتقاء . كل ذلك نقد يمكن أن يتجه اليه من منظور مصرى أو قومى عام وفى نطاق السياسات المصرية . وهو مهما نلخ لا يفيد ولا يصلح تبريرا لنشاط سياسى من الأجانب ضدهم . وان النقد الذى يوجه للاخوان من حيث اغتيال الجامعة القومية ، يوجه بالضرورة ضد الاجانب من حيث اغفالهم للجامعة ذاتها . وغنى عن البيان ان نقد الاجانب اولى، باعتبارهم هم انفسهم خارجين عن التصنيف القومى بالتعريف ، ولأنهم لا يقيمون جامعة بديلة لما يهدمون . جامعة سياسية تصلح وعاء للكفاح ضد الاستعمار ومن أجل التقدم والاستقلال . ونقد تحالف الاخوان مع الملك صواب من منظور قومى ديمقراطى وتقدمى . واتخذ لا يوجه كاتهام للاخوان على ايدى الاجانب ، فالقومية وحدها هى وعاء النظر الى الديمقراطية والعدالة الاجتماعية والمواقف الطبقية . وان العدائية حسبما جرت على السنة كثير من المصريين فى الصراعات السياسية والفكرية لم تكن تعنى الا امرين ، تجريد سلطة الملك الاستبدادية من أى ادعاء دينى يسند نظامه ، وتحقيق المساواة التامة بين المسلمين والاقباط فى «المواطنة» فكرا وحقوقا .

بقيت نقطة تتعلق بوظيفة النشاط الأجنبى فى السياسة المصرية . فان ما سبق ذكره يتعلق بدوافع الاجانب لتحرك السياسى ، ويبقى بعد ذلك مدى حاجة البيئة السياسية المصرية لهذا التحرك . وفى هذا الشأن يذكر الدكتور انسعيد عددا من العوامل ، وهى ترجع الى « الامتيازات الاجنبية التى كانت تحمى النشاط السياسى وسط الاجانب حتى ولو لم يكن مرضيا عنه من جانب السلطة » ، « عنصر اللغة ، فحتى فى نهاية الثلاثينات لم تكن أوليات الادبيات الماركسية قد ترجمت الى العربية .. وهكذا أنفرد التقلعيون الاجانب بالقدرة على (استيراد) كتب ومجلات شيوعية (احتفاء بالامتيازات الاجنبية ويحكم احتكاكهم الثقافى دأوريا وبحكم ترددهم الدائم عليها ، وأنفردوا — والى حد كبير — بالقدرة على الاطلاع عليها » (٣٩) .

ولا شك انه رغم إلغاء الامتيازات الأجنبية فى ١٩٣٧ ، بقيت بعض آثارها تكفل للأحزاب حماية نسبية محدودة باتفاقية منثرو وحواشيها ، لمدة مؤقتة تنهى حسب الاتفاقية فى ١٩٤٩ . ولا أعترض على أن هذه الآثار ، كان من شأنها حماية النشاط الأجنبى نوعا ما ، كما لا أعترض على يسر حصول الأجانب على الأدبيات الماركسية والاطلاع عليها . على أن وجه الاعتراض يتعلق بما يستخلص من هذين العنصرين ، عنصرى الامتيازات واللغة . ولا يظهر أن البيئة الثقافية المصرية كان يعوزها عنصر أجنبى لينقل اليها فكرا ما . وحركة الترجمة من أيام محمد على غنية عن البيان ، وحركة انتقال الأفراد بين مصر والغرب

غنية عن البياض أيضا . وتطلع العقل المصرى الى فكر الغرب وحضارته كان مشبوبا ، بل لعله كان أكثر مما يلزم ، بل لعله تجاوز نطاق الاستفادة الى مشارف الضرر ، بل لعله فى عرف البعض قد أوغل فى الضرر . ومع مراعاة أن نقل الفكر الاشتراكى عامة ، والفكر الماركسى خاصة ، كان أصعب من غيره ، فلم يكن الحظر والتضييق ليصل الى درجة الاستحالة ، التى تستدعى قيام الأجانب بهذا الدور كوظيفة سياسية وتاريخية .

وقد عرض الدكتور السعيد فى كتابه « اليسار المصرى » لما كان ينشر من هذا الفكر فى صحف ومجلات علنية ، مثل كتابات اسماعيل مظهر وعصام الدين حفتى ناصف ونقولا حداد وعبد الفتاح القاضى وحسنى العرابى ، ومثل مجلة الحساب ومجلة روح العصر ، فضلا عما كان ينشر فى مجلتى الهلال والمقتطف ، وكل ذلك يجرى فى صحافة مصرية . لم تكن تلك الكتابات بطبيعته الحال من الكثرة التى يودها من بتعاطف مع الاشتراكية أو الماركسية ، ولكن وجودها يدل على قيام الامكانية لنقل هذا الفكر من خلال قنوات مصرية ، بصرف النظر عن مدى سماح الظروف السياسية والاجتماعية بانتشاره . ومع التسليم بيسر (استيراد) الأجانب للأدبيات الماركسية ، فان ذلك لا يفيد بالضرورة قدرة على نقلها ، لان البسر اللغوى بينهم وبين اللسان الأوروبية يفيد عسرا لغويا بينهم وبين اللسان المصرى ، ولم يكن غالبهم على المسام كامل باللغة العربية المنقول اليها . وحتى مع استبعاد هذا العائق اللغوى ، فان سهولة النقل تصلح سببا لتيسير نقل الفكر ، ولكنها لا تقوم سببا مقنعا فى أن يكون لهم دور تنظيى ، بله ان يكونوا هم مؤسسو التنظيمات ومحركوها وقادتها ، والحادث أن قوى لدى هؤلاء التركيز على النشاط التنظيمى . أما نقل الفكر بالترجمة أو اعداد الدراسات المبسطة مثلا ، فلا يظهر أنهم أنفسهم أولوه القدر الكافى من نشاطهم فى هذا الوقت المبكر من نشأة التنظيمات . وقد ذكر أحد أعضاء تنظيم ايسكرا « كنا لا نقرأ الا كتباً فرنسية » (٤٠) .

التنظيمات الهامة :

ظهرت جماعة الفجر الجديد (عرفت فيما بعد بتنظيم الطليعة الشعبية للتحرر ، وطلبيته العمال) ، من اتحاد أنصار السلام ، من صادق سعد وريمون دوك ويوسف درويش . كانوا يهودى الديانة مصريين من أصول غير مصرية ، واعتنق يوسف الاسلام فى ١٩٤٧ والآخران فى ١٩٥٧ . كانوا خليقة مصرية انفصلت عن الأجانب وبقيت بمصر عندما هاجر كثيرون الى فلسطين خوفا من الحيف الألمانى أثناء الحرب . وأصدروا مجلة الفجر الجديد فى ١٩٤٥ ، وضموا اليهم وقتها أحمد رشدى صالح ، لأنه أكثر قدرة على استصدار ترخيص بالمجلة « واضطررنا أن نشرح له الأمر ، وعلاقتنا بالمجموعة الأجنبية السرية التى تعال خلف مجموعة الدراسات ، وكيف أن هذه المجموعة هى التى ستعمل المحلة » (٤١) .

وفامت الجماعة بنشاطها في صفوف رابطة الشباب الوفدية ودار القرن العشرين
ولجنة العمال للتحرير القومي . وانضم اليها عناصر مثقفة وعملية بلغت بهم
نحو ٢٥ عضوا (٤٢) . ويعتبر صادق سعد أن استقلال هذه المجموعة عن
الأجانب « كان قرارا هاما وفريدا في الحركة الشيوعية » ، اذ استمرت المنظمات
الأخرى والأجانب يلعبون فيها دورا كبيرا « مما أثر في سياستها في تقديرى » .
ويقول « ظلت بعض التنظيمات الماركسية التي تأسست في مصر أقرب الى
الاممية ، ولها علاقات خاصة حلقية ببناء جنسيات مختلفة » . ثم يحكى أن بعض
أصدقاء هذه المجموعة في لجنة نشر الثقافة الحديثة خالفوها « بسبب اعتراضهم
على وجودنا - اليهود - فيها ، والحوا على انسحابنا .. فتركنا لجنة الصحافه
اسفين .. » (٤٣) . ولكنهم استمروا الموجهين الاساسيين لجماعة الفجر
الجديد .

أما يسكرا فقد انشأها شوارتز مع غيره ممن سلفت الاشارة اليهم . وكان
يرفض التمسير رفضا صريحا بغير مداواة . واستعان على ذلك بقوله عن لينين ،
انه يمكن لطلائع أجنبييه ان تلعب الدور القيادى فى بلد متخلف ، بحسبان مصر
هى هذا البلد المتخلف ، وما لبث أن ضم تنظيمه نحو ٩٠٠ عضو منهم
حوالى ٤٠٠ أجنبى ، وبلغ قسم الطلبة فيه حوالى ٣٠٠ طالب . وكان منهجه فى
العمل دراسة الكتب - الماركسية والمناقشة حولها ، وفقا لمنهج دراسى يستند
الى تحصيل ٢٧ كتابا . ويستغرق هذا الجهد نشاط الأعضاء دون أن يمكنوا من
النشاط السياسى الجماهيرى ، الذى لم يبدأ الا مع تصاعد الحركة الشعبية
الوطنية فى ١٩٤٦ . وكان التجنيد للتنظيم يتخذ طابعا عائليا ومن خلال الحفلات
والاختلاط والرحلات . وتآلفت لجنته المركزية من شوارتز وإبلى ميزان وسدنى
سسلامون وعزرا هرارى وإدمان بيليس ، وخبر شئون التنظيم والمشراف على
النشاط الطلابى سدننى سلامون . ومع ضغط الأعضاء المصريين ، شارك فى
اللجنة المركزية فى وقت لاحق شهيدى عطية الشافعى وعبد المعبود الجبيلى (٤٤) .

أما (ح . م) الذى انشأه كوربيل ، فقد رفع شعار التمسير ، وضم فى
مستوياته المختلفة غالبية مصرية ، ولكن جرى ذلك حسبا كاشفت المادة
التاريخية المتاحة ، بطريقة ومن خلال أطر فكرية وتنظيمية تضمن لكوربيل
ونفر قليل معه الهيمنة الفردية على التنظيم . ضم مثقفين مصريين وعمالا من
شبرا الخيمة والمحلة وصولا من سلاح الطيران ونوبيين وسودانيين ، ونفرا من
الشيوعيين المصريين القدامى سلفت الاشارة اليهم (٤٥) . وكانت اللجنة المركزية
تضم كوربيل وجو متالون وعشرة من المصريين . أن كوربيل الذى أعلن شعار
التمسير وضم الى لجنته المركزية أغلبية مصرية ، قد عاجل التمسير بشعار آخر
هو « التعميل » ، أى سرعة جعل القيادة عمالية . يقول عبده دهب « بدأنا عملية
تجنيد واسعة واتصالات على نطاق كبير ، وبعد سنة تقريبا رفع كوربيل شعار
التعميل » (٤٦) . ويشرح كوربيل هذا الهدف الذى أعلنه بعد سنة واحدة : قد

وقعنا في خطأ كبير ، فإن عملية التمصير تمت بالتصعيد السريع للعناصر المصرية . . . وتصورنا أنه يمكن التعميل بنفس الطريقة ، أى أن يصعد العمال بغض النظر عن مستواهم الفكرى الى صفوف القيادة ، وصعدنا الى القيادة عددا كبيرا بقصد أن نشعر العمال بأنهم الملاك الحقيقيين للتنظيم ، « أدى التصعيد السريع للعمال الى أضعاف التكوين الفكرى لقيادة التنظيم ، فى ظرف كان قد بدأ يتعرض فيها لصعوبات تنظيمية ، ويواجه مشكلات نظرية وفكرية خطيرة » (٤٧) . هذا يعنى أن « التعميل » لم يكن فعلا ، ولا كان يمثل هيمنة حقيقية للعمال على التنظيم ، بل أنه صار ضارا لأنه أضعف التكوين الفكرى للقيادة . ومعنى ذلك أن « التعميل » السريع هنا قد أدى الى أن يصير « التمصير » شكليا ، أى أن التعميل نفى التمصير كإجراء جاد . وجرى التعميل بقرار من كورييل ، لا يظهر أن شاركه فيه غالبية مصرية ، بل جرى على الرغم من الغالبية المصرية فى القيادة ويحكى كورييل « أن المثقفين فى قيادة التنظيم قالوا أن المسافة الواسعة بين الأجنبى والمصرى حتمت التمصير ، ولكن المسافة تقل كثيرا فيما بين المثقف والعامل المصرى » ، بما يفيد أن هؤلاء لم يتحمسوا للتعميل ، وأن لو كان الأمر بيدهم لما أجروه بهذه الطريقة . كما يفيد شعورهم بالجامع الوطنى بينهم وبين العمال الفاصل بينهم وبين كورييل . وبهذا لا يظهر مقنعا ما يقال أن المثقفين المصريين كانوا يتركون أماكنهم فى القيادة طوعية للعمال (٤٨) . بذلك يظهر أن التمصير قد أفسد بالتعميل الذى جرى . وكان كورييل صاحب القرار فيه .

والاسلوب الثانى الذى اتبعه كورييل للهيمنة على التنظيم ، هو أسلوب بنائه ، اذ جرى التقسيم فيه على نحو فتوى ، قسم منفصل لكل من الطلبة والعمال والأجانب وغيرهم . وكورييل هو صاحب فكرة هذا التقسيم ، بررها بمقولة عنم التناسب فى التجنيد وكثرة الطلبة فيه . وضم اقساما مستقلة لكل من اليمبريز واللببيين والاثيوبيين والسودانيين . وقد هوجم هذا النمط من البناء التنظيمى ، لما لا يخفى من عزله كل فئة عن الأخرى ، وأنه « ضد القواعد المتعارف عليها للتنظيم » (٤٩) . وإذا كان من المعروف أن من أهم وظائف التنظيم اللينينى كونه يوتنه انصهار بين المثقفين الثوريين والعمال ، فإن ذلك الحادث يكشف عن نمط من البناء يحول دون تحقيق هذه الوظيفة الجوهرية ، ويعزل كلا من الفئات عن غيرها .

والاسلوب الثالث المكمل ، هو اتباع الاحتراف الثورى بالنسبة لبعض الأعضاء . بأن يفرغوا ، للنشاط السياسى مقابل راتب يتقاضونه من التنظيم ، ولفكرة تطبيقات عديدة معروفة فى الأحزاب المختلفة ، ولكن فى ظروف كون كورييل هو الممول الأساسى للتنظيم ، فإن الاحتراف من شأنه أن يؤدى الى تسمية للمحترف بالنسبة لكورييل . ويذكر فوزى جرجس « هنرى كورييل كان يقيم علاقات شخصية مع بعض الكوادر ويربطها به على أسس شخصية » (٥٠) .

لذلك فان المادة التاريخية التي أخرجها الدكتور السعيد ، لاتنص الى ما انتهى اليه عن (ح . م) من أن « عملية التمسير قد تمت على أفضل واسرع وجه ممكن ، بحيث تم اختيار عناصر مصرية جادة وشعبية ونضاليه ودفعت ربما بأسرع مما يجب نحو مراكز القيادة » . ولم يكن في قيادة (ح . م) كما شاهدنا سوى اثنين فقط من الأجانب » . (٥١) . فالتمسير لا يعنى القلبة العنصرية ، انما يعنى السيطرة وسلطة التوجيه والتفريز . وانقول بأن التمسير تم بأسرع مما يجب ، يوحي بأن كان الا بطأ هو الا صوب ، كما لو أن الاصل أو الطبيعى أن تبقى سيطرة الأجانب بدعوى تعليم المصريين شيئونهم ، على نحو ما كان يبرر كرومر وأمثاله بقاء الاحتلال ، صاحب رسالة التحضر لمصر المتخلفة . أن الواجب الا نفغل عن نقطة البدء ، وهى أن شعار التمسير نفسه شاذ ، شذوذ تأسيس أجانب لحركة وطنية ، لأن الشعار هدف ، والمصرية ليست هدفا ولكنها نقطة بداية تقوم مقام البدايات . التمسير هنا شعار يرتفعه أجنبي ، بينما المصرية هى وجود المصرى وذاته .

معركة التمسير :

لم تكن مشكلة الوجود الأجنبى وسيطرته فى التنظيمات الشيوعية خافية . منذ نشأة هذه التنظيمات . والأجانب أنفسهم فيما روه من بعد عن نشاطهم هذا ، يذكرون مسألة وجودهم أنفسهم كمشكلة جرى حولها الخلاف بينهم عند أصل نشأة التنظيمات ، وما اتخذوه من مواقف اختلفت درجاتها بين التشدد والملاينة . وذلك يؤكد اقرارهم بغرابة هذا الصنيع ، الذى وجدوا ضرورة للتصدي له بالاستهجان أو الإنكار أو التبرير . وقد بدأت المطالبة بالتمسير قبيل نشأة التنظيمات ، اذ طالب بها محمد نصر الدين فى الاتحاد الديمقراطى . وبعد نشأة (ح . م) قامت المطالبة بين مجموعة الشيوعيين القدامى مثل الدكتور القاضى ، وتركزت تحفظاتهم حول دور الأجانب فى التنظيم وأساليب العمل فيه . ويحتج القاضى أن عبد الفتاح الشرقاوى دخل (ح . م) على مضض ، لأنه كان يؤمن باقامة منظمة ماركسية ترفض الفكر المادى وتتمسك بالاسلام . ويحكى انشراقاوى أن خلافه كان « يتركز حول موضوعى الدين وتواجد الأجانب فى التنظيم » (٥١) . ويحكى عنه كورييل « انضم الينا وهو ضدنا ، لأننا غير مصريين ، لكنه انضم الينا ليكسب خبرة ليؤسس تنظيما جديدا ، وفعلنا انسمح الشرقاوى يوم ٦ أكتوبر ١٩٤٥ . كان يفهم الماركسية فهما اسلاميا صرفا » . وكون هؤلاء فى ١٩٤٥ « منظمة اتحاد شعوب وادى النيل » . ويحكى فوزى جرجس الذى انضم الى مجموعة القاضى ، أن كان لديهم تحفظات على (ح . م) تتعلق بمرور الأجانب فى التنظيم وسيطرة كورييل من خلال الروابط الشخصية على بعض الأعضاء . وقد انفصل هؤلاء وكون بعضهم « العصبة الماركسية » فى ١٩٤٦ ، متفقين على عدم ادخال أجانب فى التنظيم مطلقا مع الغاء التكوين القومى (٥٢) . ثم انشق الدكتور حسونة مع جماعة « كانت بطبيعة الحال تحمل

نفس التحفظات « وكونوا منظمة « الطلبة - اسكندرية » (٥٣) . وهكذا انشق
عن (ح . م) ماكون ثلاثة تنظيمات ، وذلك رفضا للوجود الأجنبي .
ومن ناحية أخرى ، يظهر أنه مع ظهور النشاط الشيوعي كجزء من حركة
المد الوطني الشعبي في عامي ١٩٤٦ و ١٩٤٧ ، قوى الوزن السياسي للعناصر
المصرية في هذه المنظمات ، وأكثرهم دخل الحركة الشيوعية من منطلق قومي (٥٤) ،
يسنهدف بكفاحه تحرير بلده من الاستعمار وتحقيق استقلالها السياسي
والاقتصادي - وبهذا الوجدان السياسي اتصلوا بالتيارات الشعبية المختلفة ،
وأدركوا قوتهم الذاتية التسيبية داخل تنظيماتهم ، وواجهوا في نشاطهم تهمة
انخراطهم في تنظيمات يسيطر عليها الأجانب . وحتم كل ذلك على المطالبة
بالتصير . ويشير محمد سيد أحمد الى التناقض بين القيادات المصرية والقيادات
الأجنبية ، والى الشعور الراسخ بين المثقفين في قيادة « حدتو » بأن القيادة
بتكوينها الأجنبي عاجزة « وأنها فوتت فرصة الاستفادة من الهبة الوطنية استفادة
حقيقية » (٥٥) . ويظهر الصراع بين المصريين والأجانب أقوى ما يظهر في
واقعة توحيد المنظمات الشيوعية في ١٩٤٧ ونشأة « حدتو » .

يحكى كوريل « كنا دائما نسعى للتوحيد ، وكان من شروط الوحدة إبعاد
« الأجانب » ، فما أن تمت الوحدة بين (ح . م) وإيسكرا حتى أبعد الأجانب في
قسم خاص « ما عدا أنا وهليل شوارتز ، وبهذا تم التصير بشكل فعلي » (٥٦) .
ويظهر من هذه العبارة مدى الحاح المطالبة بإبعاد الأجانب ، وأن كوريل وشوارتز
واجهوا هذا المطلب بإنشاء قسم خاص للأجانب مع محاولة استبقاء السلطة الفعلية
فيهما وحدهما . كانت دعوة التصير تصاعدت في إيسكرا حتى اضطر شوارتز
الى ضم مصريين الى اللجنة المركزية هما شهدى والجيبلى . ولكن الضغط استمر
مطالباً بالتوحيد السريع مع (ح . م) ، وهدد البعض بالانقسام ان لم تتم
الوحدة ، وجاء معظم الضغط من قسم الطلبة بإيسكرا ، ولم يكن قطاع الأجانب
يدري شيئا عن هذا الأمر حسبما يحكى محمد الجندي (٥٧) . ويحكى زكى مراد
« أن الوحدة قد فرضت فرضا على شوارتز ، وأنه قبلها على مضض ، وهكذا
تحت ضغط الظروف قبلت قيادة إيسكرا الوحدة » (٥٨) .

أما عن موقف (ح . م) فقد كانت أغلبية قواعدها والمصريون في قيادتها
ضد الوحدة مع إيسكرا ولم ترحب بها . يحكى سيد رفاعى « كنت أشعر أن
الوحدة كارثة » لأن إيسكرا تنظيم غير ثورى يضم عناصر ثورية ، ومكون أساسا
من أجانب ، ومن ثم يكون الواجب ، لا الوحدة مع إيسكرا ولكن تصفيته مع ضم
العناصر الثورية فيه الى (ح . م) . ويذكر محمد شسطا انهم في (ح . م)
لم يكونوا ضد الوحدة ولكن « ضد نوعية كوادر إيسكرا وضد تكوينها العضوى
.. كنا نطالب بتصفية إيسكرا وليس بالوحدة معها » . ورغم اعتراض غالبية
المصريين في قيادة (ح . م) على الوحدة فقد تمت . ويذكر رفاعى « كان كوريل
هو القوة التى جرت (ح . م) للوحدة » (٥٩) . (قبل الوحدة من التنظيمات

الأخرى طليعة اسكندرية ، ورفضها التنظيمات المنشقان عن (ح . م) وكذلك
جماعة 'الفجر' الجديد) .

من ذلك يظهر أن كورييل ساق تنظيمه الى الوحدة رغم معارضة غالبية
المصريين بالقيادة ، وهذا يوضح مدى السلطة المنفردة التي كان يتمتع بها في
اتخاذ أهم القرارات . ومن جهة أخرى فإن التصوير السابق يظهر أن المصريين
طالبوا بالوحدة في ايسكرا حيثما كانوا أقلية (نسبيا) ، وحيثما غلب المصريون
في التنظيم الآخر ، والعكس صحيح ، فطالب الأجانب بالوحدة حينما كانوا أقلية
(عدديا) في (ح . م) وحينما غلب الأجانب في التنظيم الآخر . بمعنى أن كل
أقلية عبرت عن اشتياقها للتوحد مع التنظيم الذي يغلب فيه نوعها ، وكل
أكثرية تنفر من الوحدة مع التنظيم الذي يغلب فيه غيرها . وهذا صراع قومي
واضح الدخيلة من كلا الطرفين ، صراع حسمه كورييل بما يملك من مفاتيح
السلطة في تنظيمه ، ليوافق القدرة المصرية النامية لديه بدعم أجنبي من
ايسكرا . و تمكن الخصمان اللودوان هنري كورييل وهليل شوارتز من أن
يحفزا ٠٠ اتفاقا تكونت على أساسه كبرى المنظمات الشيوعية المصرية وأشهرها
في التاريخ المصري الحديث ، « حدتو » وذلك في يونية أو يولية ١٩٤٧ . كان
عدد أعضائها ١٦٠٠ عضو منهم ٧٠٠ من (ح . م) فيهم حوالي عشرة أجانب .
و ٩٠٠ من ايسكرا منهم حوالي ٤٠٠ أجنبي (٦٠) .

شكلت اللجنة المركزية أولا من أحد عشر عضوا ، خمسة من كل من
التنظيمين المتحدين وواحد من ثالثهما طليعة الاسكندرية . ثم نقصت الى سبعة
ثم زيدت الى سبعة عشر ، مع وجود مكتب سياسي من أربعة وسكرتارية من
سبعة . وفي كل هذا النقصان والزيادة بقي كورييل مسئولا سياسيا وشوارتز
مستولا تنظيميا . وقول أعضاء من (ح . م) المسئولية السياسية في المستويات
الدنيا ، وأعضاء من ايسكرا مسئولية الدعاية والعمل الجماهيري . واحتفظ
التنظيم بالتقسيم الفتوى له ، ولكورييل الاشراف على الأقسام غير العمالية ، وعلى
الأقسام العمالية اشراف من لجنة رباعية ، اثنان من كل من التنظيمين المتحدين .
واشياء ما يسمى « بلجنة الرقابة الحزبية » من أربعة أعضاء ، اثنان من كل من
الأجانب والمصريين ، وهم أنفسهم اثنان من كل من التنظيمين المتحدين . ووظيفة
اللجنة ان يكون لها عين رقيب في كل قسم بالمنظمة وأن تتابع حركة الأعضاء
وأفكارهم (٦١) . فكانت جهاز مخبرات داخل التنظيم .

نمت العضوية في التنظيم بعد انوحدة حتى بلغت فيما يقال أربعة آلاف .
ولكن تميز التنظيم بغيبه البرنامج والاستراتيجية والتكتيك واللائحة ، فلم يوجد
به شيء من ذلك . كما ضم قسم العمال وزاد ضمورا ، فانخفض الأعضاء من
عمال شبرا الخيمة من ١٢٠ عاملا الى ٢٠ فقط . بينما تضخم قسما الأجانب
والطلبة .

بهذا يمكن القول أن كبرى التنظيمات الشيوعية هذه ، تكونت كحلقة من حلقات صراع قومي بين المصريين وبين الأجانب (اليهود خاصة) بداخلها ، صراع كانت الغلبة فيه وقتها للهيمنة الأجنبية اليهودية المتمركزة في كوريل وشوارتز . ومن متممات هذه الصورة ، هيمنة كل من هذين على المسئولية السياسية والتنظيمية ، رغم كل التقلبات التي عرفتتها اللجنة المركزية في الشهور القليلة التالية . وإشراف كوريل على الأقسام غير العمالية ، وإنشاء جهاز للتخابر على الأضواء ومتابعة حركتهم . مع الحرص على غياب المواقف السياسية والتنظيمية المحددة للموقف السياسي الملموس ولللاقات الداخلية في التنظيم ، وهذا البرنامج واللائحة ، رغم ما نوليه إياهما الأدبيات الماركسية اللينينية من أهمية قصوى . وغياب مثل تلك المواقف أصل ثابت ملحوظ في ظروف الهيمنة الفردية على تنظيم ما ، يكفل لهذه القيادة حركة طليقة إزاء القواعد والأهداف .

لم تمض شهور قليلة على الوحدة ، حتى أعد كوريل تقريراً بعنوان «خط القوات الوطنية والديمقراطية» ، مؤداه فيما يقال أن الحزب يجب أن يكون للشعب المصري كله وليس للأعمال فقط . وبغير دخول في بحث مدى صواب الفكرة أو خطئها ، ومادام لم تكشف المادة التاريخية المتاحة عن أصل هذه الوثيقة ، فالملاحظ بشكل عام أن فكرة كهذه في سياق فكر الحركة الشيوعية في تلك الأيام ، تكون على قدر من الخطورة كبير ، إزاء أدبيات ماركسية تؤكد هوية الحزب الشيوعي كحزب للطبقة العاملة يمثل قيادتها ومصالحها في الأساس ، وتضع هذا المفهوم في مكان الأسس والأوليات التي يعتبر الخروج عنها انحرفاً سياسياً وخيانة للطبقة العاملة . أن فكرة كتلك في ذلك السياق يكون من شأنها تفجير الخلافات في التنظيم ، سيما أنه يصعب تجاهلها أو إزدياؤها مادامت صدرت عن مثل كوريل ذي الهيمنة والسيطرة والنفوذ .

والملاحظ أن الحرص المعتاد من أية قيادة سياسية يملأ عليها الحذر من الطرح المفاجيء لفكر أو لتوجه سياسي جديدين ، وذلك خوفاً من أثر المفاجأة وعدم الاستعداد في حدوث انقسامات تنظيمية . ويلاحظ أيضاً أن فكرة كهذه تبدو غريبة إلى حد ما على مثل كوريل صاحب شعار «التعميل» السريع وهذا يثير الحيرة عن كيفية اجرائه هذه النقلة السريعة الواسعة . والملاحظ كذلك ، أن فكرة كهذه ، لا يظن أن تصدر عن صاحبها في تلك الظروف ، إلا بعد أن تدور برأسه قبل إعلانها بمدة معقولة ، بما يستبعد معه أن تكون طرأت في رأس صاحبها بعد الوحدة وتكوين حديث . فإذا أمكن استبعاد طروئها بعد الوحدة كشاغل جاد ، فكيف صمم على اتمام الوحدة قبل أن يطرح أمراً خطيراً يشغله كهذا الأمر . إذا كان استحسن خطاً سياسياً رآه صواباً ، ولو مع المغامرة بانقسام البعض ، فكيف أخفاها مصرًا على الوحدة . وإذا كان استحسن الوحدة ولو على حساب الصواب السياسي مؤقناً ، فكيف طرحها هكذا سريعاً . لقد انفجر الحزب الجديد بذات اليد التي جمعته ،

وجاء ذلك بعد مولده بشهور قليلة . ولأن « خط القوات ٠٠ » هو العنصر الزماني
التي صمدته في نوفمبر ١٩٤٧ .

انصدح حدتو في نوفمبر ١٩٤٧ بانشقاق ما اسمى « التكتل التوزي » ،
بقيادة شيدى عطيه وأنور عبد الملك وسعد زهران وآخرين ، وكلهم فيما يظهر
مصريون . يرجع السبب الى تقرير كورييل سالف الذكر ، فضلا عن الاحتجاج
على التقسيم القنوى للتنظيم ، والمطالبة بزيادة نسبة العمال ، وتجريد شيدى
من مهامه كمستول عن العمل الجماهيري ومشرف سياسي على صحيفة
« الجماهير » (٦٢) . واذا كان تجريد شيدى من مهامه يصلح حلقه من حلقات
الحلاف أكثر منه سبباً له ، فإن العوامل الأخرى تتراعى وحدها كأسباب للصراع .
وتوسع التكتل جدا ثم انحسر ، وأتهم بأنه تنظيم برجوازي صغير ، هذا الذى
يطالب بزيادة دور العمال ، وترد التهمة على لسان من يرفعون « خط القوات ٠٠ » .
وعلى أية حال فبعد التكتل انقسمت حدتو نفسها قسمان ، اليونسيون (نسبة
ليونس الاسم الحركي للكورييل) وهم من (ح . م) . والعادليون (نسبة
لعادل الاسم الحركي لعبد المعبود الجبيل) وهم من ايسكرا . جرى الانقسام
حول « خط القوات ٠٠ » وظل شوارتز متباعدة عن الصراع . واستمر الانقسام
يفكك عناصر التماسك ويصهرها ، حتى غدت حدتو وسطا مهيئا للانشقاقات .

انشق «صوت المعارضة» بقيادة أوديب حزان وزوجها سيدنى سلامون، وفيه
عناصر من اليونسيين والعادليين ترفضهما معا وترفض « التكتل » . ثم انشق
من قسم الطلبة « نحو منظمة بلشفية » ضم عددا من الأجانب والعمال وطرح
شعار « عمال ١٠٠٪ » . ثم طرد اليونسيون العادليون من حدتو ، فانشأ
المطردون « حدتو العمالية الثورية » وفيها الجبيل ومارسيل اسرايل ، وكان
ذلك في يولييه ١٩٤٨ ، فلما قبض على اسرايل تفرقت المنظمة ونشأ من بقاياها
« نحو حزب شيوعي » التي أعلنها شوارتز بعد عودته للظهور . ثم ظهرت
« المنظمة الشيوعية المصرية » بقيادة أوديت حزان وزوجها سيدنى سلامون ،
توسعت المنظمة حتى ضمت نحو خمسمائة عضو ثم تناقصت الى النصف تقريبا ،
و « نجحت أوديت فى أن تجعل كل انسان يشك فى الآخر ، وفى أن تدمر
وبعد كثيرا من الكوادر المخلصة » وقد قبض عليها وعلى زوجها ثم « ما لبثت
أوديت بعد الافراج عنها ان تورطت فى علاقات مشبوهة ، ثم ما لبثت أن غادرت
البلاد بعد ان تنازلت عن جنسيتها المصرية » . وظهرت انشقاقات أخرى
عديدة (٦٣) .

بهذا يظهر أولا ، أن صانعى وحدة حدتو هم من أسهم فى تفجير التنظيم
الجديد ، حتى تناثرت أشلائه فى شهور قليلة من الوحدة . وقد يلقي هذا
ظلا كثيفا من الظنون على هذا الأمر . واذا كان يمكن الاطمئنان الى أن الوحدة
جاءت فى الأساس كحلقة من حلقات الصراع حول التمصير ، بين السطرة
الأجنبية اليهودية وبين المصريين ، فانه يمكن القول بان الانشقاقات الحادثة بعد
الوحدة مباشرة كانت حلقة تالية من حلقات هذا الصراع . وفى كلتا الحلفتين

أمكن للسيطرة الأجنبية أن يكون لها الغلبة • فى الخطوة الأولى أمكن للعنصر الأجنبى اليهودى أن يجمع قواه ، ثم كان من آثار الخطوة التالية أن تبعثرت القوة المصرية ودمر منها ما أمكن تدميره • واتخذت الانشقاقات أساليباً ورفعت شعارات حالت دون الاستقطاب القومى للصراع •

ولا يبدو مقنعا ما قيل شرحا لظاهرة الانقسامات ، من أنها ترجع الى عدم تماسك مجموعة الشيعيين القدامى ، وانعدام الخبرة التنظيمية لدى الأعضاء الجدد مع تصميم هؤلاء الجدد على تجاهل القدامى ، وعدم مساهمة الأحزاب الشيوعية الأوروبية فى توحيد الحركة المصرية ، وغياب الكومنترن الذى كان يمكنه العمل على توحيد هذه الحركة ، واختلاف جنسيات الشيعيين الأجانب فى مصر بعضهم عن بعض (٦٤) • لا يبدو ذلك مقنعا لأن عدم تماسك المجموعة القديمة هو مظهر للانقسام يفيد أن الانقسام قديم ، دون أن يقوم بذاته سببا له • وتصميم الجدد على تجاهل القدامى هو مظهر آخر للانقسام لا يقوم كسبب له • أما عدم مساهمة الأحزاب الأوروبية وغياب الكومنترن ، فقد سبق ملاحظة النشاط اليهودى فى الحركة الشيوعية العربية من خلال الكومنترن ، مما رواه بعض الشيعيين القدامى ، ومن جهة أخرى لا يبدو طبيعيا أن يكون توحيد حركة سياسية فى بلد ما متوقفا على مثل هذا العنصر الخارجى ، وقد عرفت مصر حركات شعبية واسعة النفاذ بقيت عصية على الانقسام رغم غياب مثل هذا العنصر الأجنبى •

وأما أثر اختلاف جنسية الأجانب فى تقسيم الحركة ، فهو سبب صحيح ، مع ملاحظة أنه إذا كان اختلاف جنسيات الأجانب بعضهم عن بعض يشكل سببا جوهريا للانقسام ، فكيف لا يكون اختلافهم عن المصريين سببا أكثر جوهريا لتفسير ما يحدث ، أن الأجانب فى مصر مع اختلاف جنسياتهم يجمعهم جامع اجتماعى ووضع سياسى باعتبارهم جاليات فى بلد مشترك ، فضلا عن كون غالبية الأجانب المعنيين هنا من اليهود ، وهذا الجامع يعزل بينهم وبين المصريين • فإذا اعترفنا بالجنسية مصدرا للصراع بين بعضهم البعض ورغم ما يجمعهم ، أفلا نعترف بها كمصدر للصراع بينهم وبين المصريين ، ويفسر بذلك حركة الصراع الدائر بين الثلاثينات انقساما ووحدة وتناثرا وتدميرا • أفلا يمكن القول بأن مسلك هؤلاء كان سبب ذلك •

أن البعض عندما يمسون هذا العنصر ، يبادرون رغم مصريتهم بالقاء تبعته على المصريين « كانت هناك نغمة شوفينية واضحة لدى بعض الكوادر ... » ، أو أن نغمة حساسيات « يعانى » منها المصريون كبلد شبه مستمر تجاه الأجانب (٦٥) • والشوفينية تعنى العصبية القومية ، وتتردد كانهراف سياسى • وإذا كان يمكن التسليم بما تعنيه من انحراف أن كانت توظف فى سياسات العدوان على القوميات والشعوب الأخرى ، فلا يكاد يظهر وجه للنظر سليم يعيب على طلاب الاستقلال والتحرر عصبيتهم القومية ، ويبرىء من هذا

العيب مقتحمي بلاد الآخرين . وقد يحاسب التاريخ أجيالا من المصريين لأنهم لم ينصّبوا لوطنهم بالتدر الكافي ، وتسامحوا في مواجهة أحداث جسام .
وفي مقابل هذه الحركة الأجنبية ، يروى تاريخ الحركة الشيوعية أيضا ، أن انشقاقات كاملة جاءت احتجاجا على وجود الأجانب في القيادات التنظيمية . سواء قبل وحدة حدتو أو بعدها ، حسبما سلفت الإشارة ، ويمكن أن يضاف هنا أنه في ١٩٤٩ ، ظهر تنظيم جديد باسم « الحزب الشيوعي المصري » اشتهر بين المنظمات الشيوعية باسم صحيفة « الراية » . وكان من مقدمة ما وضعه من أسس لتكوينه ، مبدأ الا يضم أجانب ويهودا في صفوفه (٦٦) . وهذا الأساس واضح الدلالة في اطار التاريخ الأسبق للحركة الشيوعية ، يؤكد النزوء الى الاستقلال عن تلك العناصر . وقد ضم كثيرا من العناصر التي انشقت من قبل عن التنظيمات الأساسية بسبب دور الأجانب بها ، مثل طليعة الاسكندرية والعصية الماركسية وغيرها . وجاء ذلك بمثابة اعتراف تاريخي نطقت به الأحداث ، عن أن كان ثمة صراع قومي بين المصريين والأجانب في الحركة الشيوعية ، وأن كثيرا من هؤلاء المصريين فيما خاضوا من صراعات السياسة ضد نظم الحكم والأوضاع الاقتصادية ، خاضوا نضالا آخر تنظيميا ضد سيطرة الأجانب اليهود على هذه المنظمات .

الملاحظة الثانية التي تظهر في السياق السابق للأحداث ، أن الفترة الزمنية التي تنحصر بين تمام وحدة حدتو وبين تفتت هذه الوحدة بالانشقاقات ، تقي بين يولييه ١٩٤٧ ونوفمبر ١٩٤٧ وتستمر في عام ١٩٤٨ ، وهذه الفترة عينها هي فترة تصاعد المسألة الفلسطينية . سواء في فلسطين أو في الوعي السياسي المصري . وهي الفترة التي شارف المشروع الصهيوني مرحلة التحقق العملي . وتحقق فعلا بقرار الأمم المتحدة بتقسيم فلسطين وانشاء دولة اسرائيل في نوفمبر ١٩٤٧ ، ثم باعلان قيام هذه الدول في مايو ١٩٤٨ . ومن ثم ينطرح التساؤل عما اذا كان هذا التعاصر الزمني يفيد علاقة سببية أولا .

فلسطين :

يذكر كورييل « ركزنا جهودا كبيرة في عزل الصهيونية عن المجتمع اليهودي في مصر ، وقاومنا في نفس الوقت الدعاوى العنصرية التي حاولت صرف الكفاح ، من كفاح سياسي ضد الاستعمار وضد الصهيونية كحركة استثمارية ، الى كفاح عنصري ضد اليهود . وكنا نعتقد أن العنصرية التي كان الاخوان المسلمون دعائمها كانت خير معين للصهيونية .. فمثلا في كثير من القضايا الوطنية المتعلقة بالنضال ضد الاحتلال الانجليزي ، لم تكن هناك فروق واضحة بيننا وبين حزب الوفد ، أما في قضية فلسطين فقد كان الفرق واضحا وبارزا بيننا وبين كل القوى السياسية في البلاد » (٦٧) .

والحادث أن المادة التاريخية تفيد وقوف الشيوعيين المصريين عامة ضد

الصهيونية ، وأن يهود مصر الشيوعيين كافحوا الصهيونية في الأوساط الجالية اليهودية . على أن بتعين إيراد عدد من الملاحظات ، أولها وجوب التمييز بين كفاح اليهود المصريين للصهيونية في الأوساط اليهودية بمصر ، وبين كفاح المنظمات الشيوعية المصرية ضد المشروع الصهيوني باعتباره مشروعا استعماريًا استيطانيًا مهددا لمصر ذاتها . والمنظمات الشيوعية المصرية لا يتحدد موقفها بما ينشط به اليهود الشيوعيون ضد الصهيونية في الأوساط اليهودية ، إنما يتحدد هذا الموقف بنشاطها تجاه المشروع الاستعماري الاستيطاني عامة . ومفاد عبارة كورنيل سالقة البيان ، أن كان المستهدف عزل الصهيونية عن المجتمع اليهودي بمصر ، وعزل الإخوان المسلمين عن المجتمع المصري .

والملحظة الثانية ، ترد في عبارة ذكرها أحمد صادق سعد « كبار اليهود في مصر كانوا يخشون انتشار الحركة المعادية للسامية ، ورأوا مساندة بغض الماركسيين باعتبار الحركة الديمقراطية أحسن درع ضد العنصرية » . غير أن أغلب هؤلاء الكبار كانوا يعملون في الوقت نفسه على محاولة استغلال النشاط الماركسي بين اليهود كفرس يجرى مع الفرق الصهيونية : وقد وقف زملائي في جماعة أنصار السلام ضد هذه المحاولات تماما ، لا لأنهم معادين للسامية ، بل لاعتبارهم عن حق الحركة الصهيونية معادية للشعوب العربية ومنها الشعب المصري ، وضرب مثلا لهذا النوع من النشاط بأبلي ميزان من مؤسس إيسكرار (٦٨) . ومفاد هذه العبارة أن النشاط اليهودي الماركسي المعارض للصهيونية كان موظفا من بعض كبار اليهود لتأمين الطائفة اليهودية بمصر ، وكان هؤلاء الكبار يحاولون استغلاله كفرس يجرى مع النشاط الصهيوني . ويبدو أنهم اتخذوا هذا الموقف احتياطا منهم من مفاجآت المستقبل ، في ظروف لم يكن المشروع الصهيوني كتب له النجاح بعد ، وفي ظروف حذرهم من موجة عداوة يثيرها ضدهم الإخوان المسلمون ، وهم المتصدون بلفظ « العنصرية » حسبما يفهم من تعبيرات هذه المرحلة ومن عبارة كورنيل ذاتها . مع ملاحظة أنه مع صندق وصف - العنصرية على الحركة الصهيونية ، فليس لمنصف أن يطلق الوصف ذاته على حركة الإخوان المسلمين ، لأنها بوصفها حركة إسلامية لا تتعلق بالعنصرية بسبب ، باعتبار أن المفهوم السياسي للحركة الإسلامية مفهوم أعمى تركز جامعته على العقيدة الإسلامية بصرف النظر عن العنصر أو اللون أو الجنس ، وأن ليس في الإسلام شعب مختار ولا تمييز عرقي بين المؤمنين به .

أوضح ما يكشف الموقف الفكري والسياسي لكورنيل بالنسبة للمسألة الفلسطينية تقرير حزبي أعده فيما يبدو في أكتوبر ١٩٤٥ * ، ذكر فيه أن

(*) نشر الدكتور رفعت السيد هذا التقرير في كتاب « اليسار المصري والقضية الفلسطينية » (ص ١٣٠ - ١٥٠) وقدم له بقوله « عثر على أصل هذه الوثيقة ضمن بعض الأوراق الشخصية لهري كورنيل ، أحد مؤسسي تنظيم ح.م.و. وثمة دلائل عديدة تؤكد أن

الصهاينة يشكلون الأغلبية الساحقة ليهود فلسطين ويتطلعون دائما الى تعزيز مركزهم تجاه العرب ، ثم لم يستطرد في بيان المعنى العدواني لهذا الوضع . ولكن انتقل الى ان العرب مشيرا الى أن كبار الملأك منهم يعادون اليهود ، وكلما زاد عداؤهم لهم كلما زاد بحنهم عن حماية اميرالية ، استلهموها أولا فى الامبريالية الألمانية ، فلما بدأ نجحها يقرب بعد يونيه ١٩٤١ ، بحوا عن وصاية جديدة لهم فى الامبريالية الانجليزية . وأن الجامعة العربية تسائر الامبريالية الانجليزية . واستدل على ذلك بأن أمين الجامعة عبد الرحمن عزام يهاجم بشدة الصهاينة والتدخل الأمريكى ويبدى التسامح مع الانجليز . ثم ذكر كوريل أن الصراع محتسم بين الاستعمارين الانجليزى والأمريكى بعد الحرب ، وأن أمريكا والصهاينة يلحون على تهجير مائة ألف يهودى الى فلسطين ، وهذا الالحاح يعنى ممارسة انضبط على الحكومة البريطانية لارضاء قبضتها عن فلسطين . ثم نصح اليهود المخلصين بأن أمريكا انما تسعى وراء مصالحها وحدها ، وقد تتخلى دفاعا عن هذه المصالح عن الصهيونيين كما فعلت بريطانيا من قبل ، بل قد يأتى يوم تحل فيه يهود العالم مسئولية توتر علاقاتها مع بريطانيا ، وذكر أنه مع ازدياد ضغط الأمريكيين بدأت المقاومة الانجليزية تضعف ، اذ أقحم الأمريكيون المسألة الفلسطينية فى المسأومات المضيئة التى تجرى بينهم وبين الانجليز فى واشنطن ، ولم يبق للانجليز امكانية للمقاومة الا تنشيط دور الجامعة العربية « لتأجيل عملية الهجرة اليهودية ، واقتقاد الثقة فى السياسة الأمريكية فى المنطقة » ، كما يمكن للانجليز أن يشجعوا السياسة المعادية للسامية فى الدول العربية . والملاحظ أنه حسب التصوير السابق ، لا يفهم - من منظور عربى - سبب هجوم كوريل على تركيز العرب والجامعة العربية هجومهم على التحالف الصهيونى الأمريكى ، ويذكر « بتعين أيضا النضال من أجل عزل السياسيين العرب ذوى الميول الفاشية والذين يتلقون مساعدات سفارة من السلطات الانجليزية » ، ويشير مسألة « السياسة المعادية للسامية » فى الدول العربية ، التى يرى أن بريطانيا تشجعها .

ولا يذهب منصف الى أن وجلت المعادة للسامية فى الدول العربية ، ولا ان عدااء المقاومة العربية الطبيعى للصهيونية يمكن تأويله على أنه عدوان عربى ضد اليهود ، حتى ولو اتجه فى أدبيات بعض تيارات المقاومة العربية والاسلامية ضد يهود فلسطين ، مادام أن غالبية هؤلاء الكاسحة صهاينة حسبما يذكر كوريل نفسه ، بحيث تكون التفرقة بين اليهودى والصهيونى أدخل فى التصنيفات البحثية والمدرسية منه فى المواقف العملية ، ازاء شعب يقتل من أرضه ويطرده

كوريل هو صاحب هذا التقرير ، وهو الذى قبله للجنة المركزية للتنظيم ، كأساس لسياسة التنظيم تجاه القضية الفلسطينية ، والأصل الذى عثرنا عليه عبارة عن نسخة كربونية من تقرير مكتوب على الآلة الكتابة الفرنسية . . وقد قمنا بترجمته الى اللغة العربية مراعى اللغة الواجبة التى تحفظ للوثيقة قيمتها التاريخية .

من دياره ووطنه ، لتتكون مستوطنة استعمارية ذات أطماع توسعية ضد مصر والعرب عامة . والملاحظ من تتبع كتابات كورييل واضرابه ، أنها كانت تركز على خطر الاستعمار الأمريكي بالنسبة للسياسات المصرية ، رغم أن العدو الرئيسي في تلك السنين وفي وعى الحركة الوطنية كان هو الاستعمار البريطاني المحتل لأرض مصر ، أما بالنسبة لفلسطين فقد كانت تركز على الاستعمار البريطاني ، رغم اعتراف كورييل من أن الحركة الصهيونية صارت مدعومة بالأمريكيين في الأساس بعد الحرب العالمية الثانية . ولكن كورييل يسقط من حسابه الصهيونية عند رسمه للخريطة السياسية لفلسطين ، ولا يلحظ في تقريره المطول إشارة مناسبة الى الصهيونية وتاريخها وأهدافها كحركة سياسية ، إنما يتحدث عن اليهود في فلسطين بوصفهم جماعة دينية سياسية ، وعن الاستعمار البريطاني والأمريكي ، دون إشارة للغزو الصهيوني في ذاته ولا للعنصر القومي في الصراع العربي الصهيوني . وتحليلاته كلها تصدر عن مفهومين هما الطبقات والاممية . وهو عندما يتحدث عن الصهيونية كحركة رجعية يبادر للإشارة الى الرجعية العربية كحركة فاشية معادية لليهود ، ويصل بقرائه الى وضع ، أن لم يتعاطف فيه مع اليهود في فلسطين ، فهو بالأقل يتخذ موقف اللامبالاة وعدم الانتماء لأى من أطراف نزاع يصور على أنه نزاع بين حركة رجعية (الصهيونية) وحركة فاشية عنصرية (العرب) .

يتحدث كورييل عن الصهيونية كحركة برجوازية ، ويقول ان كونها « لا تستند الى أى أساس علمي لايجريها مطلقا من فاعليتها الايديولوجية ، ذلك أن فاعليتها الأساسية تنبع من كونها قد تغلغلت في صفوف الجماهير اليهودية في فلسطين وفي دول أخرى عديدة » ، ثم ينتقل الى الحديث عن الفاشية وأثرها في « الشعور بالعداء بين العرب واليهود » . وهو مع انكاره للصهيونية يرتب عليها أثرا في ظهور العنصر القومي لليهود ، ثم يصم القوى العربية بالفاشية ويحملها مسئولية العداء العربى اليهودى ، ثم يقول « ينشأ من ضعف البروليتاريا العربية وضعف البروليتاريا اليهودية أيضا موقف متطرف .. مثل الارهاب المناهض لليهود الذى تمارسه العصابات العربية ، والتى تلقى أحيانا تأييدا من الجماهير العربية .. ومن ناحية أخرى المطالبة بإنشاء دولة يهودية ، وهو مطلب يوافق عليه السكان اليهود .. بيد أن الصهاينة الفعلين لا يعنون بالدولة اليهودية دولة مستقلة ، بل دولة يطرد منها العرب ويحرمون من العودة اليها » . هنا يصف كورييل العرب بالارهاب ، ويحسر هذا الوصف عن اليهود رغم اعترافه بأن أغليبيتهم صهاينة ، ويتحدث عن موافقة السكان اليهود لإنشاء دولة يهودية دون إشارة الى أن هؤلاء السكان أتى غالبيتهم بالهجرات المتوالية غازين وطاردين العرب من أوطانهم ، وبهذا يفصل بين فكرة الدولة اليهودية باعتبارها مطلبا للشعب اليهودى ، وبين الصهيونية التى ينحصر معناها عنده في كونها الامتداد المتحالف مع الاستعمار .

ويتحدث عن الحزب الشيوعي الفلسطيني ، فيقول أن الأوساط التقدمية بفلسطين ، سواء اليهودية أو العربية ، ارتبط كل منها بأفكار طبقتها البرجوازية ، ويفسر بذلك انقسام الحزب الشيوعي هناك منذ ١٩٤٣ بين العرب واليهود ، وأن هذا الانقسام تبلور عندما ثارت مسألة ما إذا كان يتعين اشتراك الحزب في الاضراب الذي نظمه الهستودروت في ١٩٤٢ . ورغم أن هذا الانقسام يفيد انحياز الشيوعيين اليهود لسياسات المستودروت ، فإن كورييل يسرى بين الفريقين ، العرب واليهود في الوصف « البرجوازي » لهما . مما يفيد رفض موقفى الفريقين معا .

ثم يتحدث عن راجبات الشيوعى العربى ازاء المسألة الفلسطينية ، حسبما تبلور الموقف فى ١٩٤٠ « أظهر بعض العناصر - وخاصة العربية - اتجاهها شوفينيا ، اذ كانت لاترى فرقا بين يهود فلسطين وبين الصهيونية خاصة ، راز. مجرد وجود هؤلاء اليهود فى فلسطين كان يعنى أن لديهم صلات تتفاوت قوتها بالصهيونية . ومن الملاحظ أن نفس هذه العناصر أظهرت موقفا سلبيا تجاه كثير من المواقف النضالية . وترتكب هذه العناصر خطأ كبيرا ، الا وهو تجاهل تعاليم ستالين التى تقول أن الشيوعيين يجب أن يهاجموا برجوازيهم أولا . ولكن ما الذى يفعله المشيوعيون العرب ؟ أنهم يملأون صفحات جرائدهم بهجوم على الصهيونية ، ويتركون جانبا مهاجمة الرجعية العربية ، هم بهذا ينفذون الأهداف الرجعية » ، وهكذا جعل كورييل المسألة الأولى بالنسبة للعرب هو أن يفرقوا بين الصهيونيين واليهود بفلسطين رغم الأغلبية الصهيونية الكاسحة لليهود فى فلسطين ، وحكم على العرب أنهم شوفينيون لأنهم لا يجرون هذه التفرقة تجاه من يغزون أرضهم وديارهم ، ثم قرر أن واجب العرب - طبقا لتعاليم ستالين - أن يحارب العربى البرجوازي ، لا أن يحارب اليهودى أو قبل أن يحاربه . ثم يستطرد « ويتفق السكان العرب جميعا على ادانة الصهيونية . فما جدوى أن يضاعف الشيوعيون العرب هذه الادانة . أن الواجب عليهم أن يعملوا على ألا تتحول معاداة الصهيونية الى معاداة - لليهودية » . ولا تخفى غربة هذا الحديث .

وينتقل كورييل الى تحديد واجبات العرب الشيوعيين خطوة أخرى « كما ينسى الشيوعيون العرب أن المشاكل العربية قد تطورت فى العشرين عاما الأخيرة ، وأن الشيوعيين لا يمكن أن يظلوا على نفس موقفهم الماضى تجاه يهود فلسطين ، اذ يوجد اليوم سكان يهود فى فلسطين لهم سمات مميزة تختلف تماما عن يهود الدول الأخرى ، وهم سكان لهم ثقافتهم الخاصة ولقنهم الخاصة ومؤسساتهم الخاصة . سكان يتكون ربعهم على الأقل من العمال والفلاحين . وأخذوا يتخذون سمات الشعب العامل ، والسكان اليهود فى فلسطين يمثلون مركزا هاما فى الصناعة ، ول هؤلاء حقوق قومية ، لا يمكن لأى دولة ديمقراطية أن ترفض منحهم اياها . وعلى الشيوعيين النضال من أجل ذلك ، عليهم منح هؤلاء

السكان حقوقهم السياسية ، بما فى ذلك حق الانفصال . ولكن ما الذى يقوله الشيوعيون العرب . أن فلسطين دولة عربية ويجب أن تظل كذلك . وهم بذلك ينكرون الواقع أيا كانت الأسباب التى فرضته ، وبذلك ينكرون النظرية الستالينية . • ويلاحظ حديث كورييل هنا عن القومية اليهودية ، وهى لا تختلف عن جوهر الفكرة الصهيونية ، وأنها ظهرت فى العشرين سنة الأخيرة أى منذ بدء تنفيذ المشروع الصهيونى فى ظل وعد بلفور . ويؤكد على حقوق القومية اليهودية بما فى ذلك إنشاء دولة وحققها فى الانفصال . ولم يترك كورييل بذلك هدفا صهيونيا لم يعترف به ، ولكن على طريقته الخاصة ، ووفقا للمبادئ الستالينية . وهو لم يورد إشارة ما تفيد أن ثمة حقا قوميا للشعب الفلسطينى . ولهم من ذلك يريد أن يسوق الشيوعيين العرب - باسم الستالينية - إلى الكفاح والنضال من أجل « حقوق قومية » لمهاجرين يفتصبون الشعب الفلسطينى . وقد أشار دعما لقوله إلى مقولة ستالين عن مهاجمة الشعب لبرجوازيته أولا . ومقولة لينين عن حق تقرير المصير بما فى ذلك حق الانفصال . ولم يشر إلى مقولة ثالثة لستالين تتعلق بالمشغولون البرجوازي للقومية ، وتفيد أن « حقوق القومية » اليهودية مقولة برجوازية . وأن أعمال المقاتلين السالفتين فى ضوء هذه « المقولة » الثالثة ، يكتشف عن أن كورييل يوصى الشيوعيين العرب بمهاجمة البرجوازية العربية والنضال مع البرجوازية اليهودية ، أى مع الصهيونية (أخذا بقوله ان الصهيونية دعوة برجوازية) . وبهذا يظهر أن اغفال العنصر القومى العربى لم يكن من أجل الأمية ، ولكنه كان لصالح الصهيونية ومشروعها .

ثم ينتقل كورييل إلى الصهيونية ، ويهاجمها باعتبارها حركة رجعية . ويذكر أن الرجعية الصهيونية ضمت الشيوعيين إليها فاشتركوا فى الخطوط العريضة لسياستها . وبهذا النقد يظهر تقرير كورييل متخذًا شكلا متوازنا . ولكنه توازن يؤدي فى أبسط الاحتمالات إلى أن يتخذ الشيوعيون المصريون موقفا محايدا أو لامبال ، مادام طرفا الصراع فى فلسطين يندفعان فى مواقف خاطئة وبرجوازية ورجعية . فاذا أضيف إلى ذلك أن تقرير كورييل لم يكن مقالا دعائيا ، ولكنه تقرير سياسى ينبئ على أساسه خط سياسى لتنظيم مصرى عربى ، فإن ذلك يجرى منه فى سياق السياسى على طريقه أبى موسى الأشعرى ، الذى عزل صاحبه ذا الحق الشرعى ، لترك عمرًا يمكن صاحبة غير ذى الحق الشرعى . وحديث كورييل حجة فى أثره على الشيوعيين المصريين والعرب لا على الشيوعيين اليهود الصهاينة .

لذلك ما أن قررت الأمم المتحدة فى ١٩٤٧ تقسيم فلسطين وإنشاء دولة يهودية بها ، حتى وقفت حدنو تؤيد هذا القرار وتخوض الممارك السياسية دفاعا عنه . وبذلك جهنها فى الهجوم على فكرة أن تخوض مصر الحرب ضد « يهود فلسطين » بغير أن تهتم بإشارة مناسبة للصهيونية . واتخذت موقف التركيز على جلاء الانجليز من فلسطين ، بحسبانها الهدف الأوحدهناك ، دون

إشارة إلى الاستعمار الاستيطاني الوافد (٦٩) . وإذا كان يقال أن موقف حدتو المؤيد لقرار التقسيم ، قد نجم عن أن التقسيم وقتها كان رغم سوءاته الحلي الممكن الوحيد ، على ما أفصح جروميكو مندوب الاتحاد السوفيتي للأمم المتحدة ، فالصواب أن موقف حدتو هذا كان يستند إلى أساس نظري وضعه كوريل بتقريره سالف الذكر قبل قرار التقسيم بعامين ، وإقام به أساسا نظريا وسياسيا للتقسيم وإنشاء الدولة الصهيونية .

أما عن جماعة العجر الجديد ، فالظاهر أنها كانت ضد قرار تقسيم فلسطين في ١٩٤٧ ، وعارضت موقف حدتو بالنسبة لدخول مصر حرب فلسطين في ١٩٤٨ . وقد سبق أن نشر صادق سعد في ١٩٤٦ كتابا عن « فلسطين بين مطالب الاستعمار » ، ورد به أن قضية فلسطين قضية تحرر رجعية ، لأن تطور اليهود يكون باندماجهم في مجتمعاتهم . وبذل المؤلف جهده في تفنيد الصهيونية ، وذكر ما يعنى أن الصهيونية توظف عمال اليهود بفلسطين ضد الحركة الوطنية العربية ، « للعمال اليهود وظيفة خاصة علاوة على ذلك (خدمة الرأسمالية) هي أن يكونوا محل اصطدام الاستعمار بالحركة الوطنية العربية » .

وإن من الحطرات التي تربط الصهيونية بالاستعمار « هدف الصهيونية أنواعى المقصود أن طرد العرب من أراضيهم لاحتلالها ، وقد رسم هذا الهدف الاستعماري منذ صدر وعد بلفور » ، ثم ذكر « وتشعر القومية العربية باطراد توغل اليهود الأجانب في فلسطين ، أو بكلمة أصح باطراد احتلال الصهاينة لفلسطين » ، وكان طبيعيا أن يتسبب هذا في عداة العرب لليهود . . مما يعطى للاستعمار ذريعة للبقاء . « وتحاول الدعاية الاستعمارية والصهيونية أن تظهر الحركة الوطنية أما كحركة عنصرية موجهة ضد اليهود ، وإذا فعلى الإنجليز أن يوجدوا التوازن بين العنصرين بالاحتلال العسكري لفلسطين . وأما كحركة رجعية موجهة ضد المطالب (القومية) اليهودية، وضد النظام (الديمقراطي) الصهيوني ، وقالت أن قادتها يستمدون الهون من إذئاب الفاشية الألمانية والإيطالية . وأذن فيجب إخمادها بالقوة محافظة على الديمقراطية » .

على أنه عاد في الكتاب نفسه يقول أن قيادة الحركة العربية الوطنية توجهت إلى كبش القداء وهو اليهود ، وإن العرب قاموا بسلسلة من المذابح ضدهم . وأنه في أحداث حائط البراق في ١٩٢٩ قتل العرب اليهود وقتل الإنجليز العرب ، وأن ذلك ما وجه الحركة الوطنية « إلى حركة دينية وعنصرية ضد اليهود » ، مؤكدا مقالا في صحيفة « الفجر الجديد » ضد هجرة اليهود إلى فلسطين . ولكنه وجه المقال إلى فكرة أنه مادام الاستعمار هو من يشتتجع الهجرة ليخرب قضية فلسطين من قضية حكم ديمقراطي

الى قضية هجرة ، فان « قضية الهجرة الصهيونية ما هي الا قضية ثانوية فرعية بالنسبة الى القضية الرئيسية الجوهرية قضية التحرر من الاستعمار البريطاني تحررا كاملا » ، وان « تقديم المسألة الفرعية الثانوية الى المقام الأول ، مناورة بين الاستعماريين البريطانى والأمريكى ٠٠ (بقصد) تحويل الكفاح الوطنى فى فلسطين ٠٠ » من كفاح موجه ضد اليهود ، ومن كفاح وطنى الى كفاح « دينى عنصري » (٧٠) .

ووجه الملاحظة على هذا الأسلوب فى التناول ، انه مع صواب تنبيهه الى دور الاستعمار ، فهو يفل من الاهمية المتصاعدة للحركة الصهيونية كاستعمار استيطانى . ان التناول السابق يصح فى النظر الى المشاكل التقليدية التى قد تثور بين طوائف الأديان المختلفة فى الوطن الواحد ، وما يحاوله الاستعمار من تفريق بينها دما لمصالحه . ولكن المسألة الفلسطينية لم تكن مجرد اختلاف من هذا القبيل ، بل كانت حركة مقاومة شعبية ضد غزوة استعمارية استيطانية ، صارت بها الصهيونية جنبا الى جنب مع الاستعمار فى بؤرة الخطر الحال على شعب يطرد من دياره .

والملاحظ أيضا ان الصهيونية تمثلت فى سياستها العملية وقتها فى أمرين ، الهجرات اليهودية الى فلسطين وإنشاء الوطن القومى لليهود فيها ، وان أى اتجاه يظهر العداء للصهيونية ويقبل هذين الأمرين أو أحدهما ، لا يفيد فى حقيقته عداة للصهيونية . ولا يظهر منطق مقبول يقدر عملية احلال شعب محل شعب بالقوة باعتبارها عملية ثانوية . ومع صواب التركيز على الاستعمار البريطانى كعدو للحركة الوطنية ، فلم يكن ذلك وحده يفيد وقتها موقفا متحررا ولا موقفا ضد المشروع الصهيونى ، مادامت الصهيونية كانت ارتبطت بالاستعمار الأمريكى وصارت تنادى هى الأخرى بجلاء الانجليز .

وقد نشرت « الفجر الجديد » رسالة من فلسطينى ينتقد تلك الاتجاهات وبأسف بسبب « فصل الهجرة عن الصهيونية » ، فى حين ان نضال العرب يجب ان يتجه ضد الاستعمار والصهيونية والهجرة سواء بسواء « (٧١) . وان جماعة الفجر الجديد التى عارضت موقف حدتو من حرب فلسطين فى ١٩٤٨ ، يقال انها عدلت من ذلك فى تاريخ لاحق مؤيدة هذا الموقف .

فى هذا الاطار الفكرى السياسى المحكم صيغ فكر الحركة الشيوعية بالنسبة للمسألة الفلسطينية فى الأربعينات . وحمد رشدى صالح يقول ان معركة فلسطين ليست أرضا زراعية يستلها الفاصب « ولا الوطن اليهودى الذى تبنيه الصهيونية على أشلاء ضحاياها » ولكنها معركة الشعوب ضد الاستعمار ، دون أن يشير الى ان الصهيونية هى ذاتها الاستعمار

مستوطنا ، لا يستغل مستعمره فقط ولكنه يطردهم طردا من ديارهم . ثم يعصب على الحركة الوطنية العربية ، انها بعد ان كانت تستهدف التخلص من الاستعمار ، وجهها الانقطاعيون العرب وجهة خاطئة الى « - طغيان الكراهية الدينية والحزابات الطائفية » . وذكر ان الاستعمار والراسمالية الصهيونية والاقطاعيين العرب هم المستولون عن المذابح التي قامت بها الجماهير العربية ضد اليهود . كما كتب يهاجم المظاهرات التي حدثت في مصر في ٢ نوفمبر ١٩٤٥ احتجاجا على ذكرى وعد بلفور، واتهم القائمين بها بأنهم عناصر فاشية تحول الحركة الوطنية « الى حركة عنصرية » . وقد رد عليه عادل ثابت « لا شك ان الحركة كانت قومية عربية بحتة قامت بها عناصر قومية عربية بحتة » (٧٢) .

وهكذا اطردت ادبيات الحركة الماركسية بمصر وقتها ، وخاصة حدثوا ، بالنسبة لفلسطين . تصور الصهيونية على انها مجرد صراع طبقي بما يستبعد العنصر القومي من الصراع ، ولا تقيم وزنا لكون « العامل » اليهودي في فلسطين هو صهيوني آتاهها غازيا مستوطنا . وتركز على العداء الأساسي للاستعمار البريطاني وحده ، وتركز هدفها في جلاء الانجليز فحسب ، وليس على افشال المشروع الصهيوني هجرة ودولة . مع تصوير الكفاح العربي بفلسطين على انه انحراف بالحركة الوطنية المعادية للاستعمار الانجليزي ، الى حركة دينية عنصرية اسلامية ضد اليهود ، وتدين الحركة الصهيونية كحركة عملية للاستعمار ، مع عدم معارضة هدفها العمليين وهما الهجرة والدولة . ومع مهاجمة حركات المقاومة العربية ضد المشروع الصهيوني ، باعتبارها شوفينية ان صدرت من منطلق وطني عربي او مصري او فلسطيني ، وعنصرية ان صدرت من منطلق ديني اسلامي ، وكان هذا موقف كثير من الحركات الشيوعية في البلاد العربية ، « كان رأى ابو زيام وحوزيف برجر وغالبية الخبراء الشيوعيين (باستثناء تيبير) أن الانتفاضات العربية المواجهة ضد الصهيونية ليست الا حركة لا سامية » ، وأعلن الحزب الشيوعي السوري اللبناني أن قضية فلسطين هي قضية « استقلال وجلاء وانزل قضية التقسيم الى المرتبة الثانية أو الثالثة . ثم هاجم الاستعمار وأحيانا الصهيونية والرجعية العربية » (٧٣) .

ويبدو من العرض السابق ، أن عمليات التوحيد والانقسام والبعثرة والهدم التي عانى منها الشيوعيون المصريون في ١٩٤٧ و ١٩٤٨ ، لم تكن بعيدة عما يجري في فلسطين ، فلا يظهر أن كان للاجانب اليهود هدف من نشاطهم في السياسة المصرية يتجاوز ما يحدث في البلد المتأخم الشقيقي . وقد أيد الشعب المصري حكومة ونظاما بغيضين لديه عندما أعلنوا الحرب على الصهيونية في فلسطين . وبقي القسم الغالب من الشيوعيين معزولين عن هذه الحركة ، واستغرق الشيوعيون المصريون في الاقتسامات والصراعات

التنظيمية دون ان يدركوا مغزى ما يحدث في فلسطين بالنسبة لمصر . وفي الوقت الذي تناثرت فيه الحركة الشيوعية ، ما لبث بعض هؤلاء الأجانب ان تركوا مصر مثل أوديت ، وبعضهم طردته الحكومة في ١٩٥٠ مثل كورييل ، وبعضهم استمر حتى الحرب الثانية بين مصر واسرائيل في ١٩٥٦ . وقد بقيت علاقة تنظيمية ما بين حدتو في مصر وكورييل وبعض هؤلاء الأجانب الذين أقاموا في فرنسا بعد تركهم مصر ، واسموا « مجموعة روما » وذلك حتى ١٩٥٤ . وعندما اتحدت الاحزاب الشيوعية المصرية في ١٩٥٨ ، طلب بعضها مثل « الحزب الشيوعي المصري » قطع كل صلة هؤلاء الأجانب كشرط لتحقيق الوحدة (٧٤) . واتفق في وحدة ٨ يناير ١٩٥٨ على تجنب مجموعة اليهود بباريس (كورييل وجماعته) ، كما اتخذ قرار بابصاد زيمون دويك ويوسف درويش وصادق سعد عن قيادة الحزب بكل تشكيلاته (٧٥) .

نظرة عامة :

لم تكن هذه الوجهة للحركة الشيوعية منبئة الاصرة بالسياق التاريخي لمصر الحديثة ، وقد انزلت مصر عن جيرانها بمعاهدة ١٨٤٠ ، واجبرت على اتباع سياسة انفتاح مع الغرب . فانهزم عليها الوافد الأوروبي ، وتكثرت منها بالتدريج ما يسمى عبد الله نديم مرض « الافرنجى » ، وزاد توجهها على مدار السنين للغرب ، لم يكن هذا التوجه مجرد سيطرة استعمارية سياسية واقتصادية عليها ، ولكنه توجه أثر مع الزمن في النزوع الحضارى ، ورسم صلة انتماء ما لمصر بالغرب . وألقى الحديوى اسماعيل مقولاته الشهيرة ، ان سيجعل مصر قطعة من أوروبا ، وتفتت نزعته للتغريب ، حتى طلع طه حسين في اواخر الثلاثينات بكتاب « مستقبل الثقافة في مصر » يقول ان مصر تنتمى الى حضارة البحر الأبيض المتوسط .

عند الرافد الفكرى ساربت الحركة الشيوعية على دربه في الاربعينات سوطا أبعد منه ، ولكنه سير في الاتجاه نفسه . لذلك لا يتجاهل منصف أن هذا التكوين الشبارد للمنظمات الشيوعية كان أثرا مبالغا فيه من آثار حركة التغريب ، أو كان أثرا لما أفضت اليه هذه الحركة من اضعاف الحس القومى لصالح الانفتاح على الغرب . وان نظرة كثير من المؤرخين المصريين مثلا الى الحملة الفرنسية بحسيناتها بداية التنوير والتقدم وسببها في المجتمع والفكر المصريين ، أن ما تفضل اليه هذه النظرة من الشعور بأن غزو أوروبا لمصر هو مصدر تطورها ونقلها من الظلمات الى النور ، وأن شيوع هذه النظرة فى المناحى الفكرية والاجتماعية ، كل ذلك كان من شأنه لدى البعض الايبادو غربا أو شاذا أن يقوم اجانب بدور ما فى حركة سياسية مصرية .

ومن جهة ثانية ، فإن « المصرية » التى بدأت فى ١٨٤٠ كنطاق للعزلة ضرب على مصر لينفرد بهننا الغرب ، هذه المصرية التى مع مقتتخ القرن

العشرين - ومع ثورة ١٩١٩ خاصة - الى أن تصبح مصرية مناضلة ،
 ووصلت وعاء للكفاح ضد الاستعمار . ولكنها حسيما سلف البيان فى فصل
 سابق ، ضاقت عما تتطلبه موجبات الأمن المصرى ، كما صاقت فى الوقت
 نفسه من تحديد الهوية الحضارية لمصر ، ولم تستطع مصر كوحدة حضارية
 أن تستوعب حصارا متميزة ، لذلك ألف المصريون - ومفكروهم خاصة -
 الحديث عن هوية مصر ، هل هى اسلامية او عربية او بحر ابيض متوسط .
 وجرى الحديث فى مثل هذه المسألة معبرا عن ان انتماء المصريين لمصر ليس
 كافيا بذاته ، وان ثمة سؤالابقى محتاجا لجواب ، هو الام تنتمى مصر . ومع
 الطابع النضالى للمصرية على يدى حزب الوفد ، لم يجب على هذا السؤال ،
 لا هو ولا الحركة الفكرية التى سبقته وواكبته وروته . ورغم نجاح الوفد
 التاريخى فى دمج المصريين فى كيان سياسى وطنى جامع بصرف النظر عن
 اختلاف الدين أو غيره ، لم يستطع أن يقدم الجواب فيما يتعلق بالاحتياج
 المصرى لانتماء أعم ، سواء على مستوى الأمن القومى ، أو على المستنوى
 الحضارى . ففما فكر الاخوان المسلمين عن الجامعة الاسلاميه معبرا عن
 الشوق للانتماء الأعم ومقاومه الوافد الاوروبى والقربى آيا كان . وظهر فكر
 الحركة الشيوعية بصيغة الأربعينات معبرا عن الامنية الطبقيه . كلاهما انكر
 الجامعة القومية ، والاخوان طرحوا مفهوما مشكلته الأساسية انه لا يستجيب
 لضرورات الدمج بين المواطنين ، والمنظمات الشيوعية طرحت مفهوما للامنية
 لا يستجيب لضرورات التميز بين المواطنين وغير المواطنين .

فى غيبة الشعور بالانتماء القومى الأعم ، الدامج لعناصر الأمة من جهة ،
 والمنبسط الى حيث نطاقها الحضارى ولوازم امنها القومى عن جهة أخرى ، وعلى
 مشارف ظهور الوعي بهذا الانتماء فى الأربعينات ، ومع تقشى نزعة التغريب ،
 أمكن للحركة الشيوعية أن يظهر فيها هذا النتوء الأجنبى فى الأربعينات . وقد
 تظهر الدراسة المتأنية فى المستقبل أن فكر حركة التغريب فى مصر هو ما أدى
 الى ظهور كورييل وشوارتز . بحسبان ظهورهما هو من المضاعفات السلبية لهذا
 الفكر .

هذا كله من جهة محاولة تلمس الأسباب التاريخية العامة التى أفضت الى
 ظاهرة وجود أجانب على رأس تنظيمات مصرية . أما من جهة أثر هذا الوجود
 فى الحركة السياسية التى تولوا قيادتها ، فقد كان من الطبيعى أن يؤكد على فكرة
 الامنية كبديل عن المفهوم القومى ، مادامت الامنية هى الفكرة الوحيدة التى
 يمكن أن تسع وجودهم على رأس منظمات مصرية . وغنى عن البيان أن الامنية
 أصل ثابت فى الفكر الماركسى النظرى ، ولكن هذا الاصل النظرى اتخذ سمات
 وظلالا متنوعة بتنوع البلاد والبيئات السياسية ، واتخذ سمات قومية فى
 الحركات النضالية لعدد من البلاد . ولكنه فى مصر الأربعينات اتخذ شكلا أقرب
 الى الحلول محل الجامع القومى . وبهذا المسلك الفكرى وجه الاتهام للحركات

القومية والدينية بالعنصرية والشوفينية ، وأتهم دعاوى التمصير الحقيقي داخل الحركة الشيوعية بالشوفينية أيضا . فصارت القومية – وهى وعاء النضال ضد الاستعمار – تهمة ، عانى منها عدد من الشيوعيين المصريين أنفسهم فى صراعاتهم التنظيمية ضد قيادة الأجانب . وجرت تهمة العنصرية تملئها النشأة اليهودية لهؤلاء الفادة فى ظروف صراع اليهود ضد عنصرية النازى فى ألمانيا ، وفى ظروف تساعد حركة اليهود العنصرية وهى الصهيونية . وقذف بالتهمة فى وجه أحد القيالى الأساسية للعداء للصهيونية ، وهم الاخوان المسلمون .

لذلك لم تستطع الحركة الشيوعية المصرية ، فى الأربعينات خاصة – أن تسهم فى المفاضلة التاريخية بين الحركة القومية والحركة الدينية بالنسبة للجامعة السياسية ، لأنها تجاهلت الأولى وأنكرت الثانية . وكان وجود المسلمين والاقباط فى صفوفها لا يفيد حلا لاشكال ، ولكنه كان بمثابة قفز على المشكلة وانكار لها . وذلك على الرغم مما عزز به الشيوعيون المصريون البيئة المصرية من أدوات عديدة لتوجه اجتماعى شعبى فى مجالات النشاط السياسى والفكرى والفنى ، وفى مجال العلوم الانسانية والثقافة عامة ، واسهامهم غير المنكور فى الحياة السياسية .

المراجع

- (١) صفحات من اليسار المصري في أعقاب الحرب العالمية الثانية ، ١٩٤٥ - ١٩٤٦ .
أحمد صادق . بعد . (القاهرة مكتبة مديولى ١٩٧٦) . ص ٣٥ - ٣٧ .
- (٢) تاريخ الأحزاب الشيوعية في الوطن العربي . الياس مرقص (بيروت ١٩٦٤)
ص ٢١ ، ٥٨ - ٥٩ .
- (٣) - تاريخ الحركة الاشتراكية في مصر ١٩٠٠ - ١٩٢٥ . د . رفعت السعيد . الطبعة الثانية (القاهرة ١٩٧٥) .
- اليسار المصري ١٩٢٥ - ١٩٤٠ . د . رفعت السعيد (بيروت . دار الطليعة ١٩٧٢) .
- تاريخ المنظمات اليسارية المصرية . د . رفعت السعيد (القاهرة . دار الثقافة الجديدة ١٩٧٦) .
- الصحافة اليسارية في مصر . د . رفعت السعيد (بيروت . دار الطليعة ١٩٧٤) .
- اليسار المصري والقضية الفلسطينية . د . رفعت السعيد (بيروت . دار الفارابي ١٩٧٤) .
- (٤) تاريخ الأحزاب . . الياس مرقص . المرجع السابق ص ١٦ - ١٧ .
- (٥) تاريخ الأحزاب . . الياس مرقص . المرجع السابق ص ١٤ - ١٥ .
- (٦) اليسار المصري . . د . السعيد . المرجع السابق ص ١٢٢ - ١٢٤ .
- (٧) اليسار المصري . . د . السعيد . المرجع السابق ص ١٣٣ - ١٣٦ .
- (٨) تاريخ الحركة الاشتراكية . . د . السعيد . المرجع السابق ص ٢٨٤ - ٢٨٦ .
- (٩) اليسار المصري . . د . السعيد . المرجع السابق ص ٢٢٧ - ٢٣٧ .
- (١٠) تاريخ الحركة الاشتراكية . . د . السعيد . المرجع السابق ص ٢٧٠ - ٢٧١ .
- (١١) اليسار المصري . . د . السعيد المرجع السابق ص ٢٣٨ - ٢٣٩ .
- (١٢) تاريخ المنظمات . . د . السعيد . المرجع السابق ص ١٢١ - ١٢٢ ، ١٦٦ - ١٧٠ .
- (١٣) اليسار المصري . . المرجع السابق ص ٢٤٤ - ٢٤٧ . تاريخ المنظمات . . المرجع السابق ص ١٧٠ .
- (١٤) اليسار المصري . . المرجع السابق ص ٢٤١ .
- (١٥) اليسار المصري . . المرجع السابق ص ٥٣ .

- (١٦) اليسار المصري .. المرجع السابق من ٢٤٥ - ٢٥٠ .
- (١٧) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ١٧٢ - ١٧٤ .
- (١٨) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ١٦١ - ١٧٦ .
- (١٩) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ١٧٩ - ١٨٤ .
- (٢٠) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ٢٩١ - ٢٩٣ .
- (٢١) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ١٦١ - ١٨٤ .
- (٢٢) اليسار المصري .. المرجع السابق ص ٢٧٤ - ٢٧٥ .
- (٢٣) اليسار المصري .. المرجع السابق ص ٢٥٣ - ٢٥٧ .
- (٢٤) اليسار المصري .. المرجع السابق ص ٢٤٢ .
- (٢٥) صفحات من اليسار .. المرجع السابق ص ٤٢ .
- (٢٦) اليسار المصري .. المرجع السابق ص ٢٥٠ .
- (٢٧) اليسار المصري .. المرجع السابق ص ٢٨٩ - ٢٩٠ .
- (٢٨) اليسار المصري .. المرجع السابق ص ٢٧٨ - ٢٨٦ .
- (٢٩) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ٢٩٤ - ٢٩٨ .
- (٣٠) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ٢٥٧ .. الخ .
- (٣١) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ٤٠ - ٤١ .
- (٣٢) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ٥٣ - ٥٤ ، ١٠٢ .
- (٣٣) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ١٠١ .
- (٣٤) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ١٠٤ .
- (٣٥) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ١٠٤ .
- (٣٦) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ١١١ - ١١٣ .
- (٣٧) ابرا الدكتور عبد العظيم رمضان مصر الفتاة من تهمة العمالة لاطاليا . راجع
 • تطور الحركة الوطنية في مصر من سنة ١٩٢٧ الى سنة ١٩٤٨ «
 (دار الوطن العربي ، ص ٢٠٥ - ٢١٥)
- (٣٨) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ١١٥ - ١١٧ .
- (٣٩) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ١١٧ - ١١٩ .
- (٤٠) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ٣٢٤ .
- (٤١) الصحافة اليسارية .. المرجع السابق ص ١١٤ - ١١٥ ، صفحات من اليسار ..
 للمرجع السابق ص ٤٧ .
- (٤٢) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ٣٠٠ - ٣١١ .
- (٤٣) صفحات من اليسار .. المرجع السابق ص ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٧ ، ٥٠ .
- (٤٤) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ٣١٥ - ٣٢٤ .
- (٤٥) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ٣٢٨ - ٣٣٤ .
- (٤٦) اليسار المصري .. المرجع السابق ص ٢٩٤ .

- (٤٧) اليسار المصري .. المرجع السابق ص ٢٨٩ ، تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ٣٤٣ .
- (٤٨) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ٣٤٤ .
- (٤٩) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ٣٤٨ .
- (٥٠) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ٣٦٢ .
- (٥١) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ٣٥٨ - ٣٦٠ .
- (٥٢) اليسار المصري .. المرجع السابق ص ٢٨٧ ، تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ٣٤٠ ، ٣٦٠ - ٣٦٥ .
- (٥٣) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ٣٦٧ .
- (٥٤) لقاء شخصي مع مصطفى طيبة في فبراير ١٩٧٩ .
- (٥٥) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ٤١٥ .
- (٥٦) اليسار المصري .. المرجع السابق ص ٢٨٨ .
- (٥٧) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ٣٧٦ - ٣٨٤ .
- (٥٨) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ٣٧٩ .
- (٥٩) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ٢٧٧ - ٢٧٨ .
- (٦٠) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ٣٨٣ ، ٣٨٩ .
- (٦١) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ٣٩١ - ٣٩٤ ، ٤١٢ .
- (٦٢) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ٤١٧ - ٤١٩ .
- (٦٣) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ٤٢٠ - ٤٢٣ - ٤٢٨ - ٤٢٩ ، ٤٣٥ .
- ٤٤٨ - ٤٤٤ ، ٤٣٧ .
- (٦٤) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ١٢٨ - ١٣٢ .
- (٦٥) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ٤١٥ (من حديث مع محمد سيد أحمد) .
- ١٣٦ - ١٣٧ .
- (٦٦) لقاء شخصي مع الدكتور فؤاد مرسى في يناير ١٩٧٩ .
- (٦٧) اليسار المصري والقضية الفلسطينية .. د. السعيد ص ١٨٢ ، ٢٨٣ - ٢٨٤ .
- (٦٨) صفحات من اليسار .. المرجع السابق ص ٤١ - ٤٢ .
- (٦٩) اليسار المصري والقضية الفلسطينية .. المرجع السابق ص ٢٣٦ - ٢٣٠ .
- (٧٠) فلسطين بين مطالب الاستعمار . صادق سمح . ص ٢ ، ١١ ، ١٩ ، ٢٥ ، ٣٢ .
- ٨٢ - ٨٣ .
- اليسار المصري والقضية الفلسطينية .. المرجع السابق ص ١٠٣ - ١٠٤ .
- (٧١) اليسار المصري والقضية الفلسطينية .. المرجع السابق ص ٧٦ - ٧٧ .
- (٧٢) اليسار المصري والقضية الفلسطينية .. المرجع السابق ص ٥٩ - ٦٦ .
- ١٠٦ - ١٠٧ .
- (٧٣) تاريخ الأحزاب .. الياس مرقص . المرجع السابق ص ٢١ ، ٦٥ .
- (٧٤) اليسار المصري والقضية الفلسطينية .. المرجع السابق ص ٢٥٥ .
- (٧٥) لقاء شخصي مع د. فؤاد مرسى في يناير ١٩٧٩ .

٣ - ثورة ٢٣ يولية ١٩٥٢

أن تتبع موضوع هذه الدراسة خلال السنوات التالية لثورة ٢٣ يولية ١٩٥٢ ، يحتاج الى وقت وجهد من شأنه أن يقضى الى تراخى اعداد هذه الدراسة للنشر أمدا غير مقدر . ولعل الظروف تسمح بأذن الله بأكملها فى دراسة مستقلة ، تتبعاً للموضوع المدروس ، أو فى نطاق دراسة أخرى تؤرخ لهذه الثورة أو لبعض جوانبها . على أنه يتعين فى عجلة الافصاح عن الموقف الفكرى للدارس ، بالنسبة للتطور التاريخى العام للموضوع بعد ٢٣ يولية ، لا عن طريق التاريخ التفصيلى له ، ولكن من خلال التركيز على عدد من الملاحظات العامة التى توافرت للدارس مما يمس هذا الأمر .

أولاً : سلفت الإشارة الى موقف الملك المتعض من الجامعة الوطنية التى كانت تقف بصيغتها الديمقراطية ضد سلطته الاستبدادية ، وما داعبه من آمال الخلافة الاسلامية، ليقوى بها على الحركة الديمقراطية . حتى يمكن القول بأن سياسة الملك كانت من عقبات التوحد القومى ، سواء بما تثيره من دعاوى ، أو بما تجنح اليه من مسالك سياسى يقضى الى التفرقة . وقد آتت ثورة ٢٣ يولية قطردت الملك فاروق بعد قيامها بثلاثة أيام ، وما لبثت أن ألغت النظام الملكى فى ١٨ يونية ١٩٥٣ . بما يعنى أنها قضت على مؤسسة سياسية كانت بتكوينها الفكرى ومصالحها وسياساتها تعوق الترحد القومى الأمثل لجمهير الشعب المصرى بعناصره الدينية .

كما سلفت الإشارة الى محاولات الاحتلال البريطانى ، ازكاء روح التفرقة بين المسلمين ، الاقباط كلما أمكن له ذلك . وقد أمكن لثورة ٢٣ يولية اجلاء الاحتلال البريطانى عن مصر ، وتم ذلك فى ١٨ يونية ١٩٥٦ ، وازيلت بذلك واحدة من القوى السياسية المرشحة لازكاء روح التفرقة بين المسلمين والاقباط .

ثانيا : فان الاتجاه الاصلاحى المتصاعد لثورة ٢٣ يوليه ، قد حقق عددا من الاصلاحات الاجتماعية التى كان من شأنها تذويب عدد من المؤسسات التقليدية التى كانت تعوق التوحيد القومى الأمثل ، ومثال لذلك القرار الذى اتخذه فى ١٩٥٥ بتوحيد المحاكم ، والغاء المحاكم الشرعية والمجالس المليه فضلا عن الغاء نظام الوقف الاهلى . كما الغت الكثير من المدارس التبشيرية والاجنبية وأخضعتها لرقابة الدولة الحازمة . وحقت قدرا كبيرا من المساواة فى فرص التعليم والعمالة ، بالتوسع فى مجانية التعليم من ناحية ، والتزام نظام شبه صارم فى التحاق الطلبة بالمدارس الاتلى وكليات الجامعات عن طريق مكاتب التنسيق ، مما أوجد حدا للمساواة فى فرص التعليم لا بأس به قط . كما شرع الالتزام بالحق الحريجين بالوظائف والاعمال المختلفة عن طريق مكاتب العمل . مما حقق ذات القدر من المساواة فى فرص العمل للخريجين . والتزم فى ترقية العاملين بالحكومة والقطاع العام بالأقدمية حتى الدرجة الثالثة مما كفل ذات القدر من المساواة أيضا ، حتى الوظائف الوسيطة .

ثالثا : فانه بعد قليل من التردد فى السنوات الثلاث الأولى للثورة ، بالنسبة للانتماء القومى لمصر ، تردد بين الدوائر الثلاث التى أشار اليها جمال عبد الناصر فى كتيبه « فلسفة الثورة » وهى الدوائر الاسلامية والعربية والافريقية ، فقد انحسم موقف الثورة لصالح القومية العربية ، وتأكد ذلك فى السياسات العملية التى شرعت منذ ١٩٥٦ ، وانعكس فى كافة الوثائق الرسمية الدستورية ، بدءا من دسمنور ١٩٦٦ الذى نص على اعتبار مصر جزء من الأمة العربية . وكان الكفاح ضد الخطر الصهيونى أهم ما نفذت به حركة القومية العربية فى مصر ، بحسبان أن أمن مصر المستقلة من النواحي العسكرية والسياسية ، لا يتحقق فى مواجهة المخاطر الاستعمارية والصهيونية الا بالانتماء المصرى للجامعة العربية الاشمل .

ويتعين الاشارة هنا الى ما كان من ثورة ٢٣ يولية بالنسبة لحركة الاخوان المسلمين . فبعد نحو عامين من الملاينة والمجافاة ، انحسم موقف الثورة ازاء الاخوان ، بأن شرعت ضدهم أشد أساليب السلطة المادية فى العنف والفظاظة والقسوة بهدف التصفية الشاملة لهم . ولم يكن هذا العراك العنيف الذى جرى فى أواخر ١٩٥٤ ، أمرا يتعلق بالمفاضلة التاريخية بين الجماعة الدينية والجماعة القومية ، ولم يكن موقف الثورة قد انحسم بعد فى هذه المسألة عندما شرعت فى تصفية الاخوان . إنما كان مرد الأمر الى نظام الحكم الداخلى ، وعزم الثورة على تصفية كافة التنظيمات السياسية فى البلاد ، قديمها وحديثها ، لتكوين تنظيم سياسى أوحده يخضع لهيمنتها المباشرة . وواجهت كل تنظيم بما يناسب قوته وامكانياته من أساليب التصفية .

ومن الجهة المقابلة ، فان نظام ٢٣ يوليه ، وأن كان دفع التطور التاريخى.

فى مصر الى ما به يتكامل الاندماج القومى بين العناصر الدينية ، فانه لم يتخذ من السياسات العميلة ما به يتحقق هذا الاندماج فعلا . ولكل مرجع ذلك الى العوامل الآتية : -

أولاً : نشأ تنظيم الضباط الاحرار الذى قام بنورة ٢٢ يوليه فى المؤسسه العسكرية ، وكان الجيش خاضعا للنفوذ التقليدى للملك ، ولا يلحظ أن كان للوفد نفوذ مؤثر على المؤسسة العسكرية المصرية ، حتى فى فترات حكمه القليلة المتباعدة . ومن ثم بقى الجيش يحمل فى تكوينه العضوى أثرا للتفرقة بين المسلمين والاقباط ، وخاصة الرتب العليا . فجا، تنظيم الضباط الاحرار على شاكلة المؤسسه التى أنبثق منها . ولم ينجح التنظيم فى اقامة هيكل تنظيمى سياسى جامع كما كان الشأن فى حزب الوفد . ويذكر أحمد حمروش ، أن لم يكن ثمة ضباط اقباط بين الضباط الاحرار سوى ضابط واحد، ويرجع ذلك بحق الى أن نسبة الاقباط داخل الجيش كانت محدودة ، ولم يكن بالجيش فى ١٩٥١ سوى ضابط قبلى واحد برتبة لواء ، واثنين فقط برتبة اميرالاي * . كما كثر بالتنظيم فى بدايته من ينتمون الى الاخوان المسلمين أو الى مصر الفتاة من حيث الاصول السياسية لهم ، ومن ثم حملوا أثرا لتنظيمات الثلاثينات .

ثانياً : ثم أعتمد نظام ٢٣ يوليه فيما بعد ، على جهاز الادارة كجهاز وحيد يستند اليه فى نشاطه السياسى ، ولم ينجح النظام فى تكوين حزب شعبى جماهيرى مستقل عن جهاز الادارة . واذا كان سبق ملاحظة ، أن جهاز الادارة ، كان أكثر مؤسسات المجتمع المصرى التى تظهر فى تكوينها أو فى مسلكها ظواهر للتفرقة بين المسلمين والاقباط ، لاسباب تاريخية ترجع الى طابعه المحافظ والى ضعف أثر حزب الوفد فيه ، اذا كان ذلك كذلك ، فان استناد نظام ٢٣ يوليه على هذا الجهاز الأوحى فى النشاط السياسى . كان من شأنه الابقاء على هذه الظواهر . يضاف الى ذلك ، ما روعى فى اختيار قيادات الجهاز واقسامه الهامة من أن يكونوا من « أهل الثقة » ، وهم فى الغالب أما أن يكونوا من الضباط الاحرار خاصة أو ممن يتصلون بهم بروابط شخصية وثيقة من بين زملائهم الضباط . وعلى ذلك لوحظ أن التكوين العضوى للمؤسسة الحاكمة كان تكويناً يفتقد جامعية الوفد .

ثالثاً : أن نظام ٢٣ يوليه كان بعيداً عن الاعتماد على المؤسسات الجماهيرية الديمقراطية ، سواء فى صورتها النيابية أو فى غيرها من الصور الحزبية . وكان يميل الى تركيز السلطة على نحو فردى . كان نظاماً ذو طابع استبدادى ، برغم ما أنجز من ايجابيات سياسية واجتماعية . وقد حاصر المؤسسات المنتخبة

(*) قصة ثورة ٢٢ يوليه . أحمد حمروش . الجزء الاول (المؤسسة العربية للدراسات والنشر . بيروت ١٩٤٠) ص ٢١٥ .

وأضعف سلطتها ، وامتد هذا المسلك الى المجلس الملى نفسه ، المؤسسة القبطية المنتخبة ، والتي كانت تقف تاريخيا فى مواجهة الاكليروس ، وتجمع العناصر القبطية المدنية ذات النفوذ . وفى هذا السياق جرت اجراءات التأمين للمشروعات الاقتصادية الخاصة . ورغم أن هذه الاجراءات لم يدع أحد قط بانها اتسمت بأى وجه من وجوه التفرقة بين المسلمين والاقباط ، فان عددا من هذه المشروعات وجات نسبة ملحوظة من الاقباط بين موظفيه ، وكان من شأن اعادة تنظيم علاقات العمل فى هذه المشروعات سعيا لايجاد قدر من المساواة بين العاملين بالشركات المؤممة كان من شأن ذلك تجميد أوضاع ذوى الرواتب بالغة الارتفاع من هؤلاء العاملين لفترات مقبلة ، مما ترسب معه الشعور بعدم الارتياح لديهم عامة ، ولدى الاقباط منهم خاصة ، سيما أن وظائف الادارة العليا كانت شبه محصورة فيمن سموا « أهل الثقة » .

وابعاً : اتخذت المعارضة المحافظة للاصلاحات التي قام بها نظام ٢٣ يولييه، اتخذت طابعا دينيا اسلاميا ، خاصة مع بداية حركة التأمينات الواسعة . ويلحظ ذلك مثلا فى تقرير لجنة المائة الذى أعدته لجنة الرد على ميثاق العمل الوطنى فى مؤتمر القوى الشعبية فى ١٩٦٢ . واضطر النظام فى غيبة التنظيمات الجماهيرية السياسية الفعالة ، أن يتخذ مسلكا شديدا الحذر ، وكانت الضربات العنيفة التى وجهها فى ١٩٥٤ و ١٩٦٥ لحركة الاخوان المسلمين ، مما رأى معه تغطية لهذا المسلك أن يزكى بعض الاتجاهات الدينية ، مادامت موالية له بحكم انتمائها لجهاز الدولة أو ارتباطها به بشكل ما كحركة الطرق الصوفية ، وبعض من كبار رجال الدين .

خامسا : مع غياب التنظيمات الشعبية السياسية ، وضعف الحركة الجماهيرية المشاركة فى السياسة ، ومع ضعف التكوينات الديمقراطية سواء فى الحياة السياسية أو النقابية ، تميل حركة الجماهير الى التفرقة والتشردم وتخبو عوامل التوحيد ، وتنتشر أسباب الاختلاف والتنافس والتمييزات المختلفة . لا بين الطوائف الدينية فقط ، ولكن بين الفئات الاجتماعية المختلفة ، من ذوى المهن وغيرها . وهذا الاتجاه التلقائى يؤكد الحكم الفردى ، بمسلك تلقائى منه أو مقصود ، ضمنا لعدم التجمع من جهة ، واستنفادا للطاقت من جهة ، والتماسا للأمن والمساواة فى رحاب الحاكم وحده من جهة ثالثة . وقد كشفت انتخابات مجلس الأمة فى ١٩٦٤ عن عدم انتخاب أعضاء أقباط بالمجلس ، رغم أن التنظيم الحاكم لم تكن تعوزد الوسيلة السياسية لدعم بعض المرشحين الأقارب والتوصية بانتخابهم . وجرى ذلك أيضا فى الانتخابات الأربع التالية التى جرت فى الستينات والسبعينات (١٩٦٨ : ١٩٧١ ، ١٩٧٦ ، ١٩٧٩) . وبدل أن يعالج هذا الأمر بالجهود السياسى الشعبى على طريقة الوفد ، عولج باقرار مبدأ دستورى جديد ، وهو منح رئيس الجمهورية سلطة تعيين عشرة اعضاء فى المجلس النيابى . وروعى فيما بعد أن يكون المعينون اقباطا غالبيهم أو كلهم .

الأمر الذى يوحى أن الوجود السياسى الاقباط منحه فى يد الحاكم ، وأن أمنهم ومساواتهم ببواطنهم منوط بمشيئة الحاكم وحده .

سادسا : مع الانعطاف السياسية الكبيرة التى جرت فى السبعينات ، جرت محاولات تصفية الوجود السياسى والفكرى لليسار باتجاهاته المختلفة فى مصر ، جرت بلجوء الدولة الى استخدام الدين كسلاح لوصم اليسار بكل اتجاهاته بالالحاد . والجأ هذا الأمر أجهزة الاعلام وغيرها الى اشاعة مناخ أثار حذر الاقباط من اثار النزعة الدينية كجامع سياسى يستبعدهم . بما قد يؤثر مستقبلا فى حقوق المواطنين لغير المسلمين ، وبما يصوغ الدولة أجهزة وتشريعات على وفق هذا الوضع .

ومن جهة أخرى ، أثر خلاف بين المسلمين والاقباط بالاسكندرية والحائكة فى ١٩٧٢ ، وافضت اليه اثاره تدريجية سابقة وشائعات راجت . وتحرك مجلس الشعب ليتقصى حقائق الأمر ، وانتهى سعيه الى اصدار قانون يضمن حماية الوحدة الوطنية ، ولكن أتت أحكامه كلها موجهة ضد المعارضة السياسية ، وليس ضد التفرقة بين المسلمين والاقباط . وأثيرت أحداث من بعد فى أسيوط وسمالوط سنة ١٩٧٧ .

ومن جهة ثالثة ، فانه مع استخدام الدين كسلاح فى معركة سياسية ضد القوى اليسارية المعارضة ، بقيت الدولة حريصة على فرض هيمنتها وحدها على الحياة السياسية ، بما لا يستبعد اليسار وحده بكل تياراته ، ولكن بما يستبعد الحركة الدينية الاسلامية أيضا . وقد ساعد مسلك الدولة الأول فى اشاعة المناخ الدينى ضد اليسار ، ساعد فى تقوية الحركات الدينية ، سواء الاتجاهات ذات الانتماء للدولة ، أو الاتجاهات المستقلة المعارضة . فصار يستخدم شعار « الوحدة الوطنية » كسلاح يوجه ضد هذه الحركات الأخيرة ، يقصد به أن الدولة هى حامية الاقلية القبطية . وهكذا يستخدم « الدين » و « الوحدة الوطنية » كسلاحين يوجه كل منهما الى خصم .

لقد جرت هذه الدراسة على مستويين من البحث . أولهما تطور مفهوم الجامعة السياسية ، فى اطار المفاضلة التاريخية بين المفهوم الدينى والمفهوم القومى لها . وثانيهما بيان القوى السياسية ذات المصلحة فى التفرقة بين المسلمين والاقباط . واذ يظهر أن الاستبداد والاستعمار هما القوتان الأساسيتان صاحبتا المصلحة الجوهرية فى اشاعة التفرقة بين المسلمين والاقباط ، فإن مقاومة هذا الأمر تدخل - كما دخلت فى الماضى - فى نطاق كفاح حركة التحرر الوطنية الديمقراطية ، مع الاستفادة فى كفاحها الحاضر بما أسفرت عنه تجارب ما بعد من الماضى وما قرب .

ويبقى بعد ذلك فضل حديث عن مفهوم الجامعة السياسية فى اطار المفاضلة التى تملئها الضرورت التاريخية .

ماذا بعد

مقدمة :

أظهرت الفصول السابقة مولد الجامعة القومية في مصر ، وتميزها عن الجامعة السياسية الدينية ، وجرى بيان نمو تلك الجامعة من حيث هو حركة سياسية واجتماعية ، مع إيضاح جوانب الصراع السياسي التي لا يست تلك الحركة . وأوجب تتبع هذه الحركة السياسية الاجتماعية ، التركيز على صورتها العملية الملموسة ، وكانت أهم تلك الصور ، العلاقة بين المسلمين والاقباط وامتزاجهم مما في وعاء قومي واحد . لذلك لم تفرق الدراسة كثيرا بين حركة البناء القومي وبين حركة هذا الامتزاج ، ونظرت اليهما كمترادفين في التطبيع . واقتضى ذلك تنوع مواقف القوى السياسية المختلفة في السياق التاريخي العام من هذه العلاقة ، والظروف التي سعت فيها كل من تلك القوى الى اتخاذ موقف مؤيد أو معارض من عملية الامتزاج بين المسلمين والاقباط ، ووجه النفع الذي استهدفته لنفسها كل منها بالانحياز الى أي من هذه المواقف .

وليس من أهداف هذا الفصل الاخير من الدراسة تلخيص ما سبقه ، أو التركيز على ما يعتبر عظة وعبرة ينبغي أخراجها للقارىء . وحسب هذه الدراسة أن تمد أمام القارىء خيطا من خيوط التطور التاريخي لمصر في القرنين الأخيرين ، ليستخلص بنفسه ما يراه . على أنه يمكن في تجريد شديد القول ، انه بصرف النظر عن المواقف العملية للقوى السياسية المختلفة ، ومحاولات بعضها الاستفادة من ايجاد الفجوات بين المسلمين والاقباط أو استغلال أي من المؤسسات الدينية لصالحها ، بصرف النظر عن ذلك ، فلم تكن هذه الدراسة لتتجاهل ، وليس في مقدورها أن تتجاهل ، أن ثمة سيارين للجامعة السياسية في مصر ، تيار ديني يؤكد على الجامعة الإسلامية كحامٍ سياسي يضم المسلمين كافة في مصر والعالم ، وتيار قومي يؤكد على

اللغة والاتصال التاريخي. والجغرافى - أى صلة الزمان والمكان - كجامع قومى يضم المصريين كافة فى جماعة سياسية واحدة ، وان اختلفت اديانهم . وان انجامة القومية التى نبئت مصرىة وخاضت ثورة ١٩١٩ ضد الاحتلال البريطانى . قد آلت فى منتصف القرن الحالى الى أن تكون تيارا عربيا ينادى بالوحدة العربية على أسس قومية .

ثمة اختلاف واضح بين هذين التيارين . وهو ينجلي بقدر مالا يتطابق الدائرتان اللتان ترسمهما كلتا الجامعتين . على أن ما يمكن أو تضيق به فجوة الخلاف ، أن الحركتين الدينية والقومية قد التقتا ، ومن شأنهما أن تنقيان على أرض فلسطين . بالنظر الى الموقف العقائدى المكافح للإسلام المجاهد المقاوم لاستيطان اليهود الصهيانة فى فلسطين ولطرد العرب من ديارهم (مسلمين أو غير مسلمين) ، وبالنظر الى أن فلسطين قد صارت جوهر الحركة الوطنية لدى المصريين المقاومين للاستعمار . ومن جهة أخرى صلحت الوحدة العربية لأن تكون ساحة اللقاء بين الحركتين ، وقد سبقت الإشارة فى فصل سابق ، الى أن الوطنية المصرية قد استوعبت فى حركة الوحدة العربية مادامت مصرىة على مضمونها المكافح للاستعمار ، وان الحركة الدينية السياسية رغم مجانفاتها لمبدأ القومية ، قد وجهت جل سهامها الى دعاوى التفرقة والتفكك متمثلة فى مثل النزعات المصرية والسورية والفينيقية وغيرها ، ولم تشبك فى عراك حقيقى مع نزعة الوحدة العربية التى رأتها دعوة توحيد بين عرب أغلبهم من المسلمين .

وما يتعين ذكره للجدل فى هذا الفصل الآخر ، هو موقف كل من الحركتين الدينية والقومية ازاء الأخرى ، سواء من ناحية الفكرة العامة أو من ناحية التطبيق العملى . وان جدلا من هذا النوع ، يكفيه الآن أن يبدأ والا ينتهى نهاية مبتسرة ، مع توقع الا يصل الى نتائج المرجوة مرة واحدة . فثمة نزاعات تاريخية طويلة رمت بظلالها الكثيف على الجميع وتراكت آثارها عليهما معا . وأخطر ما ترتب على ذلك ، شيوع روح الغربة بين الفريقين ، فصارا شبه جماعتين منفصلتين ، لا يتبادلان حوارا فى القضايا الفكرية العامة ، ولا يتتبع أى منهما ما يطرأ على فكر الآخر من تغيرات ، ولا التنويعات المختلفة لوجهات النظر المتباينة داخل كل منهما ، هذه الغربة الفكرية هى أفسد ما يفسد نظر كل فريق الى صاحبه ، وبها يصير كل منهما فى مثل أنجزيرة المنفصلة تنقطع دونه وسائل الاتصال برفيقه . ويتجمد لدى كل منهما مجموعة ثابتة من الأفكار المسبقة يضل بها عن معرفة صاحبه أو فهم وجهته .

وضع المسألة :

ونقطة البدء فى هذا الحوار ، التى تبدو لكاتب هذه الدراسة بالغة الأهمية من حيث فهم التيار الدينى السياسى من جهة ، ومن حيث ما توجبه

الإمانة على كاتب هذا الكتاب في مراجعة وجهات نظره السابقة ، نقطة البدء تتعلق ببيان خطأ التيار القومي - او بعض من فصائله - في نظراته الى التيار الديني السياسي باعتباره كله ، تيارا مصطنعا لمقاومة الحركة الوطنية الديمقراطية ونفساد مشروعها للتحرير والنهضة . ومن اسباب هذا الخطأ الخلط بين محاولات القوى الرجعية كالسراى استغلال الدين لصالحها ضد الحركة الوطنية الديمقراطية ، وبين التيار الديني السياسي من حيث هو تيار شعبي . وجرى بون من الربط الخاطيء بين تلك المحاولات وبين ذلك التيار ، وجرى تعميم خاطيء في تقديرهما . اعتاد طلاب الاستقلال الوطني في مرحلة كفاح الاحتلال البريطاني ، ان يقصروا آمالهم السياسية في اجلاء هذا الاحتلال وفي بناء النظام الديمقراطي الدستوري ، فجاء ذلك التيار يروج لفكرة بناء المجتمع الاسلامي وبناء الفرد المسلم على أساس من البعث الحضاري لما كاد يتلمعه الفكر الوافد من اسس واصول ، وقد يمكن الاختلاف مع ذلك التيار في أمور ، ولكن الخطأ المعنى هنا لا يتعلق بجوانب الاختلاف معه ، انما يتمثل الخطأ المقصود الاشارة اليه فيما ثار من اعتقاد لدى بعض فيالق حركة الاستقلال ، من ان التيار الديني السياسي هو مجرد حرف للمعركة مع الانجليز والملك وانه مرتبط بهما ارتباط قرار ، في حين كانت وجهة الحركة الدينية السياسية انها نظرت الى النفوذ الثقافي والفكري والحضاري الغربي بحسبانته اخطر اسلحة الاستعمار واشدهما فتكا .

ومن جهة أخرى شاع خطأ آخر في النظر الى الحركة الدينية السياسية ، وقد شاع بدرجات مختلفة سبعا لدى التيار الاشتراكي - وهو انراض علاقة غير منفكة بين تيار فكري عام معين وبين قوة اجتماعية محددة . فالفكر الديني السياسي يخدم الاقطاع ويعبر عنه سياسيا ، والفكر الليبرالي يخدم الرأسمالية ويعبر عنها ، والفكر الاشتراكي - والماركسي خاصة - يخدم الطبقة العاملة ويعبر عنها ، هكذا ضربة لازب . والتنظيمات السياسية تصنف وفقا لايدولوجيتها وماخذها الفكرى العام ، لا وفقا لبرنامجها السياسى الاجتماعى . وقد بصاغ التعبير عن هذا المنحى بطريقة أكثر رصانة فى الوزن والتقدير والتحفظ ، ولكن الأمر يؤول فى تبسيطه الى المعنى السابق . وساعد على استقرار هذا النظر فى تقييم الحركة الدينية، انها لمدة طويلة لم تهتم كثيرا بايضاح برنامجها السياسى والاجتماعى . وانها فى بداياتها لم تترسم فى تحالفاتها السياسية التطبيقية ، النحو المألوف الذى صيغت به خريطة الكفاح ضد الاستعمار . ويعيب هذه النظرة التى نظر بها الى الحركة الدينية السياسية ، يعيبها عيبان أساسيان ، أولهما انها تسقط من حسابها المكونات الفكرية التاريخية للشعب ، والثانى انها تتجاهل النظر الى الفكر موظفا فى البيئة الاجتماعية السياسية . وبهذا غاب عن تلك النظرة تبين الوجهة العامة للحركة الدينية السياسية من حيث كونها حركة فاعمة للاستعمار ، ودعم ذلك كله انعزلة المضروبة عنى كل جانب تجاه

الأحر ، حتى صار تقييم المواقف يصدر عن الاستنباط تؤول به الاحداث ، ولا يصدر عن استعراء تقاس به الأفكار والمواقف وزاد ذلك من العزلة المخروبة . حتى لم يعد ثمة مجال للحوار والتأثير المتبادل ، ولو للاتفاق على تحديد نقط الخلاف .

ويتعين الاعتراف بأن هناك فكر موروث عشناه وعشنا به اثني عشر قرنا ، وضم برحابته تاريخا طويلا عريضا ، بحضارته ونهضته وحيويته حيناً ، وبانحداره وجوده حيناً ، وبصراعاته السياسية والاجتماعية ، وبنزعات الاستبداد والمحافظة ونزعات التمرد والثورة . وإذا كان لحقه في انقرون الأخيرة الركود ، فقد كان ذلك انعكاسا لظروف محلية وعالمية فرضت نفسها على مجتمعاتنا ، وليس من المسلم به أن هذا الفكر هو عينه سبب ما عانينا في هذه الفرز المتأخرة . أن جهود الاحياء المعاصرة لجوانب هذا الفكر تكشف عن أن التسليم بذلك هو أمر أبعد عن الحقيقة . كما أن الدراسة العلمية الموضوعية بالمناهج المعترف بها تستبعد أن يكون الفكر هو السبب . على أنه حدث بى فترة الركود ، أن دهمنا الاستعمار الاوروى ، وانكم المجتمع أمام غزونه السياسية الاقتصادية العسكرية الثقافية الداهمة . وهنا ظهر مايمكن تسميته الفكر الوافد . وانتشر بالمدارس الحديثة والبعثات ووسائل الاعلام واسعة الذبوع . وانزوع هذا الفكر فى البيئة المحلية بمدارسه المختلفة ، الرجعية والمحافظة والتقدمية .

المهم فى هذه العجالة ، الإشارة الى أن الوضع الراهن قد آل الى ازواجية وثنائية واضحة ، فى كل ما يتعلق بأوضاع الحياة الاجتماعية ، ومنها الحياة الفكرية . وصارت الجماعات السياسية تتشكل وفقا لعاملين لا لعامل واحد . العامل السياسى والاقتصادى الذى يميز بين القوى الاجتماعية المختلفة ، والعامل الفكرى والايديولوجى بين ما يمكن تسميته بتيارات الفكر الموروث من جهة ، وتيارات الفكر الوافد من جهة أخرى . وصار تجاهل هذه الازدواجية هو أول طريق الخطأ فى فهم الأوضاع المعيشة . ولعل النظرة وحيدة الجانب التى سادت غالبا بين أهل الفريقين هى المسئولة عن هذا الانقسام الحاد الذى يصدع المجتمع ويفتت قواه ، وهى المسئولة عن هذه الغربة المظلمة التى تغشى أهل كل فريق تجاه الآخر . ولعل هذا التفكك هو ما أبعد سنين طويلة إمكانات التقارب والتآخى ، فلم نمكن المشاركة ، ولا أمكن فى ظروف تاريخية ملائمة ، الهيمنة على مقدرات الأمور ، لاستحالة الهيمنة المنفردة ، ولهذه الصعوبة الصعبة التى حالت دون اشتراك الجهود . والأدهى من ذلك أن افتقد التأثير المتبادل .

ثمة دائرتان متميزتان ، واحدة للعامل السياسى الاقتصادى ، والثانية

العامل الفكرى الايديولوجى (❖) . ومفاد وجودهما معا ، انه لا يوجد نمط فكرى وحيد يعبر عن مجموعة متسقة من المصالح السياسية والاقتصادية .

ففى اطار الفكر الليبرائى وجد العديد من الجماعات السياسية التى تعبر عن مصالح مختلفة . قد تصل الى حد التطاحن . وجد فى هذا الاطار نفسه قيادة ثورة ١٩١٩ وبعض من اقوى اعدائها . وضم هذا التيار مثلا الوفد والاحرار الدستوريين على تضادهما السياسى . ومن جهة اخرى ، وجد تعبيران ، احدهما من التيار الموروث والاخر من التيار الوافد، ولكنهما يعبران عن مصلحة سياسية واحدة ، ويكن ضرب المثل على ذلك بلجان الخلافة وحزب الاتحاد من حيث تعبرهما عن مصلحة السراى وتبعيتهما لها .

وفى اطار الفكر الدينى وجدت تعبيرات سياسية واضحة التباين ، المؤسسة الرسمية وعلو، رأسها الازهر ، خاصة فى عهد مشيخة الظواهرى والمراغى الثانية ، وكانت مؤيدة لسراى ، وجماعة الاخوان المسلمين التى جاءت بتعبير سياسى متميز ومختلف أيا كانت تحالفاتها فى الثلاثينات . وقد آلت من بعد فى ١٩٤٨ الى التناقض الحاد مع الملك وحكومته ، ثم هناك الاهتزازات العنيفة فى مصر الفتاة بين مفهومات الفكر الوافد ومفومات الفكر الموروث ، رغم ان توجهه الاجتماعى والسياسى لم يختلف . وكذلك الشأن بالنسبة للحزب الوطنى ومزجه بين الاسلام والوطنية فى صيغ عملية .

وعلى هذا فان التشابه فى التوجه الفكرى والايديولوجى لم يكن يفيد بالضرورة تشابها فى التوجه الاجتماعى والسياسى . والفارق فى التوجه الاول لم يكن يفيد بالضرورة فارقا فى التوجه الثانى ..

ومفاد ذلك ، انه فى صدد قياس الوجهة السياسية لآى تيار او جماعة ، لا يجوز الوقوف عند الاطار الفكرى العام ، انما يتعين ملاحظة المواقف السياسية والخصوصيات الفكرية موظفة فى البيئة الاجتماعية ، مع التسليم بأن أى اطار فكرى عام ، لا يفيد بذاته ضربة لازب موقفا سياسيا واجتماعيا محددا . والعبرة فى التقدير بالموقف من الاستعمار ومن النفوذ الأجنبى ، وأن التحرر الوطنى هو معيار التقدم والنهضة .

بعد هذا الأيضاح يتعين اثاره الجدل حول ثلاث مسائل ، الأولى تتعلق بالموقف الفكرى للتيار الإسلامى بالنسبة للجامعة السياسية والقومية ، والثانية تتعلق بنظر هذا التيار الى غير المسلمين ، أى موقفه من مبدأ المواطنة . والمسألة الثالثة تتعلق بالموقف الفكرى للكنيسة القبطية ، وما يقتضيه بالنسبة للوظيفة التحريرية للجامعة السياسية .

(❖) للدكتور أنور عبد الملك دراسات عديدة تؤكد هذه الوجهة . وهى واحدة من أهم شواغله الفكرية ، فيما يظهر .

١ - المفهوم العام للجامعة

وبالنسبة للمسألة الأولى ، فإن أبا الاعلى الموددى ، الكاتب الماكسناني
ذا النفوذ الفكرى الكبير لدى التيار الدينى السياسى فى مصر وخارجها ،
يوجه سهام نقده الحادة الى الجامعة القومية . يقول انه لا يكاد ينشأ الشعور
بالقومية لدى قوم « الا وهم يصطبغون بصبغة العصبية » . ويحصى أسسا
ستة تقوم عليها القومية ، وهى وحدة النسل ، وحدة المولد والمنشأ ، وحدة
اللغة ، وحدة الجنس ، وحدة المصالح الاقتصادية ، وحدة نظام الحكم ،
« ان هذه القوميات هى التى جرت بلاء عظيما على الانسانية ، ووزعت العالم
الانسانى الى مئات وآلاف من الاجزاء .. ان القوميات التى تقوم على هذه
الأسس ، لا سبيل الى التوفيق بينها باى حال من الأحوال ، وهى على الدوام
متحاربة بينها لأجل ما فى نفوس أهلها من العصبية ، وتحاول كل منها أن
تقضى على غيرها .. » ، « من المقتضى الفطرى لمثل هذه القومية أن تنشئ
العصبية الجاهلية فى الانسان ، فكل أمة فى الارض تريد اجتثاث أمة غيرها
ومعاداتها والنفرة منها ، لا لشيء الا لأنها أمة غيرها (١) » .

على أن كتابات المفكرين المصريين لا تنظر الى القومية بهذا الغلو ، فيذكر
الدكتور يوسف القرضاوى أن النزعة الوطنية والقومية ظهرت فى دنيا
المسلمين كنتيجة من نتائج الفكر العلمانى الذى خلفه الاستعمار الغربى . وأن
النزعة القومية مصدرها الاستعمار الصليبي ممثلا فى مؤسساته التبشيرية
والاستشراقية ، وفى اليهودية العالمية ممثلة فى منظماتها السرية كالصهيونية
وع غيرها . وأن الاستعمار استعان فى الدولة العثمانية بيهود الدونمة الذين
روجوا للنزعة الطورانية فى تركيا ، وبنصارى الشام الذين روجوا لنزعة
القومية العربية فى بلاد الشام والعرب ، فلما ظهرت النزعتان اقتتل
المسلمون (٢) .

ولكن الدكتور القرضاوى لا يقصد بهذه القومية التى يرفضها حب الانسان لوطنه وقومه واهتمامه بهما مما يعتبر محمود دينيا ، انما يقصد « ان يصبح ولاء المسلم لرقعة معينة من الارض او الجنس وعنصر خاص من الناس ، ومقتضى هذا ان يقدم الرابطة الطينية العنصرية ، وبعبارة اخرى الوطنية والقومية ، على الرابطة الدينية الاسلامية » (٣) .

وان كان لنشوء فكرة القومية فى الغرب ظروفه ومبرراته « اما نحن فمجتمعنا مفتوح ، مجتمع عقائدى ايديولوجى ، لا اقليمى وطنى ، ولا عنصرى فرمى ، بل يعتبر المؤمنين اخوة » (٤) .

على انه بعد هذا التمييز بين المجتمع القومى والمجتمع الاسلامى ، يتنرب المؤلف من فكرة القومية العربية اقتراب مصالحه ، فينقل عن الشيخ حسن البنا «يدانا بالجامعة العربية ، وهى وان كانت لم تستقر بعد الاستقرار الكامل ، الا انها نواة طيبة مباركة على كل حال ، فعلينا ان ندعمها ونقويها ، وعلينا بعد ذلك ان نوسع الدائرة حتى تتحقق رابطة شعوب الاسلام ، عربية وغير عربية . فتكون نواة لهيئة الأمم الاسلامية باذن الله » (٥) .

ورغم ما يأسف له الدكتور القرضاوى من أن الجو الذى نشأت فيه القومية العربية لم يفارقها « وهو الجو الذى يريد أن يتخذ منها تكأة لضرب الفكرة الاسلامية والوحدة الاسلامية » ، فهو يقرر « كان يمكن أن يكون محرد وجدان مشترك بين شعوب وحد بينها الدين واللغة والتاريخ والارض ، الى جانب الافكار والعواطف والنظم والتقاليد الى حد بعيد .. بل المقروض فى العروبة خاصة ، ان تكون ذات ارتباط وثيق بدين الاسلام ، لأنه هو الذى أنشأ أمة وجعل لها رسالة ، وخلد ذكرها فى العالمين » (٦) .

ثم يذكر فى سياق آخر « ان ارتباط الشخصية العربية بالاسلام ارتباط عضوى لا ريب فيه ، فالاسلام هو صانع تاريخ العرب وأمجادهم وثقافتهم ومثلهم وحضارتهم .. ان مكان العرب فى الجسم الاسلامى مكان الرأس أو القلب » . وهو اذ يعيب التفتت القومى وخلق النزعات الضيقة من طورانية وفينيقية وفرعونية ، وثارة النعرات الوطنية الاقليمية ، يذكر « وكما يعاب على دعاة الوطنية الاقليمية فى بلاد العرب ، حصرهم شعوبهم وبلادهم فى دائرة ضيقة فى مقابلة العروبة الرحبة الاوطان والشعوب العربية جميعاء ، بغلب على دعاة القومية العربية حصرهم أنفسهم فى دائرة مغلقة محدودة ، فى مقابلة الدائرة الاسلامية المفتوحة ، فحسروا بذلك ولاء وقوه مئات الملايين بسبب من العصبية الجاهلية » ، وذكر أن من شأن التفتت اثاره النعرات الاقليمية فيقال ان آسيا للاسيويين وأفريقيا للأفريقيين وهكذا (٧) .

ويذكر الشيخ محمد الغزالى فى سنة ١٩٥٠ ، « كانت النزعة القومية

المحضنة أهم ما نفلناده عن الغرب وحلعتناه حجر الزاوية فى افاعه اندولة الحديثة . وانك لترى وتسمع زعماء تركيا وايران ومصر والعراق والحجاز وخرابلس .. يخطبون فى هذه الضلالة العمياء ، فاذا بكل دولة مسلمة يضمنها السعى وراء استقلالها الخاص أو حماية حدودها الضيقة ، تم لا تظفر من ذلك بشيء كامل .. ولم نستفد من بركات النزعة القومية الا خسران الوحدة الاسلامية وتمكين الاستعمار الصليبي ثم الصهيوني اخيرا من اكل حقوقنا ودوس حرماننا .. ان كل نزعة للنزعة القومية والعصية الجنسية والوطنية ، انما تتم على حساب فقد العقيدة نفيا . لا على حساب فقد الحكم الاسلامي وحده » ، وذكر ان العرب كانوا يعيشون باسم الاسلام كراما فى بلادهم ، فلما هاجت عصبية العروبة وحاربوا الاتراك مع الانجليز « أصبحوا بين لاجئين وبين عبيد للانجليز واليهود » (٨) .

وهو يعيب على الفكرة الوطنية انها تفرض على الاديان وصايتها المشتركة « .. وتسحقها على حد سواء فى تدعيم الناحية الروحية أو توطيد الامن العام .. اما ان ينظر مثلا الى الاسلام على انه دين ذو رسالة عامة تسيطر على الاوطان والاجناس ، فهذا امتداد خطر .. » ، واذا كان حب الوطن غريزة ، فان الدين لا يباع بملك الشرق والغرب (٩) . ولكنه رغم هذا الموقف يتساءل فى الكتاب نفسه « هنا سؤال لا بد من ايراده حينما تقر علاقة الدين بالدولة ، هل يستطيع الاسلام أن يعيش فى ظلال حكم قومي ؟ الجواب يأخذ من تعاليم الاسلام نفسه . عرفنا مثلا أن الاسلام من الناحية الاقتصادية يحرم الربا والاحتكار ، ومن الناحية السياسية يحرم الاثرة والاستبداد ، ومن الناحية النفسية يحرم الالحاد والفساد ، ويوجب مثلا أن يكون رجاله - ولاية ورعية - مقيمين للصلاة وقافين عند حدود الله .

فاذا كانت أداة الحكم منفذة لهذه الأمور كلها ، فان الاسلام يعيش فى كنف هذا الحكم ويطمئن اليه ولا يكثر بهذا العنوان الذى اتسم به ، عنوان الحكم القومي .. أما إذا كان هذا الحكم القومي المنشود لا يبالى باتجاهات الاسلام الاقتصادية والسياسية ، ولا يكثر لتعاليمه الخلقية والاجتماعية . ولا يلتفت لتشريعاته المدنية ولا الجنائية ، فهذا حكم مبتوت الصلة بالدين ، ثم يعقب ، ان الدستور المصرى القائم يعين اعانة تامة على تكوين حكومة اسلامية رشيدة .. » (١٠) .

وللشيخ الغزالي كتاب آخر أصدره فى الستينات ، حص فيه بهجومه ، لا الفكرة القومية عامة ولا النزعة العربية عامة ، ولكن اولئك الداعين الى العروبة المفرغة من الاسلام ، يقول « أى عروبة تبقى بعد انتزاع الاسلام منها » ، « ان الاسلام هو الذى صنع الامة العربية جسما وروحا ، لأن الامة العربية قبل هذا الدين كانت جملة قبائل تحيا فى جاهلية طامسة .. » ، وكلما تخلخلت لبنة من كيان الامة المعنوى سد مسده بدليل من التقاليد الزاحفة مع غارة الاستعمار على التراث الروحي والمادى كله .

وهم يفعلون بقصد تعطيل الاسلام عن أداء وظائفه النفسية والاجتماعية ، بعد أن تفرغ منه نفوس الافراد وصفوف الأمة ، ويقصد تعويقه أن يكون رابطا عاما فعلا بين أبنائه في المشرق والمغرب . ويقول انه اذا قيل ان الجامعة العربية بغير الاسلام تجمع بين العرب مختلفي الاديان ، فهي بصورتها تضع من الحوائق مالا يصل - أن لم يزد - بمراعاة الاقليات غير العربية في الوطن العربي كالآكراد والبربر ، ممن يزيدون عددا عن الاقليات الدينية (١١) .

ويذكر أن العروبة اقترنت بالاسلام من أمد بعيد في حضارة واحدة وتاريخ مشترك ، والعروبة في نظر الاسلام ليست تعصبا جنسيا لدم ولا لون ، انما هي حسبا ورد بالحديث الشريف : «ليست بأحدكم من اب ولا ام . وأنا هي اللسان ، فمن تكلم العربية فهو عربي » . ثم ذكر أن قيادة المسلمين لايتلح لها الا العرب (١٢) .

يبدو مما سبق انه ان كان الدكتور القرضاوي والشيخ الغزالي يلتقيان مع أبي الاعلى في المنظر العام الى القومية ، فثمة بون واضح يفصل بينهما وبينه في تطبيق هذا النظر على الواقع الحال ، في الظروف السياسية والتاريخية لكل من الجانبين . وأبو الاعلى يرفض تماما الجامعة القومية ويجعلها صنوا للعنصرية والبلاء . وهو يصدر في ذلك عما عايشه من تجارب تاريخية ، اذ كانت الجامعة الدينية لديه في باكستان تجربة انفصال وانسلاخ ، واذا كانت الرابطة الاسلامية لديه لاتنمو الا على حساب الجامعة القومية الهندية .

فكان تحقيق الانتماء الاسلامي السياسي لا يتم لديه الا بنفى الهندية كاتتماء سياسي . لذلك جاء رفضه للقومية رفضا باتا وحاسما . والجاه هذا الرفض الى أن يضع في النزعة القومية كل نقيصة ، ووضع لها من الاسس ما يحيلها الى محض عنصرية عنصرية ، رغم أن الجامعة القومية في مفهوم دعائها ليست جامعة سلالات عرقية ولا نزعة قبلية ، انما تستند الى جماع عناصر تمثل اللغة والامتداد الزماني والمكاني ، بما يؤكد العنصر الحضاري في بنائها ويبتعد بها عن دعاوى العدا والبغضاء ..

• اما «الجانب المصري» فقد صدر لي نقده للقومية عما عايش هو أيضا من تجارب تاريخية . وجاء اختلافه مع أبي الاعلى مثلا لاختلاف التطبيق - مع الالتقاء في النظر العام - باختلاف الزمان والمكان .

ويظهر مما سبق عرضه ، أن القومية عند هذا الجانب نزعة تحاكم ونقلا لما تقضى اليه من تفكيك أو توحيد . وهو يرفض كلا من الجامعتين الطورانية والعربية عندما نمتا على حساب الرابطة الاسلامية في القرن الماضي . ثم يقبلها متحفزا الآن لما تقضى اليه مستقبلا من تجميع الوحدات الاقليمية المبعثرة ، يقبلها كخطوة لآباس بها في طريق الجامعة الاسلامية

الاشمل ، فتصبح العروبة بمثابة الرأس او القلب لهذه الجامعة . فثم شواهد في الصياغات الفكرية لكل من الغزالي والقرضاوى ، تفصح عن أنه مع التحفظ العام تجاه الفكرة القومية ، ومع النشأة المشكوك فيها لهذه الفكرة ، فهى يمكن أن يقبلها الفكر الدينى السياسى الآن ، بحسبانها نزعة توحيد لشعب مبعث في دويلات صغيرة ، وبحسبانها خطوة في طريق الجامعة الاعم . وبمراعاة الأصرة القوية بين الاسلام والعروبة .

ويضيف الشيخ الغزالي في واحدة من صياغاته السابقة انه لا جناح على الحكم القومى أن مكن للنظام الاسلامى أن يعيش في ظلاله . . ويصدر افرضاوى في تفضيله الرابطة الاسلامية عن مفهوم جهادى ، عندما يورد قول ابن عابدين في حاشيته «أن الجهاد فرض عين أن هم العدو على بلد مسلم ، وذلك على من يعرب من العدو أولا ، فان عجزوا أو تكاسلوا فعلى من يلهم . . مسلمية سبيت بالشرق ، وجب على اهل المغرب تخليصها من الاسر . . فيجب على المسلمين فداء اسرارهم وان استغرق ذلك اموالهم» (١٣) . .

وفي مقابل هذا التنبل للعروبة ، فلا يظهر - فيما يبدو - من الجهة الاخرى لدى القوميين ، وجه للاعتراض على مفهوم للجامعة الدينية يتضمن كونها رابطة جهاد ضد الاعداء الفزاة . والقوميون فيما يظهر ينشدون فضلا عن التوحيد العربى المكافح للاستعمار ، ينشدون نظاما عاليا ما يمكن للشعوب المهضومة الحق أن تقف متضامنة في مواجهة اطماع القوى الكبرى ، سواء الاقتصادية او السياسية ، وحركة عدم الانحياز مثال على ذلك ، والمسلمون في العالم يجتمعون في دول من هذا النوع المضعوف المقاوم للاستعمار الطامح للتححر .

ولا يوجد وجه لراى ينكر الاسلام كجامع لهذه الشعوب والامم في مواجهة الاطماع الدولية ، او يضمن على هذه الشعوب أن تتقارب وتتضامن وتقوى لتكون جامعة جهاد ضد القمع الدولى والاستغلال الاستعمارى ، وجامعة وثام وسلام مع الشعوب المقهورة في العالم . ولا يثور في هذا الشأن الا امر يتعلق بالشكل التنظيمى لهذه الجامعة ، أهى دولة واحدة تمتد من اندونيسيا الى نيجيريا ، أم دول تجمعها أواصر التضامن العام ، أم أشكال تتخلل هذين الطرفين . وأن الإشارة الى رابطة الاسلام بحسبانها «هيئة أمم اسلامية» كما ورد في حديث الشيخ البنا ، يشبر الى أن شكل هذه الرابطة قد يؤسس على نحو لايرفض تعدد الأمم الاسلامية .

وعلى أية حال فان الخلاف حول هذه المسألة ادخل في تقدير الممكناات العملية سواء كانت سياسية أو اجتماعية أو دولية أو تاريخية ، فلايدور حول رفض مطلق وإيجاب جازم . هو أمر مراعاة لظروف الزمان والمكان . ومع الاعتراف به كنقطة خلاف حاصلة أو محتملة ، فهو مجال مستمر للحوار والجدل ، الذى لايفسد امكانات اللقاء والاشترارك . وكلا الرابطين

القومية والدينية ، تنطلق من رفض التفتت ، وتستهدف التجميع ، وتتضمن جهاد العدوان والغزو والسيطرة ، وتدعو للوئام والسلام مع الأمم المنسجمة . وبهذا ، النهج فلا وجه لما يعيبه الدكتور القرضاوى على القول بأن آسيا للآسيويين وأفريقيا للأفريقيين ونحو ذلك ، مادامت تلك الشعارات ترفع ، لا لاثارة النعرة الاقليمية بين هذه الشعوب بعضها وبعض ، ولكن لمكافحة الاستعمار خاصة .

ومن جهة أخرى ، فإن التيار الدينى السياسى يشير الشك حول منبت افكرية القومية ، باعتبارها ظهرت على ايدي « يهود الدونمة ونصارى الشام » ، لتثبيت النزعة الطورانية بين الأتراك ، والنزعة العربية بين العرب ، اهدارا للجامعة الاسلامية وتفتيتها لها . ويمكن أن يضاف الى هذا القول عن مصر ، ان كان للاحتلال البريطانى سبب خاص يدفعه للتسامح مع ظهور النزعة المصرية ، ليتأكد انفصال مصر عن الدولة العثمانية فتتفرد بها بريطانيا ، كما كان لديه سبب مماثل لتأكيد النزعة السودانية الفاصلة للسودان عن مصر . على أنه أيا ماكان أمر هذه الاسباب الخاصة ، فقد كانت العثمانية نفسها المنشحة ببرودة الخلافة والمستظلة بظلال الجامعة الإسلامية ، كانت هى ماأفضى لنمو الحركات القومية ، لانها كانت تسنر حكما شبه قومى نزاع للسيطرة على القوميات الأخرى .

ولم تكن هياكل الحكم العثمانى متسقة مع مبدأ الجامعة الاسلامية العام . ولا يلحظ أن ضمت الصفوة الحاكمة هناك مصرىا مثلا ، ولا أنها قبلت من العرب جماعة ذات نفوذ حقيقى فى الدولة أو فى قيادة المجتمع .

وحتى مصر التى انفصلت عمليا عن حكومة السلطنة منذ عهد محمد على ، استمرت الصفوة الحاكمة فيها عصية على قبول المصريين فى صفوفها ، وارتجت بابها من دون اقحام المصريين رغم نمو العناصر ذات الكفاية والدراية منهم ، وانفجر الوضع كله فى ثورة العرايين على ما أشير اليه فى الفصل الاول من هذه الدراسة .

وحتى بعد دستور ١٩٠٨ فى دولة الخلافة ، وتولى رجال الاتحاد والترقى الحكم ، لم يحظ العرب بما يطمحون اليه فى مجال المشاركة على قدم المساواة ، بل على العكس تعرضوا فى سوريا لألوان من القمع والتكيل مشهورة . ولا يرد ذلك الى طورانية رجال الاتحاد والترقى ، مادام يظهر أنه لا يعدو أن يكون استمرارا لجوهر السياسة السابقة عليهم أيام السلطان عبد الحميد وأسلافه .

ولم تكن نزعة الحكم الاستبدادى لدى آل عثمان محض نزعة استبداد فردى ، ولكنها نزعة تسلط عنصرى على شعوب الدولة .

ويكشف السلطان عبد الحميد هذا المعنى في مذكراته التي املأها بعد خلعه من العرش ، ويهاجم المعارضة الدستورية في دولته ويقول « قلت وساقول ، شرحت وسأشرح ، ألم يكونوا يفكرون أن الدولة العثمانية دولة تجمع أمما شتى ، والمشرولية (الدستور) في دولة كهذه موت للعصر الأصلي في البلاد . هل في البرلمان الانجليزي نائب هندي واحد ، أو افريقي أو مصري ؟ وهل في البرلمان الفرنسي نائب جزائري واحد ؟ وهم يطالبون بوجود نواب من الروم والأرمن والبلغار والصرب والعرب في البرلمان العثماني . لا ، لا أستطيع أن أقضي على ابن الوطن الذي تعلم وفكر ووهب نفسه لقضيته » .

ثم يقول بعبارة أوضح « لم يسنطع بعض الشباب التركي المثقف أن يفرق بين التطبيق السهل للحكم الدستوري في بلاد تتمتع بوحدة قومية ، وبين تعلم هذا الحكم في الدول التي لا تتمتع بوحدة قومية » (١٤) .

وبهذا يظهر أن الدولة العثمانية لم تكن في صميمها دولة الرابطة الوثقى لشعوب الاسلام ، إنما كانت تقوم على سيادة قومية ما على شعوب القوميات الأخرى . ورفضها « للمشرولية » لم يصدر فحسب عن رغبة السلطان في المحافظة على سلطته الفردية ، ولكنه صدر عن موجبات تأمين بقاء الحكم والقيادة في يد هذا العنصر الغالب . وينظر السلطان التركي الى العرب متمثلا نظرة ملك الانجليز الى الهنود ، ولا يفرق بين عربي مسلم وبين رومي مسيحي من اتباع دولته المستظلة بظلال الجامعة الاسلامية ..

والأمر الثاني الذي مكن من ظهور الحركات القومية ، سبقت الإشارة اليه في الفصل الأول ، وهو أن الرابطة الاسلامية متمثلة في الدولة العثمانية في القرن التاسع عشر ، لم تعد صالحة كوعاء لحركات مقاومة الاستعمار الغربي والتصدي له . بل لقد صارت حجر عثرة في سبيل ازدهار حركة تحرر وطني اسلامي ، حتى زالت الدولة العثمانية بعد الحرب العالمية الأولى . وكان من وسائل تسرب النفوذ الاستعماري الغربي الى العالم الاسلامي والعربي ، هو الدولة العثمانية ذاتها . والامتيازات الأجنبية مثل فذ على ذلك . ولم تتحرك الدولة العثمانية حركة ذات شأن عندما احتل الانجليز مصر . بل أصدر السلطان بيانه الشهير بعصيان أحمد عرابي زعيم ثورة مصر المتصدي للغزو البريطاني ، ومن قبل ذلك خلع الحديوي اسماعيل بنصيبه من الانجليز والفرنسيين ، وأحل محله الحديوي توفيق الذي استدعى الانجليز لمصر . وتسرب الاستعمار الغربي في سائر أنحاء الامبراطورية العثمانية رغم محاولات السلطان عبد الحميد اليأسية تخفيف وطأة الضغط على سلطنته . ومن هنا نمت الحركات القومية اعتمادا لوعاء جديد يحتوى حركات التحرر ضد الاستعمار .

هذا من ناحية مآتي الحركات القومية ، أما من ناحية منبت فكرة

الغمية العربية . فان مطالعة التاريخ الوسيط يمكن أن تكشف عن أن كان
نمة تميز عربي تجاه الاعاجم . وبصرف النظر عن هذا الجانب ، ومع التسليم
بأن الصباغة الحديثة للفكرة القومية قد أتت من الغرب ، فقد صيغ المفهوم
القومي في الواقع العربي صياغة عربية وصدر عن واقع الحياة المعيشي ،
فبني على أساس من اللغة وهي عربية ومن صلات الزمان والمكان وهي على
ما تعلم مستخرجة من واقعنا التاريخي والجغرافي وتكويننا النفسي . واتفق
لأنه الصياغة التطبيقية ان كانت اللغة هي لغة القرآن وان كانت الثقافة
وانحضارة لصيقة بالثقافة والحضارة الاسلامية . والنبت بهذا اصيل غير
واغد . والبناء قام على أرض البيئة وصيغ من مادتها .

اما من حيث وظيفة الفكرة القومية ، فقد سبقت الإشارة الى أن
واحدة من أهم الوظائف التي استلقت قيامها ، أن تكون وهاء لحركة
التحرير الوطني ضد الغزاة والمستعمرين ، وذلك في وقت لم تستطع فيه
الرابطة الاسلامية مثله في الدولة العثمانية أن تقوم بهذا الدور ، ولا يمكن
قيام رابطة اسلامية بديلة عن الدولة العثمانية تقوم به ، على ما كان يأمل
امثال الافغانى والكواكبي بمناهج متنوعة . وان فكرة الوطنية المصرية
الغشقة ، في بدايات هذا القرن ، تمكنت من أن تستوعب كفاح المصريين
ضد الاستعمار البريطاني رغم انحصارها غير المنكور .

واذا كانت ثورة ١٩١٩ لم تات بنتائج حاسمة تماما ، فلا شبهة في
أنها في ظروف صعبة ، قفزت ، بالمجتمع المصري قفزات الى الامام ، وقفزت
بالاستعمار البريطاني قفزات الى الوراء . وتم ذلك في ظروف لم يمكن فيها
قيام الجامعة الدينية بدور مماثل . ويمكن القول بطريق التقريب والتبسيط
اشديد ، انه اذا كانت سياسة الاحتلال البريطاني سمحت بنمو الحركة
المصرية في اوائل هذا القرن ، تشجيعا للانسلاخ عن الدولة العثمانية ، فقد
قامت هذه الحركة المصرية ذاتها ضد الاستعمار ذاته بعد أعوام قليلة ،
وجردته من سلاحه الأثير في إثارة التفرقة الطائفية ..

واذا كان الاستعمار سمح بشكل ما من اشكال التجميع العربي في
بدايات الحرب العالمية الثانية ليسلس له قياد المنطقة ، فما لبثت الحركة
العربية أن انتفضت ضده مع بداية الخمسينات لتؤرق مضجعه من الخليج
الى المحيط ، سواء كان استعمارا بريطانيا أم فرنسا أم أمريكا . وإذا
كانت استهوت الفكرة الاسلامية لضرب الحركة العربية ، فهي تقوم مهددة
لشروعاته تؤرق ليله . ودلالة ذلك أن أيا من هذه التصنيفات حقيقى غير
مصطنع ، وكلها أوصاف تصدق على كائن حى مكافح . ان ذلك لا يعنى
أن كلا من هذه الجامعيات متشابه مترادف ، أما الحديث يجرى هنا في
مساق الوظيفة ، ويتعلق بمناقشة حجة تتعلق بالوظيفة المكافحة لآى من
هذه الكيانات . ان الأمر في صورته الملموسة هنا يتعلق من أحد جوانبه %

بتقدير مدى ملائمة الوعاء لأن يستوعب حركة المكافحة ، التي لن تلبث أن تقوم على قاعدتها مهددة الاستعمار . ولذلك فإن التفاصيل الخاصة بأصل النشأة التاريخية لأية حركة في ظروف ملموسة ، لا ينبغي أن تفضل عن مسارها التاريخي اللاحق وما أدته من وظيفة ، أو ما يمكن أن تؤديه من وظائف مبتغاة في ظروف مفارقة .

★ ★ ★

أن تقرير قيام القومية العربية ، وجد طريقه الى بعض من دعاة الفكر الاسلامي . فيذكر حسن عسماوي أن القومية رابطة أوجدتها وحدة المشاعر والمشاكل والأمال والمصالح بين أهل هذه المنطقة الذين يتكلمون لغة واحدة ويؤمنون إيمانا واحدا ، و « القومية العربية بهذا المعنى لا تعني تعصبا لجنس ، بل هي اقرار بواقع أهل المنطقة » ، وإن بربرية طارق بن زياد وكردية صلاح الدين كأصل لهما لا تنقص من واقع عروبتهما شيئا . وبذكر أنه من الطبيعي أن تلعب القومية العربية الى الوحدة العربية ، ولكن هذه الوحدة ليست غاية ، إنما هي إطار لفكر وتراث ، إنها وعاء يمكن أن يحتوي تقليدا للرجل الأبيض ، أو استقلالا فكريا يستند الى طبيعة أبناء المنطقة وتراثهم . . أن الوحدة العربية دون مضمون من واقع أبناء المنطقة وفكرهم وتراثهم ليست الا وحدة الحيرة والضياع أمام تحديات الماضي والحاضر والمستقبل » (١٥) .

ويخص حسن دوح بإشارته ، المائة مليون من العرب الذين يعيشون على أرض تمتد من المحيط الأطلسي الى الخليج العربي ، ويذكر « لم يستطع بعض زعماء التراث أن يبددوا حضارة العرب على الرغم من أسلوب التريك الذي مارسوه قرونا طويلة » ، « أن المستعمرين كانوا حريصين على إيجاد قومية عربية في منطقتنا تكون قاعدتها الجنس ، وكان الغرض من سياستهم هذه كنس التراث منافسيهم بمكنسة العروبة » ولكن العرب فطنوا لهذه السياسة المسمومة ، فاضطر المستعمرون لخلق نزعات أخرى لقتل النزعة العربية السليمة » ، وذلك باثارة الفتن بين العرب وبين البربر والاكراوات والتشكيك في عروبة مصر وغير ذلك . ولكن الحقيقة أن العرب كيان مادته « الأرض واللغة والعقيدة والمصالح المشتركة والكفاح المشترك » ، « على الرغم من ارتباط تاريخ العروبة بالدعوة الاسلامية ، إلا أن عناصر أخرى كثيرة اشتركت في صنع عروبة هذه المنطقة » (١٦) .

ويفرد المؤلف فصلا للدين كأساس للوحدة العربية ، باعتباره أساسا قويا من أسس نهضة العرب قديما وحديثا ، لا يتصل به من مقومات خلقية وروابط اجتماعية ونظم تشريعية ، ثم يقول « وإلى جانب ما ذكرت فائني لا أستطيع أن أنكر أفضا حيا وملموسا ، فمن المائة وخمسين مليون الذين يسكنون أرض العرب من المحيط الى الخليج ، يدين أكثر من مائة وثلاثين مليون منهم بالاسلام ، والآخرون بالمسيحية . ولا أعني أن هناك ثمة انقسام

او خلاف بينهما ، بل على العكس فقد جمعت بين أصحاب العقيدتين اقوى انروابط وامتنها ، وفشلت كل المحاولات الصليبية للتفريق بينهما
ونعل السبب فى هذا يرجع الى أن مسلمى ومسيحى الشرق يفهمون اكثر من غيرهم تعاليم دينهم .. أما الغربيون فقد أعماههم الطمع وحب الاستعمار .

فالدين اساسى من أسس القوميه العربيه باعتبار خصوبة أرض العرب بتراث الانبياء (١٧) . ثم هو يوظف هذه الوحدة العربيه فى كفاح من تجمع عليها من « الاستعمار والشيوعيه والصهيونية » ، ويقول « ان اسرائيل هى الاستعمار والاستعمار هو اسرائيل ، فان استساغ عقلك وقبلت وطنيتك الصلح مع اسرائيل ، يمكنه ان يصنع الحقائق الآتية .. استعمار غربى تشترك فيه امريكا وانجلترا وفرنسا وحتالة يهود العالم .. استعمار ثبته فى أرضنا وبأيدينا ونعطيه شرعية ... هذا هو معنى الصلح مع اسرائيل .

فلابد من عقيدة ضد الاستعمار واليهود ، وهى «عقيدة الاسلام ، فضلا عما يلزم من تخطيط وتنظيم واستعداد. ويرى أن الغرب وامريكا المسيحيين « لا يقلان فى بعدهما عن الدين وتعاليمه عن روسيا » . وبالنسبة للشيوعيه فهو يراها معارضة للعروبة ، لما سلف من معارضتها وحدة مصر وسوريا ، ومن تأييدها السابق لاسرائيل اعترافا بها وسماحا لليهود بالهجرة اليها ، وذلك على خلاف الصين ذات المواقف المساندة للعرب ، وغير ذات الاطماع فى المنطقة العربيه كالاتحاد السوفيتى .

ومن حيث النظم الاجتماعيه يرفض المؤلف النظم الراسماليه التى تمكن اراس المال الاجنبى وانوطنى من الطفيان ومن ربط المنطقة بسياسة الدول الاستعماريه . ويرى الأخذ بخير ما فى النظم المختلفه ، ويذكر « جاء الاستعمار ليصنع من بعض رجال الدين حماة وسدنة للطغاة والاقطاعيين .. اما الحركات الاسلاميه الحيه فضربت بكل قوة وعنف حتى لا تلتحم مع الجماهير ، (١٨) .

وحديث حسن ششماوى وحسن دوح يكشف الى أى مدى يمكن أن تتقارب الحركة الاسلاميه مع الحركة القومية فى النظر الى الاساس الفكرى العام - للجامعة السياسيه ولوظيفة هذه الجامعة ، حتى يمكن الا يقوم خلاف بينهما الا فى بعض تفصيلات المسألة ، مما يمكن حله بذات المنهج الواقعى الذى النزمه الحسنيين ، ويتعين التزامه بذات الدرجة لدى القائلين بالفكره القومية ، وذلك من حيث أوضاع غير المسلمين خاصة ، ومن حيث تفاصيل السياسات التى تمكن من أحكام صنع الوعاء المستوعب لحركتى المكافحه والنهضة . على انه يمكن الاشارة هنا الى مثل آخر للفكر

الدينى السياسى قال به واحد من علماء الأزهر المجلدين فى ١٩٥٠ ، وهو
الشيخ عبد المتعال الصعيدى .

اذ كان خالد محمد خالد أصدر كتابه « من هنا نبدا » ، هاجم فيه
الحكومة الدينية ونادى بقومية الحكم . ورد عليه الشيخ محمد الغزالى
بكتاب « من هنا نعلم » الذى سلفت الاشارة اليه - فرد الشيخ الصعيدى
على الاثنين بكتاب « من اين نبدا » فذكر « ان لكل مسلم جنسيتين ، جنسية
عامة يشاركه فيها جميع المسلمين وتعد بالنسبة لهم جنسية واحدة ، وان
كانت مجتمعة فى شعوب مختلفة ، وجنسية خاصة قد يشاركه فيها غير
المسلم كالجنسية المصرية ونحوها من الجنسيات .. وكذلك لكل مسلم وطنان ،
وطن عام يشترك فيه جميع المسلمين ويعد بالنسبة لهم وطنا واحدا ، وان
كان مجتمعا من أوطان مختلفة ، ووطن خاص قد يشاركه فيه غير المسلم ..
ولكل من الجنسيتين والوطنيين حقوق وواجبات على المسلم .. لا تتنافى
ولا تتزاحم ، لأن المسلم ينظر الى من يشاركه فى الوطن من غير المسلمين كما
ينظر اليهم ، فهم ذميون يرى الاسلام ان لهم ما لنا وعليهم ما علينا ..

وقال الشيخ الصعيدى « ان الاسلام لا يمنع المصرى المسلم مثلا من
ان يعتز بمصريته مع انتزازه باسلامه ، وان يذكر مفاخر قدماء المصريين مع
ذكر مفاخر سلفه من المسلمين ، وقد افتخر النبى صلى الله عليه وسلم بأنه
من قريش فقال « انا افصح العرب بيد أنى من قريش .. » .

وانتقد كلا من خالد محمد خالد والشيخ الغزالى لخطهما بين الخلافة
الاسلامية والحكومة الاسلامية ، وظهر أن هذه الحكومة لا تكون الا فى
شكل الخلافة ، وذكر ان الخلافة التى القاها أتاتورك الفيت «بعد أن وصلت
الى آخر مهازلها وصارت - العوبة بيد انجلترا وحلفائها .. وصار السلطان
محمد وحيد الدين العوبة فى أيديهم » ، ولم يكن شغل المسلمين مجموعها
بالخلافة العثمانية ، حتى يكون الفاؤها هو الذى فتتهم . وذكر أن خلافة
أبى بكر كانت خلافة عن رسول الله بالمعنى اللغوى ، وتعريفها الصحيح أنها
رياسة عامة فى أمر الدين والدنيا تقوم باختيار أهل الحل والعقد . وإذا
كانت مقصورة على شكل حكم معين ، فلا يصح قصر شكل الحكم الاسلامى
على ذلك الشكل ، والنظام الجمهورى هو نظام الخلافة بعينه (١٩) ..

وطبق فكرته من الوطن العام والجنسية العامة للمسلمين ، بما انتقد
به كتاب خالد محمد خالد « مواطنون لا رعايا » من تصويره الاتراك دائما
فى صورة الطفاة ، بينما يطلب خالد عقد معاهدة مع روسيا ، قال « ان الترتك
لا يزالون أمة مسلمة ، وانه من حسن السياسة ان نداوى ما بيننا وبينهم
من جروح ... أما الروس فلنا معهم تاريخ طويل فى الحروب ، وقد كانوا
علينا مع دول أوروبا الغربية ، حتى وصلوا بنا الى ما وصلنا اليه من

الضعف ، واستولوا على كثير من بلادنا الإسلامية فى التركستان وغيرها من تلك البلاد العريضة » (٢٠) .

★ ★ ★

بقيت نقطة واحدة فى هذه المسألة الأولى الخاصة بالمفهوم العام لنجاعة . وهى ما ركز عليه الشيخ الغزالى فى كتابه « حقيقة القومية العربية » الذى اشير اليه من قبل . ولعل هذه النقطة كانت باعث الشيخ لاصدار هذا الكتاب . وهى صلة الاسلام بالعروبة ودوره فى بنائها ، وخطر انتزاعه منها عليهما معا . وهاجم دعاة القومية وشكك فى نواياهم تجاه الاسلام من هذا الطريق ، باعتبارهم ينكرون واقعا تاريخيا ظاهرا وهو علاقة الاسلام بالعروبة ، ويقيمون رباطا مفتعلا بين القومية العربية والتبشير المسيحى ، بما يقال من أن المدارس المسيحية الطائفية والاجنبية كانت موئل اللغة العربية والاهتمام بالتراث القومى العربى ، الذى أدى الى بعث القومية العربية . ويسمى الشيخ الغزالى اهدار دور الاسلام الضخم فى بناء الوجود العربى ، وتضخيم دور المدارس التبشيرية والاجنبية ، يسمى ذلك تنخيرا مفسوشا هازلا (٢١) .

ويلاحظ فى هذه النقطة أن التيار الدينى السياسى ، يثير حذرا واضحا من مبدأ القومية العربية الذى يصاغ صياغة مفرغة من الاسلام . ويستدل البعض من ذلك أن مبدأ القومية العربية بهذه الصياغة انما يراد به افامة جامعة بديلة عن الاسلام معتدية عليه منكرة لوجوده . على انه اذا لمكن تتل طرف أن يتفهم وجهة الطرف الآخر فى سياقها السياسى والاجتماعى الملموس ، وأن يتدبر فى همومه وشراغله العامة ، اذا أمكن ذلك فيمكن ادراك أن حرص بعض المفكرين على عدم الاشارة الى الدين كعنصر فى بناء القومية ، مبعثه وهدفه التمكين لغير المسلمين من المواطنين أن يحتلوا مقاعد المساواة التامة مع مواطنيهم المسلمين ، وأن البيت بيتهم هم أيضا وليسوا أقل جدارة به ولا أقل حقوقا وواجبات فيه ..

أما الاسلام كدين وحضارة وعامل هام فى التكوين الفكرى والنفسى للفرد والمجتمع ، فلا يظهر أن وطنيا جادا يرى لشواغله العامة صالح فى إنكاره ، أو تجاهل ما يفيد الواقع والتاريخ فى هذا الشأن . وإذا أمكن تفهم البواعث والأهداف وأمكن التلاقى بشأنها أو التقارب ، مع حصر نقاط الخلاف الجزئية ، فلن تشكل الصياغات الفكرية مشكلة ذات شأن . ووجه الراى يرد فيما يلى .

أن من استبعدوا الدين من عناصر بناء القومية ، توسلوا الى هذا الاستبعاد بوسيلة ذرائعية تكشف هدفهم وهو المساواة بين ذوى الأديان المختلفة داخل هذه الدار . وعبارة عبد الرحمن البزاز التى اقتطفها الشيخ الغزالى تفصح عن ذلك .. « سنخرج اذن توا نحوا من عشر سكان مصر ، ونحوا من خمس سكان سورية ، ونحوا من نصف سكان لبنان ،

وسنخرج ايضا نسبة لا يستهان بها من العراقيين والفلسطينيين
والاردنيين .. (٢٢) .

وساطع الحصرى يعترف بأن الرابطة الاسلامية فى مصر اقوى واهم
من النزعات الأخرى كالفرعونية وغيرها ، ولكنه لا يجيز اتخاذها محورا
للسياسة الداخليه والخارجية لأن « الاسلام لم يكن دين جميع المصريين وان
كان دين الاكثرية منهم .. فلا بد من رابطة تجمع بين جميع ابنائها ، سواء
كانوا مسلمين او مسيحيين .. وبهذا السبب نستطيع ان تؤكد ان الرابطة
الوطنية والقومية يجب ان تتقدم - بهذا الاعتبار - على الرابطة الدينية فى
الشئون المدنية » (٢٣) .

والأمير مصطفى الشهابى يقر بأن الدين يولد فى ذويه نزعة تساند
قوية ويولد تعاطفا يتجاوز النزعة القومية ، ولكن « هذا التعاطف فى
الفريقين (المسلمين والنصارى) لابد ان يقف عند حد معلوم وهو الذى فى
تجاوزه اضرار بالوطن العربى وبالقومية العربية » ، وأن كون المسلمين
يشكلون الأغلبية فى الوطن العربى ، ادى بالبعض الى الظن بأن القومية
العربية هى النزعة الاسلامية ، وقوى المستعمرون هذا الظن « لكى يبعدوا
المسيحيين عن المسلمين .. » ، ثم يورد حجة أخرى تتعلق بأننا نعيش فى
عصر القوميات ، فنرى تركيا تحالف إسرائيل علينا ، ونرى ايران وباكستان
تحالفان الاستعمار (٢٤) . وهذه الطريقة فى الاستدلال تكشف الهدف وهو
الرغبة فى التسوية بين ذوى الأديان داخل الوطن .

ومن جهة أخرى ، فاذا كان الرعيل الأول من المنادين بالقومية العربية
وجدوا فى ارض الشام ، واكدوا على فصل الدين عن الساء القومى، وحذروا
من الخلط بين الوحدة العربية والوحدة الاسلامية ، فقد كان قسم كبير من
هؤلاء مسيحيين ، وجاء تأثيرهم « يجاوز قوتهم العددية » حسبما يذكر
الدكتور حازم نسيبه ، وصار ابعاد الدين عن السياسة مقرا « لتنصهر
الامة فى بوتقة واحدة » فضلا عن تأثير الفكر الغربى فى بناء الحضارة
الحديثة (٢٥) . ويضاف الى ذلك أن فكرة القومية العربية وقتها كانت
تنمو انسلاخا من هيمنة تركية فرضت نفسها باسم الجامعة الاسلامية .
على ان للدكتور محمد شفيق غربال ملاحظة قيمة هى « أن السادة الباحثين
فى تاريخ نشأة فكرة القومية العربية يكثر اهتمامهم بما جرى فى لبنان
وسورية من مطالبة بحقوق العرب المهضومة ، وبما كان من انشاء الجمعيات
العربية المختلفة فى الأيام التى سبقت الحرب العالمية الأولى. ويقل اهتمام
الباحثين نسبيا بنشأة الأوطان العربية المختلفة وبالعوامل التى كونتها وبأثر
الوعى القومى بهذا التكوين .. » (٢٦) .

وينبه الدكتور غربال بهذه الملاحظة ، الى وجوب النظر فى الفكره
القومية الى نشأتها فى الاقطار العربية المختلفة ، والا يقتصر النظر على

ما بدا في لبنان وسوريا . وقد سبقت الإشارة الى ان الوجهة العربية لمصر بدأت متصلة بالفكرة الاسلامية ، كما اشير في دراسة سابقة الى انها بدأت بداية اسلامية ومن خلال قضية فلسطين (٢٧) . وهذا مثل لاختلاف نشأة الفكرة العربية من بلد عربي الى بلد عربي آخر باختلاف الظروف التاريخية ، واختلاف الوظيفة التي نيط بهذه الفكرة اداؤها في نشأتها الأولى ، فبينما ولدت العروبة في سوريا في مواجهة السلطنة العثمانية ، ولدت ولادتها الحديثة في مصر في مواجهة الصهيونية . وبينما ولدت في سوريا انسلاخا من الجامعة الاسلامية العثمانية ، ولدت في مصر تطورا للوطنية المصرية . وبينما لزمها في سوريا أن تؤكد على فكرة المساواة بين المواطنين من ذوى الأدبان المختلفة ، اى التأكيد على قدرتها على ضم غير المسلمين ، لم يلزمها في مصر هذا التأكيد الشديد لأنها بنيت على مفهوم للمساواة التامة رسخته من قبل الوطنية المصرية .

ومن جهة ثالثة ، فإن كثيرا من المفكرين الداعمين الى القومية العربية، لم يستبعدوا الاسلام من مكونات هذه القومية ، ولكنهم وجدوا الصيغة التي يمكن أن تلائم بين اقرار الدين كأساس في بناء القومية ، واقرار المواطنة لدوى الأديان المختلفة ، وجدوا الصيغة الملائمة لذلك في التكوين التاريخي والحضارى والايمان بالرسالات السماوية . والأمر هنا أمر ايجاد صيغة تجمع بين اعتبارين رأى هؤلاء ضرورة مراعاتهما . والمهم في هذا الجدل كله ، لا النقاش حول الصيغ ولكن الكشف عن الأهداف المبتغاة من خلال هذه الصيغ .

وعلى أية حال فثمة مفكرين اهتموا بدور الاسلام في البناء القومى على نحو واضح. ويمكن ايراد مثلين عليهم هما الدكتور يوسف خليل يوسف وهو استاذ قبطى مصرى . والدكتور حازم زكى نسيبة وهو استاذ أردنى.

ويذكر الدكتور يوسف خليل ان وحدة الدين تبدو لأول وهلة من العوامل المساعدة على البناء القومى ، لاتصاله بالينابيع الروحية للفرد « وباعتباره من مصادر القوة والتماسك بين أعضاء الجماعة ، وكان قديما هو القوة التى تبنى الجماعة ، « وأثر الروح الدينية فى خلق الأمم وفى رقيها وانتشار حضارتها يبدو واضحا فى تاريخ العرب بعد الاسلام » ، ويشير تأييدا لذلك الى دور الكنائس القومية فى اذكاء روح القومية بالنسبة لبعض القوميات المغلوبة ، « هكذا فعلت الكاثوليكية فى ايرلندا فى مقاومة سيطرة انجلترا البروتستنتية » . وهى اشارة توضح أثر قوة التماسك الدينية فى دعم كفاح القوميات المغلوبة ضد القوميات المسيطرة . ثم بوضوح المؤلف أن ضعف أثر العامل الدينى فى تكوين القوميات الحديثة يرجع الى أنه « يكاد لا يوجد بين القوميات اليوم قومية تدين جماعتها بدين واحد » وأن الخطر يتمثل فى أن تطفى العاطفة الدينية بما يعوق تحقيق التكامل

القومى عن طريق « قهر جماعة لأخرى فى نطاق المجتمع الواحد بسبب
اتفرقة الدينية .. » ، ثم يذكر « أن سيادة دين واحد لجماعة ما ، يكون
من عوامل تماسكها وقوتها » ، ويوفق بين الاعتبارين بقوله « قد تختلف
الأديان والمذاهب داخل القومية الواحدة » ، ومع ذلك يسود بين أعضائها نوع
من التفاهم والتوافق الاجتماعى .. وعلى العكس من ذلك إذا اختلفت
الأديان وصاحب هذا الاختلاف روح التنافس والتناحر .. كان ذلك مدعاة
الى إضعاف القومية وتفككها وانقسامها على نفسها » ، ويمثل للحالة
الأولى بروح التآخى بين مسلمى مصر وتبطلها ، ثم يذكر « إذا سلمنا بأن
الدين عنصر يصح أن يدخل فى البناء القومى ، فما ينبغى أن تتجه القومية
فى هذه الحالة اتجاهها تعصبيا ضيقا » (٢٨) .

وخلاصة حديث الدكتور يوسف خليل ، أن الدين يفيد قوة تماسك
قومى ، خاصة عندما يسود دين واحد فى الجماعة القومية وعندما تكون
قومية مغلوطة مكافحة ، وفى حالة تعدد الأديان فى الجماعة القومية ، يمكن
أن يربط هذا الأمر عندما يسود التفاهم والتوافق الاجتماعى بين ذوى
الأديان المختلفة .

ويذكر الدكتور يوسف عن عامل الدين فى تكوين القومية العربية ،
« أن الإسلام يعتبر - لكونه دين الكثرة الساحقة من الشعوب الناطقة
بالضاد - فى طبيعة التوى المعنوية والدوافع الكامنة التى تحرك الشعوب . ،
ولم يلبث أن ساد المنطقة برمتها فكان عاملا من عوامل توحيدها فى وقت
وجيز » ، وليس من البيانات الأخرى « من نجح نجاحا كليا فى توحيد
هذه المنطقة الواسعة قبل ظهور الإسلام . ولم ينشأ هذا العصر الذهبى
الا عندما اعتنقت أكثرية الشعوب بالوحى الإلهى الذى هبط على محمد
وبرسالته » ، « أن الجموع الكبيرة التى أقبلت على اعتناق الإسلام فى
البلاد التى فتحها العرب ، إنما فعلت ذلك عن اختيار وإرادة حرة ، ولم
ينتشر الإسلام بحد السيف كما يزعم الكتاب الأوروبيون . أن سيطرة
العرب السياسية هى التى انتشرت بقوة السلاح حقيقة ، أما ديانتهم
الإسلامية فقد وجدت سبيلها الى قلوب الناس » ، ويدلل على
ذلك بانتشار الإسلام فى أقطار شاسعة فى أفريقيا وشرق آسيا لم تدخلها
جيوش المسلمين . ويذكر أنه مع التسليم بأنه لا ينبغى أن تقوم القومية
على أساس دينى ، لأنها يجب أن تكون عامل توحيد للطوائف ولاهل الأديان
المهددة التى تضمها ، إلا أنه « لا نستطيع من الوجهة الواقعية أن نتجاهل
أثر الدين الإسلامى كقوة محركة لجمهرة الشعوب العربية حتى يومنا هذا ،
فالإسلام ليس مجرد دين وعقيدة ، وإنما هو قاتون جامع لشئون الدين
والدنيا معا .. والقوة الموحدة فى الإسلام لا تأتى من الانتماء الى إيمان
مشترك ، بل ربما كان الأمر الأكبر فيها يرجع الى التركيب الاجتماعى

المشترك والى الأسلوب الواحد فى الحياة اللذين بهيئتهما الإسلام « ،
والقرآن ينظم الشئون الدينية والسياسية والمدنية ويشعر لحقوق
الإنسان ، « ثم أن الإسلام كدعوة موجهة الى الإنسانية جمعاء يتضمن
العمل الحقيقى نحو التوحيد الحقيقى ، لا فى الاعتقاد فحسب ، بل فى
توحيد العالم على أساس من الاعتقاد فى الوجدانية ، وهو خير أساس لآى
توحيد . كما أن القرآن حفظ اللغة العربية من الانحلال فى لهجات متعددة
« وبهذا المعنى لا يخص الإسلام المسلمين وحدهم ، بل هو تراث المسيحيين
العرب أيضا . »

ويذكر أن الإسلام فى القرون المتأخرة كان القوة الحافزة لبعث
المجتمع العربى ، وجاءت معظم محاولات الإصلاح قبيل القرن التاسع عشر
على أيدى نفر من رجال الدين ، « وكان المصلحون الدينيون أشد أثرا من
جميع القوى والتيارات الدافعة للإصلاح فى بعض أجزاء الوطن العربى » ،
وضرب مثلا على ذلك بالحركة الوهابية والحركة السنوسية وزعماء الدين
فى مصر أيام الحملة الفرنسية ودور الأزهر والأفغانى وغيره .

وينقل عن الدكتور أبو الفتوح رضوان ما يشير الى أهمية الإسلام فى
استمرار حياة الشعوب العربية رغم وقوعها تحت النفوذ التركى ، « لولا
اشراق الإسلام ، وقوة روحه وعمق وقعه فى النفوس ، لصارت الأمم
العربية فى عداد الأمم البائدة » . ثم يشير الى التراث المسيحى فى المنطقة
العربية باعتباره مع الإسلام « الميراث الثقافى العربى العام يعد عاملا
للتوحيد بين أبناء العروبة جميعا » (٢٩) .

ويذكر الدكتور حازم نسيه ، « كان توحيد العرب لأول مرة فى
تاريخهم أولى مآثر الإسلام وأسبقها الى الظهور ، وبذلك تكون الحركة
العربية فى مركزها التاريخى مدينة بوجودها للإسلام » . وهو يذكر ذلك
رغم ما يصرح به من أنه يطرح جانبا « التفسيرات القدرية والآلية للأحداث
الاجتماعية ، سواء على الصعيد اللاهوتى أو الاقتصادى أو أى صعيد
آخر » .

ويقول أن النصرانية سارت فى اتجاه مضاد للدولة ، بينما اتخذ
الإسلام موقف تثبيت الدولة ، ومن ثم وجدت العلمانية والتنظيم الثنائى
فى الأولى ، بينما « الدولة من وجهة النظر الإسلامية هى الوسيلة التى
تحقق بها المفاهيم الإسلامية للحياة » . وما يجتمع عليه العرب من ذكريات
تاريخية واحدة يرجع معظمه الى تراث الإسلام ، الذى نهض بهم الى مركز
الصدارة فى الشئون العالمية . . ووجدت علاقة فريدة فى نوعها بين الإسلام
والعرب . وإذا كان لا يصح تعريف الإسلام بالعرب لأنه لا يختص بهم
وحدهم ، فإن ثمة معنى يمثل به العرب مكانة خاصة فى علاقتهم بالإسلام ،

رغم كونه رسالة موجهة الى الناس كافة تسمو بروحها على القومية . لذلك بلغ دور الاسلام فى التراث العربى الثقافى مبلغ الذروة . وان القومى العربى يرى فى نركة الاسلام تراثا فى حدود ما عبر عنه بالعربية ، « فلا يفرق بين الفيلسوف الكندى ذى الدم العربى ، وبين الفارابى ذى الارومة التركية ، وابن سينا الفارسى الأصل . » . ويظل الدور الاسلامى موضع اهتمام القومية العربية ، لأن الأمة تفقد مرتكزها الأساسى ومبرر وجودها ، اذا لم تكن واثقة انها ترتبط بماض مجيد . وهى تحتاج الى التراث العربى الاسلامى لى تكشف جوهرها الخاص ومنابع قوتها . كما ان المساعدات التى قدمها الاسلام للقومية العربية الحديثة ، تتمثل فى انه يعود اليه الفضل فى ولادة أمة ودولة وتاريخ قومى وحضارة . وهذا ما صاغ بنىان العروبة الاسلامية (٣٠) .

ثم يشير الى أن مفكرى العرب ترددوا فى تقرير مكان الدين من القومية العربية ، مما مثل قصورا ثقافيا لديهم . وكان ذلك منهم تقليدا للغرب الذى كان من صالحه اقضاء الدين عن السياسة مما ينجم لديهم مع تقاليد النصرانية الغربية ، « لم يقم مفكرو القومية العربية بأى محاولة حديثة ، وقد فتنهم أفكار الغرب لتكييف التجربة الغربية بما يجعلها تتلاءم واطارهم التاريخى ومحيطهم الاجتماعى » (٣١) . ثم يشير الى السبب الذى ادى الى قيام المؤسسات التبشيرية بدور فى النهضة العربية ، اذ اكرهت السياسة التركية العرب « على التعلم فى المدارس الحكومية حيث تسيطر اللغة التركية على جميع مواد التعليم . ومن ثم لم يبق للعربية من ملجأ ازاء تلك السياسة التعليمية ، الا فى المؤسسات التبشيرية المسيحية . . . » ، ثم يشير الى أن القومية استطاعت أن تسد الثغرة اسقائدية التى فصلت جناحى العروبة المسلم والمسيحى . وينقل عن قسطنطين زريق من كتابه « الوعى القومى » الصادر فى ١٩٣٨ قوله « واجب كل عربى اذن ، بصرف النظر عن معتقده الدينى ، أن يدرس الاسلام والنبي محمد من جهة أنه موحد العرب وجامع شملهم . . . » ، « القومية الحقيقية لا يمكن بحال من الاحوال أن تتناقض مع الدين الصحيح » ، كذلك القومية العربية لا تعارض ديننا من الأديان ولا تنافيه (٣٢) .

٢ — مبدأ المواطنة

المسألة الثانية ، تتعلق بمبدأ المواطنة ، أى لمن من القاطنين أرض الدولة تنسب حقوق المواطن وواجباته كاملة . وهل مقتضى القول بترجيح جامعة سياسية معينة ، أن ينحصر بعض تلك الحقوق عن طائفة من طوائف الشعب ، وإلى أى مدى يكون الانحصار . ولعل هذه النقطة العملية هى أدق ما يواجه فريقى الجامعتين الدينية والقومية . ولعله فيها تكمن بلرة الخلاف الاساسى بينهما . وقد سبقت الإشارة إلى أن الجامعية ليست فى ذاتها محل انخلاف الرئيسى ، ما اتفق على تدبر ظروف الزمان والمكان ومراعاة الوظيفة فى شأنها . أما ما يمكن أن يكون محلا للجدل فهو فكرة المواطنة . ولعل هذا الكتاب قد حدد من البداية أن نظرتة للجامعية أساسها النظر فى أمر المواطنة ، أى مركز المواطنين فى الدولة والمجتمع ، من حيث تعاليل حقوقهم وواجباتهم ، وإن كانوا من أديان مختلفة . فالامر هنا لايتعلق بالجامعية ، ولكنه يتعلق «بالممانعية» أن صح هذا التعبير .

وبالنظر الى التيار الاسلامى السياسى ، فإن مبلغ العلم فى شأنه ، أن دعوته السياسية تركز على ركيزتين ، الجامعة السياسية وتطبيق الشريعة الاسلامية . وقد لا يكون من مباحث هذا الكتاب مناقشة تطبيق الشريعة ، باعتباره كتابا يتعلق بتتبع حركة الجامعة السياسية فى مصر . على أن تتبع هذه الحركة فى صورها العملية الملموسة ، يوجب النظر فى الشريعة الاسلامية ، من حيث وجه اتصالها بفكرة المواطنة وفيما يمس هذه الفكرة . وهى على التقريب تتعلق بحقوق غير المسلمين وواجباتهم فى المجتمع الاسلامى .

وما يحسن التزامه فى بيان هذا الامر ، ذكر مايراه بعض مفكرى الاسلام المعاصرين ، ما يرونه رأى الاسلام فى أوضاع غير المسلمين فى المجتمع

الإسلامي .. وليس العصد من إيراد هذا البيان ، الإحاطة بكل ما يشور من آراء في هذا الشأن ، ولا وصف أيها بأنه غالب أو راجح . وإنما القصد بيان أن ثمة آراء تثور واجتهادات تبدى وتساؤلات تطرح ، تنقيبا عن الحلول لما يفرضه الواقع من مشاكل ، وإن الفقه الإسلامي لديه من الأدوات والوسائل ما يمكنه من تحريك الأمور استجابة للواقع المعيش . وأن لدى مفكرى التيار الإسلامي الرغبة والعزم على الخوض فى هذا الطريق .

وقد يكون من أسباب ما يصادفه الاجتهاد فى هذا الشأن من تهيب وحذر ، شدة الخوف على أصول الشريعة الإسلامية وأصول الفكر الدينى السياسى من أن يكون فتح باب الاجتهاد والاخذ بمبدأ المصلحة ونفى الحرج ، قد يكون فى ذلك ذريعة لاقتلاع تلك الأصول ، وهى تواجه - فى نظر التيار الدينى - خلال القرنين الماضيين عواصف مزعومة . ولعل التيار الدينى السياسى يرى نفسه فى مرحلة تاريخية تستوجب منه ترسيخ المبادئ والأصول ، وليس فى مرحلة معالجة الفروع . وأنه فى مرحلة رفض الواقع المعيش وفرض واقع جديد على الحياة الاجتماعية ، وليس فى مرحلة التعامل مع الواقع القائم .. وأن قفزة على تلك المرحلة الاولى قد تمنى للواقع القائم من الثبات على حساب مشروعه هو . وأنه عندما ترسيخ الجذور يمكن تناول الواقع ومشاكله بمرونة أكثر . وهذا أسلوب تعرفه المعارضة الثورية فى تصديها للواقع المرفوض ، وهى فى رفضها لأصول الواقع المعيش وسعيها لترسيخ القوائم الأساسية لدعوتها ، تتجنب أن تستدرج الى الاهتمام بتفاصيل المشاكل وجزيئاتها ، وذلك حرصا على انحشاد المنظم والنسبة العامة وراء شعارات مركزة واضحة ، والا يودى الاستطراد فى التفاصيل الى إثارة الخلافات . والتناثر ، وحرصا على الايضاح الساطع للخطوط الفاصلة بين الأوضاح الراهنة والدعوة الجديدة .

ومن ثم فهى لا تحبذ التعرض للفروع الا لما يؤكد الاتجاه العام أو يدين الوضع القائم ، ويظهر هذا المعنى سيد قطب عندما يرفض فى « فى ظلال القرآن » أن يستطرد فى شرح آية الجزية ، الى الخلافات الفقهية التى تدور حول من تؤخذ منهم ومن لا تؤخذ ، ويقول أنها قضية تاريخية وليست واقعية « أن المسلمين اليوم لا يجاهدون ، ذلك أن المسلمين اليوم لا يوجدون » أن قضية وجود الإسلام ووجود المسلمين هى التى تحتاج اليوم الى علاج .. » (٣٣) . ويؤكد هذه الفكرة فى كتابه « معالم فى الطريق » فى الفصل الخاص بطبيعة المنهج القرآنى .

على أنه اذا جاز هذا النظر فى التصدى لفروع المسائل ، فإن المسألة المعروضة الخاصة بأوضاع غير المسلمين وبمبدأ المواطنة ، ليست من الفروع ، أنها أمر يتعلق بالمواطنة وبالجامعة السياسية . وتعاملها هو ما قد يؤدي

انى التناثر عينه ، وهو ما قد يثير من الحرج مايتعين تفاديه ، وهو يؤكد انفساما حادثا لا بين ذوى الاديان المختلفة بعضهم بجاه بعض ، ولكن بين التيار الدينى السياسى والتيارات الوطنية الأخرى . وهو انقسام لا يمكن أيا من الجانبين أن تكون له الفاعلية المرجوة . انقسام جرى من خلال عملية تاريخية بدأت من نحو قرن ونصف ، فأوهنت المجتمع وأضعفته وفصمته . والمطلوب اليوم راب ماانصدع ورتق ماانفتق ، نقوم بجمعه مجتمعا قادرا على الكفاح والنهوض . ومن الجانبين تترامى محاولات الوصال .

★ ★ ★

يلذكر الدكتور محمد فتحى عثمان ، أن من المسائل التى تثور بمناسبة الدعوة لتقنين الشريعة الإسلامية ، مسألة وضع المواطن غير المسلم فى الدولة التى تطبق الشريعة ، هل يكون الأصل هو المساواة التامة بين جميع المواطنين فى جميع الحقوق والواجبات ، هل يجوز أن يكون غير المسلم فائبا ووزيرا وقاضيا ومسئولا فى الجيش .. ماهى حقوق غير المسلم فى انشاء معاند مستحدثة .. كل هذه مسائل لابد أن تجلى تماما للمسلمين ولغير المسلمين ، فلايكفى النوايا الغامضة أو العبارات المائعة أو الخطب المرناة ، ثم التهامس من وراء الظهور .

ثم يطرح المشكلة طرحا صريحا بقوله «أن غير المسلمين قد عاشوا فى ضل (الدولة العلمانية) وتابعوا الثقافة الغربية التى ترى أن مثل هذه الدولة هى الغاية والمثل الأعلى المنشود الذى يحقق المساواة بين المواطنين ، وعاشوا مكائد الاستعمار التى استغلت (حقوق الاقليات) لعرقلة الاستقلال ، وطالما استثارت القلاقل بين المسلمين وغيرهم وبين المواطنين والاجانب . وهم قد تكون لهم ذكريات سيئة عن حكم طاغية تسمى بأسماء المسلمين ، أو عن حوار غير كريم من جانب أحد المسلمين . ومن حق هؤلاء المواطنين غير المسلمين أن يؤمنوا على مركزهم القانونى وحقوقهم ومستقبلهم ، وأن تبسط لهم وجهة النظر الإسلامية فى معاملتهم ، وأن يبين لهم الفرق بين الأحكام الثابتة القطعية المؤيدة ، وبين الشروح والآراء الفقهية الاجتهادية التى يؤخذ منها ويترك ، والتى تتأثر بالظروف التاريخية المتغيرة .. من حقهم أن يبصروا بالقول الفصل فى شأن ماقدمنا من مسائل .. لا أن يصدموهم بتشريع دستورى مفاجئ ينص على أن شريعة الاسلام هى مصدر التشريع ..»

واقترح الكاتب ضرورة الشروع فى حوار حول هذه القضايا ، وهى ليست قضية حكم ما أو توفيق أو تلفيق بالنسبة لاحكام المعاملات ، « أنها قضية أوضاع سياسية واجتماعية واقتصادية عامة وهامة » . واقترح تشكيل لجنة موسعة من علماء الشريعة وأجبار الدين غير المسلمين والمفكرين البارزين فى مختلف مجالات العلوم وأن تنشر مداولاتها (٣٤) .

ويلذكر الدكتور فتحى عثمان أيضا ، فى حديثه عن قضايا الدستور

والديمقراطية في التعديل الإسلامي المعاصر ، انه اثر عن الشيخ حسن البنا
تفرقه هادية بين الدستور والعاون ، مع ايضاح ان الدعاة للإسلام خلافهم
مع العاون في تفاصيله «لا مع الدستور في فواعده العامة التي تقرر حقوق
الآنة» . ولكن ضاع معنى هذه الكلمات والتبس ، وكان من اثر ذلك ، مع
ماكان للدستور من رصيد سلبي ، فشكت الشعوب من التلاعب به ، ومع
ماكان في المؤسسات السياسية من فساد ، فضلا عما شاع من القول بأن
نظام الحكم في الإسلام نظام ثيوقراطي ، كان من اثر كل ذلك أن «وقف بعض
العاملين للإسلام موقفا سلبيا من المحن التي اجتازتها الدساتير والمؤسسات
السياسية والحركات الديمقراطية بين الشعوب الإسلامية ، بل ربما
تطلع البعض الى التخلص من هذه الأنظمة والارتقاء في أحضان المستبد
العادل ..» (٣٥) .

وحديث الدكتور فتحى يوضح الحاح المسألة المعروضة من جهة اوضاع
غير المسلمين ، ومن جهة المسألة الدستورية عامة . أما من حيث مواجهة هذه
المسألة فيذكر الشيخ محمد الفزالي أن الإسلام يعترف بالإديان السابقة
عليه جميعا ، وخاصة يهودية موسى ومسيحية عيسى ، على عكس من سبقه ،
ومن ثم فإن الانكماش والتعصب ليسا من طبيعته . وأن الآيات التي وردت
بالمرآن الكريم تمنع اتخاذ المؤمنين لليهود أو النصارى أو الكافرين أولياء ،
أما وردت جميعها «في المعتدين على الإسلام والمحاربين لاهله» ، ونزلت
لتطهير المجتمع الإسلامي من مؤامرات المنافقين الذين ساعدوا فريقا معينا من
أهل الكتاب اشتبكوا مع الإسلام في قتال حياة أو موت ، «فاليهود
والنصارى في هذه الآية يحاربون الإسلام فعلا ، وقد بلغوا في حربهم منزلة
من القوة جعلت ضعاف الإيمان يفكرون في التجنب اليهم» (٣٦) .

ويذكر أن كانت عواطف المسلمين تتجه الى اليهود والنصارى لصلة القربى
التي جمعتهم . وقد حمى نجاشي الحبشة النصراني المسلمين الفارين اليه من
عسف قريش ، كما تعاطف المسلمون مع نصارى الروم في حربهم ضد مجوس
فارس ، ولكن اليهود أبدوا الكراهية للمسلمين بعد هجرتهم الى المدينة ،
وتحالف اليهود مع الوثنيين ضدهم . ومع ذلك فهو يقبل دعوة التآخي بين
الأديان ، في نطاق وحدة تكون تعاونا بين الأديان وليست فناء فيها ، على أساس
أن ما يقدره اتباع دين ما لا يكره عليه اتباع دين آخر ، «وضمن المصلحة
المعقولة لاشباع كل نزع دينية لا يهدم - بداهة - حق الكثرة في اعلان سيادتها
وتنفيذ برنامجها ٠٠٠٠ فاذا كانت مصر تضم كثرة مسلمة تبلغ أكثر من ٩٠٪ ،
فحق مسلميها يقينا في نطاق ما أسلفنا من قواعد أن يجعلوا الدولة في مصر
إسلامية لحما ودما ، وأنه لما يساعد على ذلك أن الإسلام كما رأيت يرى نفسه
صنفي الكتب الأولى ، وامتدادا صحيحا مشرقا لتعاليم موسى وعيسى عليهما
السلام ، (٣٧) .

ويدلر الغزالي ان « بلغ من مرونة النظام الاسلامي ان اعتبر اهل الدمه جزء من الرعية الاسلامية (مع احتفاظهم بعقيدتهم) ، ومن ثم عقد المعاهدات الخارجية ممثلا فيها المسلمين والدميين كامة متحدة » ، « الواقع ان الاسلام ينظر الى من عاهدهم من اليهود والنصارى على انهم قد أصبحوا من الناحية السياسية أو الجنسية مسلمين ، فيما لهم من حقوق وما عليهم من واجبات ، وأن بقوا من الناحية الشخصية على عقائدهم وعباداتهم وأحوالهم الخاصة . ومن ثم فهو يقيم نظمه الاجتماعية على أساس الاختلاط والمشاركة ، ولا يرى حرجا من أن يشغل مسلم عند أهل الكتاب ، أو يشغل أهل الكتاب هذه مسلم . واستعمال اليهود والنصارى في الوظائف الكبيرة والصغيرة امر شائع في بلاد الاسلام الى هذا العصر (٣٨) » .

ويقول في موضع آخر « أننا نستريح من صميم قلوبنا الى قيام اتحاد بين الصليب والهلال ، بيد أننا نريده معاونا بين المؤمنين بعبسى ومحمد لا بين الكافرين بالمسيحية والاسلام جميعا » ، ولم يعرف الاسلام ما عرفت أوروبا من اضطهاد وتفرقة « أما أننا مصريون فنحن لانكر وطننا ولا نجده ، وأما أن شرط المصرية الصميمة الانسلاخ من الاسلام فهذا ما نستغربه أى غضاضة يا قوم ، فى ان تكون الوحدة الوطنية بين متدينين لا ملحدين » ، ثم يشير الى اشتراك المسيحيين مع المسلمين فى قتال اليهود المعتدين ، وينتهى الى القول « قد أجمع فقهاء الاسلام على ان قاعدة المعاملة بين المسلمين ومسلميهم من اليهود والنصارى تقوم على مبدأ (لهم ما لنا وعليهم ما علينا) . وإذا كان هذا المبدأ قد طبق أحسن تطبيق فى أقطار الاسلام ، فهو فى مصر قد طبق على نحو ممتاز بالنسبة للاقباط » (٣٩) .

ويذكر سيد قطب أن الاسلام دلل الأقليات كما لم يدلها نظام آخر ، سواء الأقليات القومية التى تشارك شعوبه فى الجنس واللغة والوطن ، أو الأقليات الأجنبية . وأن ما يذكر ضد حكم الاسلام عن مذابح الأرمن على أيدي الترك - المتأخرين ، فهى لم تكن وليدة التعصب الدينى ، بل كانت ذات طابع سياسى ، وما وقع للأرمن وقع مثله للعرب المسلمين فى سوريا فى ظروف سياسية مشابهة . « وقد قامت بهذه وتلك أزدل العناصر فى الدولة العثمانية » ، « أن الحكم حين يصير الى الاسلام ، سبب فى مبادئه السمحة الكريمة التى لا يملك أنكارها أحد ، ولن يتغير على الأقليات شئ فى أوضاعها ولا حقوقها التى تتمتع بها الآن وقبل الآن » (٤٠) .

ويذكر الأستاذ محمد قطب المبدأ الفقهي العام من أن لغير المسلمين ما للمسلمين وعليهم ما عليهم ، و « هل شهد القضاء تعصبا دينيا قط ، وفى القضاء مسيحيون كثيرون ، هل حدث اضطهاد فى العبادة الا الامثلة النادرة التى كان المستعمرون الانجليز دائما من ورائها . ليثيروا الفتن التى تمكن لهم فى الارض » . وأشار الى أن الجزية تفرض مقابل الاعفاء من الخدمة العسكرية ،

فإذا دخلت الجماعة المسيحية في خدمة الجيش أعفيت منها . وقد سبق مرص
الجزية على فلاحي مصر المسلمين لما أعفوا من خدمة الجيش (٤١) .

ولعل من أكثر ثواب الدعوة الإسلامية اهتماما بأوضاع غير المسلمين
وتفاصيل هذه المسألة ، هو الدكتور يوسف القرضاوى . وقد نشر لنا بمصل
فيه القول عن حقوق أهل الذمة ، واجباتهم في المجتمع الإسلامي . فمن حقوقهم
حمايتهم من الاعتداء عليهم بحفظهم ومنع ما يؤذيهم وفك أسرهم ودفع من
يقصدتهم بآدى ، « ولو كانوا منفردين ببلد » . وينقل عن الإمام القرافي ، أن من
كان في الذمة ، وجاء أهل الحرب إلى بلادنا يقصدونه ، وجب علينا أن نخرج
لقتالهم بالكرع والسلاح ونموت دون ذلك ، صونا لمن هو في ذمة الله تعالى وذمه
رسوله ، « وحكى في ذلك إجماع الأمة » . ومن حقوقهم أيضا حمايتهم من الظلم
الداخلي ، ونقل عن رسول الله قوله « من ظلم معاهدا أو انتقصه حقا أو كلفه
فوق طاقته أو أخذ منه شيئا بغير طيب نفس فيه ، فأنا حجيجه يوم القيامة » .
ونقل ما ذكره ابن عابدين أن ظلم الذمى أشد من ظلم المسلم اثما . وقال أن حق
الحماية المقرر لأهل الذمة يتضمن حماية دمايتهم وأنفسهم وأبدانهم وحماية أموالهم
وأعراضهم . ففي كلها معصومة باتفاق المسلمين ، ومن قتل ذميا غير حربى
قتل ، ومن سرقة قطعت يده « وبلغ من رعاية الإسلام حرمة أموالهم وممتلكاتهم .
أنه يحترم ما يعدونه - حسب دينهم - مالا وأن لم يكن مالا فى نظر المسلمين ،
كالخمر والحنزير » .

ويحمى الإسلام عرض الذمى وكرامته كفا للأذى عنه . وتحرم غيبته
« ولا يجوز سبه أو اتهمه بالباطل أو التشنيع عليه بالكذب . أو ذكره
بما يكره » . وينقل عن القرافي المالكي « فمن اعتدى عليهم ولو بكلمة سوء أو
غيبة ، فقد ضيع ذمة الله وذمة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وذمة دين
الإسلام » ، ومن حقوقهم تأمينهم عند العجز أو الشيخوخة أو الفقر ، فالضمان
الاجتماعى فى الإسلام يشمل المسلمين وغير المسلمين . ويذكر عن شمس الدين
الرملى الشافعى أن دفع الضرر عن أهل الذمة واجب كدفعه عن المسلمين . ومن
حقوقهم أيضا حرية الاعتقاد والتعبد فلا اكراه فى الدين بنص القرآن .
ولا يجبر أحد ولا يضطرب عليه لترك دينه الى غيره ، « ولهذا لم يعرف التاريخ
شعبا مسلما حاول إجبار أهل الذمة على الإسلام .. وكذلك صان الإسلام لغير
المسلمين معابدهم ورعى حرمة مشاعرهم » .

وبالنسبة لبناء الكنائس ودور العبادة ، أورد القرضاوى عهد عمر بتأمين
الكنائس القائمة وقت الفتح الإسلامى ، ثم أورد عهد خالد « لهم أن يضربوا
نواقيسهم . فى أى ساعة شاءوا من ليل أو نهار ، الا فى أوقات الصلاة . وأن
يخرجوا الصليبان فى أيام عيدهم » . وذكر عن أحداث الكنائس ، أن بناء
الكنائس الجديدة ، أن من فقهاء المسلمين من يجيزها فى المصالح الإسلامية ،
وحتى فى البلاد التى فتحها المسلمون عنوة « اذا اذن لهم أمام المسلمين بناء على

«صلحة رأها» ، وذلك على ما ذهب الزيدية وابن قاسم . وأورد أمثله من مصر ، وما ذكره المقرئى « وجميع كنائس القاهرة المدلورة محدته فى الاسلام بلا خلاف » ، ثم قال « وهذا التسامح مع المخالفين فى الدين من قوم قامت حياتهم كلها على الدين ، وتم لهم به النصر والغلبة ، امر لم يمهّد فى تاريخ الديانات » (٤٢) .

أما عن واجبات أهل الذمة ، فقد ذكر القرضاوى أن عليهم منها ثلاثة ، أداء الجزية والحراج والضريبة التجارية ، والالتزام باحكام القانون الاسلامى ، واحترام شعائر المسلمين ومشاعرهم . والجزية ضريبة رؤوس أساسها نص القرآن واجماع المسلمين ، ووجه ايجابها حسبما يستظهر المؤلف ، أن الاسلام أوجب الخدمة العسكرية على أبنائه ، وجعلها عليهم فريضة دينية مقدسة ، واعتبر اداءها منهم عبادة ، فكان من لطفه مع غير المسلمين الا يلزمهم بما يعتبر عبادة فى غير دينهم . فالجزية على غير المسلم بدل مالى عن الخدمة العسكرية المفروضة على المسلمين . لذلك فهى لا تجب الا على القادر على حمل السلاح من الرجال ، ولا تجب على أمراه ولا صبى ولا شيخ ولا ذى عاهة ، ولا تفرض على راهب . ولذلك فهى تسقط عن من تجب عليه ، اذا لم تستطع الدولة أن تقوم بواجب حماية أهل الذمة من مواطنيها ، وتسقط أيضا باشتراك أهل الذمة مع المسلمين فى القتال والدفاع عن دار الاسلام وقد أعفى من الجزية نصارى الاغريق لسبب غير الاشتراك فى القتال وهو الاشراف على القناطر ، كما فرضت الجزية على مسلمى مصر كمسيحييها لما اغفوا من الخدمة العسكرية .

وأما الضريبة التجارية فقد فرضها عمر على أهل الذمة بنصف العشر من مال التجارة الذى ينتقل من بلد الى بلد ، وهى ضريبة لم يرد فيها نص معصوم ، إنما فرضت باجتهد مصلحى اقتضته السياسة الشرعية ، « وعلى هذا لو تغير الوضع بالنظر الى الذمى ، وأصبح يؤخذ منه ضرائب على أمواله الظاهرة والباطنة مساوية للزكاة فيمكن حينئذ أن يؤخذ من التاجر الذمى مثل ما يؤخذ من المسلم ولا حرج » .

وأما الالتزام باحكام القانون الاسلامى ، فيصدر عن وصفهم يحملون جنسية الدولة الاسلامية يلتزمون بقوانينها فيما لا يمس عقائدهم وحريةهم الدينية . وأما مراعاة شعور المسلمين فيقتضى الا يسبوا « الاسلام ورسوله وكتابه جبهة » ، ولا أن يروجوا من العقائد والأفكار ما ينافى عقيدة الدولة ودينها ، مالم يكن ذلك جزء من عقيدتهم كالتثليث والصلب عند النصارى ، وغير ذلك من مظاهر السلوك (٤٣) .

ويشير الدكتور القرضاوى فى علاقة المسلمين بغيرهم ، الى ما لا يدخل فى نطاق الحقوق التى تنظمها القوانين ، وهو الروح التى تبدو من حسن المعاشرة ولطف المعاملة ورعاية الجواب وسبعة المثباعر الانسانية من البر والرحمة

« الاحسان » . وأورد جملة من آيات القرآن تحض المسلم على البر والقسط مع غير المسلمين ممن لا يقاتلهم في الدين . والمجادلة مع أهل الكتاب بالنبي على أحسن « وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلينا وإلينا واحدا . . . واکرام الرسول لأهل الكتاب وزيارتهم وعودة مرضاهم والتعامل معهم . وذكر أن أساس التعامل مع غير المسلمين « اعتقاد كل مسلم بكرامة الإنسان أيّا كان دينه أو جنسه أو لونه » ، « اعتقاد المسلم أن اختلاف الناس في الدين واقع بمشيئة الله تعالى » ، « ليس المسلم مكلفا أن يحاسب الكافرين على كفرهم أو يعاقب الضالين على ضلالهم » ، « إيمان المسلم بأن الله يأمر بالعدل ويحب القسط . . . وأن من ضمانات سيادة هذه الروح لدى المسلمين ، أن الإسلام نفسه يحض المسلمين عليها (٤٤) » .

ولخص المؤلف ذلك في موضع آخر من كتاب آخر . بقوله أن الدستور الإسلامي يضمن للأقلية غير المسلمة أن تعيش حرة في التمسك بعقيدتها مع احترام مشاعر الأغلبية « وأن يكون لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين . الا ما اقتضته ظروف دولة أيديولوجية تقوم على أساس فكرة الإسلام » (٤٥) .

أما عن تولى غير المسلمين للوظائف العامة ، فذكر « لأهل الذمة الحق في تولى وظائف الدولة كالمسلمين ، الا ما غلب عليه الصبغة الدينية . كالإمامة ورئاسة الدولة ، والقادة في الجيش ، والقضاء بين المسلمين . والولاية على الصدقات » . لان الإمامة رئاسة عامة في الدين والدنيا وهي خلافة عن النبي عليه السلام ، وقيادة الجيش ليست عملا مدنيا صرفا . بل هي من أعمال العبادة لكونها جهادا ، والقضاء حكم بالشريعة الإسلامية . فلا يطلب من غير المسلم أن يحكم بما لا يؤمن به . وأشار في ذلك الى ما صرح به الماوردي من جواز تقليد الذمي وزارة التنفيذ دون وزارة التفويض (٤٦) .

هذه بصورة عامة جوانب المسألة كما يضيئها بعض من مفكرى التيار الإسلامي السياسى . على منهج اتبعوه وبتضح أكثر ما يتضح في مؤلفات الدكتور القرضاوى ، اذ يعود الى أقوال السلف وآثارهم ، ويأخذ منهم ويترك وفقا لما يراه أكثر استجابة لحل مشاكل الواقع المعيش ، ولكنه لا يخرج عن أقوالهم وآثارهم الى غيرهم . ومن ثم أنت هذه النظرة تمثل فيما يبدو الموقف ذا القبول العام في التيار الإسلامى السياسى . ومن هذه النظرة يمكن تحديد نقاط الاتفاق والاختلاف ، سواء بين التيارين القومى والدينى السياسى ، أو داخل التيار الدينى العام بين المحافظين المتزمين بتطبيقات السلف لا يخرجون عنها ، وبين دعاة التجديد في الفكر الإسلامى . وخلاصة النظرة السابقة ، أن مبدأ المساواة القانونية والتوَاد الاجتماعى مقرر ، تنسب به صفة المواطنة على غير المسلمين ، الا في الوظائف العليا في الدولة ، وهي الإمامة وقيادة الجيش والقضاء ، وبهذا يكاد الحوار أن ينحصر في هذه النقطة داخل التيار الإسلامى السياسى القائم الآن . ويمكن بيان بعض وجوهه والتعقيب عليه .

للشيخ عبد المتعال الصعيدي عبارة دقيقة ووافية ، « يقينى أنه بفتح باب الاجتهاد يمكننا التوفيق بين الحكم الديني والحكم القومي ، لانه لا يلزم أن يكون هناك خلاف بينهما ٠٠٠٠ أن الاسلام ينظر الى ابناء الوطن الواحد من مسلمين وغير مسلمين على هذا الاساس لهم ما لنا وعليهم ما علينا - وفي هذا الاساس تجتمع الحكومة الاسلامية والحكومة القومية » . ويوصى بالمضى فى سبيل المصلحين العظمين جمال الدين الافغانى ومحمد عبده (٤٧) .

ويفرق المرحوم حسن عشناوى بن الشريعة الاسلامية والفقه الاسلامي . والشريعة لديه هي الاحكام العامة التى وردت فى القرآن وفى الثابت من سنة رسول الله ، « ونحن معشر العرب مسئولون أن نرعاها » . وهى أحكام قليلة بالنسبة لشيئون الدنيا ٠٠٠٠ لقد جعل لهم فى العقل والضمير ما يكفيهم ، وعلم أن الحياة فى تطور ، فترك لهم جل - أن لم يكن كل - شيئون الارض يباشرونها بأنفسهم . ولم يضع لهم الاعلامات ومنازل يهتدون بها » .

أما الفقه الاسلامي فهو اجتهاد من سبق فى فهم الشريعة ، « وقد كان الاوائل يجتهدون فى فهمهم على نحو مطلق ٠٠٠٠ واذا كان المتأخرون قد ابتدعوا للفقه أصولا ، فأنهم - وأن أحسننا بهم الظن - قد سعوا فى عنت شديد الى تقييد الناس بفهم معين ، الأمر الذى لا أقرهم عليه ٠٠٠٠ هذا الفقه الاسلامي يستحق - من جانب - أن يجمع وأن يقرأه المرغبون فى فهم الشريعة ، ولكنه من جانب آخر - لا يلزم احدا ، وحين أقول لا يلزم احدا انما اعنى احدا من أولئك الذين يحق لهم الاجتهاد » . وأجرى تفرقة أخرى بين ما يمكن أخذه من حلول غير المسلمين لبعض المشاكل ، مثلما كان يفعل المسلمين قديما فى أخذهم من الحلول الفارسية أو الرومانية أو القبطية ، وبين الأخذ بعقائد غير المسلمين ، ولم ير مانعا من الأخذ من النوع الأول دون الأخير (٤٨) .

ثم أوضح الفرق بين كون الاسلام ديناً ودولة ، وبين الحكومة الدينية . ويقول أن دعاة الحركة الاسلامية ، يدعون الى أن يكون الاسلام عقيدة وشريعة بحسبانه دين. الأغلبية ، وأنه يشكل التراث الفكرى لجميع أبناء المنطقة وأن اختلفت دياناتهم ومذاهبهم . ولكنهم لا يدعون الى اقامة حكومة دينية ، بالمعنى الذى تقوم به هذه الحكومة واسطة بين الأرض والسماء وتحكم باسم السماء . وقد جربت الحكومات الدينية من قبل على أيدي الكهنة ، فكانت مأسى الحكم باسم الآلهة . وجربت على أيدي أحبار اليهود ، فقتل زكريا وحكم باعدام المسيح . وجربت على أيدي الكنيسة وحق الملوك الالهى ، فكانت محاكم التفتيش واحراق القديسين » ورأت شهداء المسيحية الأصلية فى مصر تقتلهم الواسطة الرومانية التى ادعت أنها تحكم باسم السماء » . ثم جربت فى أمة المسلمين مع من ظنوا أن الخلافة ظل الله فى الأرض ، فكانت محنة مالك وابن حنبل « ورأت حبس وقتل كل من اجتهد ليواجه أحداث العصر وسطوة الحكم ٠٠٠٠ » ، « لا ، هذا لا نريده اننا ، وبعدا لولاء الفرد لحكومة تكون واسطة بين الأرض والسماء ٠٠٠٠ »

ولا يحسب أن أمجادنا القديمه فى المنطقه كانت نتيجة قيام حكومة دينية فيها . لا ، إنما كانت نتيجة وجود قوم متدينين ، يعيشون فى الارض يمثل ما تستحق أن تعيش « (٤٦) » .

أما عن منهج تطبيق احكام الشريعة فى المسائل الدستورية . التى تدخل فيها المسألة المعروضة من جانبها الحفوقى ، فقد تعرض له الدكتور عبد الحميد متولى ، وخصه باهتمام بالغ فى العديد من كتبه . وإذا كان يصعب اجبال رأى الباحث الكبير بغير اخلال ، فيمكن الإشارة الى اتجاهه افكرى . وهو أنه يتعين فى المسائل ذات الاهمية والخطورة كالمسائل الدستورية المتعلقة بنظام الحكم فى الدولة ، يتعين الالتزام بنصوص القرآن والسنة اليقينيه متواترة كانت أو مشهورة . اما السنة التى تتمثل فى احاديث الاحاد ، فلا يلزم الاخذ بها متى تضمنت حكما مستقلا ، أى مبدأ جديدا لم يرد أصله بالقرآن والسنة اليقينيه . وأن من فقهاء المسلمين من لم يكن يقبل بأقل من الأحاديث المشهورة . وكذلك نعل المعتزلة والخوارج ، وكان الامام الغزالى يرى أن خبر الواحد لا تثبت به الأصول ، ولهذا لم يثبت لدى الفقهاء فى المسائل المتصلة بالعقائد التى يتوقف عليها صحة الاسلام ، الا ما يثبت به صريح العقل ونصوص القرآن والسنة المتواترة . وكان أبو بكر وعمر يشترطان نقل الحديث عن اثنين من الصحابة ، وذلك « فى رواية أحاديث تروى بصدد بعض مسائل أو تشريعات عادية ، تقل كثيرا فى الخطورة والاهمية عن التشريعات الدستورية » (٥٠) .

وبالنسبة للاجماع كمصدر للتشريع الاسلامى ، يلاحظ الدكتور متولى أنه فيما يتعلق بالمسائل الدستورية ، فإن صدور الاجماع فى عصر سابق لا يلزم فى عصر لاحق ، أى لا تكون له حجة شرعية ولا يعتبر تشريعا عاما ، ونقل الأستاذ الباحث بياناً لذلك عن ابن حزم ، أن الصحابة أجمعا ثلاث مرات ، كل مرة على طريقة مختلفة من طرقبيعة الخليفة . وبذلك لم يلتزم الصحابة فى أى من هذه المرات بالاجماع السابق ، بل نقضوه باجماع لاحق .

ومن جهة أخرى ، فإن سنن الاحكام الدستورية لا تعد ملزمة ، الا اذا تضمنت هذه السنن تشريعا عاما ، أى لم تكن صدرت لعلاج وضع خاص . فمن باب أولى لا يكون الاجماع ملزما اذ نقصته طبيعة التشريع العام ، لأن الاجماع كمصدر يلى السنة فى المرتبة التشريعية . ومن جهة ثالثة فالاجماع لا يكون الا عن دليل يستند اليه من قرآن أو سنة . وقد جاء القرآن باحكام ومبادئ عامة تصلح لكل زمان ومكان (٥١) .

وأما بالنسبة لجهود الفقهاء المسلمين ، فيلاحظ الدكتور متولى ، أن عناية الفقهاء بالاحكام الشرعية المتصلة بالقانون العام ، وخاصة النظام الدستورى ، كانت ضعيفة . وصرفوا جل اهتمامهم الى غير الأحكام المتعلقة بنظام الدولة السياسى . وبقي الفقه الاسلامى فى هذا المجال فى دور الطفولة . ولعل من

أسباب ذلك نزعة الاستبداد التي عرفت عن حكم الخلفاء منذ عهد الامويين ، فانصرف الفقهاء عن هذا المضمار ، واستند في هذا النظر الى رأى كتبه الدكتور عيد الرزاق السنهورى . ولعل من أسباب هذا الضعف أيضا حذر بعض الفقهاء من الاجتهاد والأخذ بالمصالح المرسلة في هذا المجال ، حتى لا يفتتح الباب لهوى الحكام (٥٢) .

وبالنسبة لوضع غير المسلمين في الدولة الاسلامية ، يذكر الدكتور متولى أن الاسلام أن كان سوى بين المسلمين وغير المسلمين من المواطنين في كثير من الشئون ، فان فقهاء الاسلام القدامى لم يسووا بينهم في جميع الشئون ، بمعنى أن لم تكن المساواة تأمه بينهم في صدر الاسلام . وما كان يمكن أن تكمل المساواة في دولة تقوم على أساس عقيدة جديدة ، سواء كانت عقيدة دينية كما هو شأن دولة الاسلام ، أو عقيدة سياسية كما هو شأن الدولة السوفيتية اليوم . وحسب دولة الاسلام - في نظر الأستاذ الباحث - حسب أية دولة عقائدية ، أن تنظر الى مواطنيها نظرة التسامح . وهو الأمر الذى اشتهرت به الدولة الاسلامية ، مما أعترف لها به المستشرقون والمؤرخون الغربيون أنفسهم . وضرب الدكتور متولى المثل لهذه الفروق بقصر شغل وظائف القضاء ووزارات التفويض على المسلمين . ثم قال أنه يفوت الكثيرين ان الاحكام الشرعية في غير ميدان العقيدة والصادات تختلف باختلاف الظروف ، « ففي صدر الاسلام كانت الدولة - كما قدمنا - تقوم على أساس وحدة العقيدة الدينية ، بينما تقوم الدولة في هذا العصر (ومنها الدولة الاسلامية) على أساس القومية ، في غير اعتبار أو اشتراط لوحدة العقيدة الدينية » .

وكانت الحرب تجرى دفاعا عن العقيدة الدينية ضد خصوم الدولة في الدين ، فألقى عبثها على المسلمين وحدهم ، بينما تجرى الحرب اليوم دفاعا عن أرض الوطن وأبناء الوطن ، فيلقى عبثها على المسلمين وغير المسلمين من أبناء الوطن . واذا كانت الاحكام تتغير بتغير الظروف ، فان مما جاء به الاسلام من المبادئ ما يجعل هذا التغيير أمرا حتميا . ومن تلك المبادئ تجنب الفتنة طبقا للقاعدة الشرعية « اذا اجتمع ضرران ارتكب الأخف » . واستند في ذلك الى الامام محمد عبده والشيخ محمد الحضر حسين والشيخ محمد محمد المدني . ومن هذه المبادئ أيضا نفي الحرج الذى يؤدى الى تلف النفس أو المال أو العجز المطلق عن الاداء ، حسبما يقرر الشيخ محمد مصطفى المراغى . وثالث تلك المبادئ مراعاة مبدأ الضرورة ، فلا ضرر ولا ضرار في الاسلام . ورابعا مراعاة الاعتدال والأخذ بسنة التدرج . والخامس التفرقة بين ما يعد من السنة تشريعا عاما وما يعد تشريعا وقتيا . وبعد أن فصل الأستاذ الباحث رأيه في هذه النقطة، نقل عن الشيخ عبد الوهاب خلاف ما لاحظته من أن وضع أهل الذمة في البلاد الاسلامية ، لم يكن يخضع للاعتبارات الدينية وحدها ، بل كان يخضع للاعتبارات السياسية ، وأخصها مدى ما سدونه من الولاء والصفاء للدولة وللمسلمين .

وبمراعاة تلك الاعتبارات جميعا ، يصبح أمرا طبيعيا بل وحتما أن نسيى
الى رأى بأن علينا الا نحرم اخواننا المسيحيين مما كسبوه من الحقوق حقا .
ولا نثبر لهم - لا سيما فى هذه الآونة - نفسا . اننا بذلك نفوى من روح الإحـ
بين طائفتى الأمة بل ونزبدها ، ونعد عن طريق تطبيق الشرع الاسلامى اكبر
عقبة بل ونزلها ، . وختم حديثه بما جاء فى السنه من أن - ليم ما لنا وعليهم
ما علينا ، (٥٣) .

★ ★ ★

مع تقدير 'الموقف المتكامل الذى يعرضه الدكتور متولى فى كتبه المشار
اليها فيما سلف ، عن منهج تطبيق القانون الاسلامى فى مجال الاحكام
الدستورية ، وهو المجال الذى يتصل بوضع غير المسلمين - فإنه يمكن
اضافة عدد من النقاط الى ماكتب . فمن جهة أولى ، لقد سبق بيان أن
نقطة الحوار العملية بين تبنى الجامعة الدينية والجامعة القومية ، تتعلق
اساسا بوضع غير المسلمين . ومدى المساس بمبدأ المساواة التامة بين
المسلمين وغيرهم من مواطنى هذه الديار . وفى هذا الصدد يتعين الاعتراف
بان الجهود الفكرية الى اشير الى بعضها فى اطار مواقف التيار الاسلامى .
لايد أن تحظى بالاهتمام البالغ . وهى تحل من حيث نتائجها جزءا هاما من
المسألة ، من حيث المساواة فى التعامل والاضاع امام القانون . كما أن
الاهتمام بهذا الأمر يثير التفؤل فى امكان حل المسألة برمتها .

ولكن يبقى التحفظ بالنسبة لعدم المساواة فى نولى بعضا من الوظائف
العليا فى المجتمع ، وهى كلها على قلتها العددية تتعلق بمراكز القيادة والتوجيه
واتخاذ القرارات . والاستبعاد هنا لا يرد من مسلك عملى فقط - ولكنه
يصدر من مفهوم نظرى وفقا لصيغة تجرد غير المسلمين من الصلاحية
انشرعية لتولى هذه المناصب . واذا كان يصاغ تبرير هذا الاستبعاد احيانا
بمـ للاغلبية من حقوق فى اختيار من يشغل هذه المناصب ، ومع تقدير أن
الاغلبية الدينية الكاسحة فى المجتمع للمسلمين ، فانوجه الاعتراض على
هذا التبرير ، أن استناده الى مفهوم نظرى من شأنه أن يمس مبدأ المواطنة
ذاته ، وأن الاغلبية المقصودة بالهيمنة ، يلزم أن تكون هى الاغلبية السياسية
التي قد يشارك فيها غير المسلمين أو يشكلون فيها سبعا شائعا . وأن وجود
الاغلبية العددية الاسلامية من شأنه أن يزيل حذر التيار الاسلامى ، من أن
تؤول مقاليد الأمور فى لحظة ما الى الاقلية الدينية بوصفها الدينى - وعلى
العكس من ذلك فان ما يثير حذر التيار القومى ، أن يكون استبعاد غير
المسلمين على أساس مفهوم نظرى يتعلق بالصلاحية مما يمس مبدأ المواطنة
لهم ويحيل المجتمع الى مجتمعين ويفصم عرى الترابط فيه .

ومن جهة ثانية ، فانه مع ملاحظة ما ذكره الدكتور متولى من تغييرات
طرات على مجتمعات اليوم فى هذه المسألة ، يمكن تنويعا على ذات الفكرة ،

ملاحظة ان من مظاهر تغير ظروف اليوم عما كانت عليه في الصدر الأول للإسلام، ان المسلمين في الصدر الاول للإسلام كانوا قوة سياسية وعسكرية رابحة ، كما كانوا قوة بشرية عديدة مرجوحة ، فلزمهم في هذا الظرف قصر تولى قيادة الدولة على المسلمين . وكان هذا القصر ضروريا وقتها بالنظر الى قوتهم العددية المرجوحة في مواجهة شعوب البلاد المفتوحة ، لئلا يفلت الزمام من أيديهم . كما كان هذا القصر ممكنا بحسبان التفوق السياسى والعسكرى غير المتنازع ازاء القوى المناهضة لهم .

اما اليوم فقد آل الوضع الى عكس ماكان عليه من كلا طرفيه . صارت الغلبة العددية للمسلمين في بلادهم ، بحيث لم يعد ثمة وجه للخشية على اسلام المسلم ، من مساهمة غير المسلمين في الشؤون العامة . كما آلت أوضاع المسلمين السياسية والعسكرية في الموازين العالمية الى ضعف غير خاف ، بحيث يخشى على المسلمين من عدم استقرار الاوضاع في بلادهم ، بسبب عدم مساواة غيرهم بهم وانقسام عرى الرابطة الوطنية واستغلال القوى الخارجية الطامعة هذا الأمر . ولمفكرى الاسلام اليوم اسوة بعمر بن الخطاب ، الذى أسقط سهم المؤلفة قلوبهم رغم النص عليه ، لما ارتآه من أن الله تعالى قد أعز الاسلام بما لم يعد به حاجة لتأليف القلوب . وهذا أثر لعمر شائع مشتهر لا يرفض منهجه فيه غالبية المفكرين فيما يرجح .

ومن جهة ثالثة ، فان التيار الفكرى الدينى هنا ، لا يواجه بالمسلمين جميعا اقلية من غير المسلمين تنازعه سيادته او تطالبه بأمر ما ، بوصفها اقلية أو جماعة دينية أيا كانت . ولكنه يقابل تيارا فكريا قوميا يحاوره في النظر الى المواطنين . وهو تيار امتدت جذوره في الأرض . وتراكت له على مدى السنين اعراف شاعت في اساليب الحياة المعيشة ولا تسهل اغفالها . وهو ييار لديه تاريخ كفاح وجهاد وله وظيفة كفاحية ، فهو تيار أصيل مشارك في قضايا الكفاح والنهضة ، وهو يقدم في هذين المجالين صيغة توحيد داخلي بالنظر الى كل قطر. يحتوى مسلمين وغير مسلمين ، وصيغة توحيد شامل بالنظر الى الوطن العربى برمته .

واذا كان يمكن القول بان التطور التاريخى في القرنين الاخيرين قد أنتج انفصاما في المجتمع ، بل ما يمكن ان يسمى - من قبيل التبسيط - الوافد والموروث ، فان راب هذا الصدع لن يجيء عن طريق تجاهل أى من الجانبين للآخر أو انكاره ، لبس في مكنة أحدهما نزع صاحبه أو نفيه ، ولا في مكنة الآخر القفز الى آخر الطريق . وإيجاد صيغ التفاهم والتلاحم أمر لا محيص عنه . ولا يظهر ان ثمة حكما دينيا قطعى الورود قطعى الدلالة، ينفى دعواه من حيث انسياغ صفة المواطنة الكاملة على غيرالمسلمين من الشركاء في الوطن المشاركين في تفاحه ونهضته .

ومن جهة معاقلة ، فاذا كان لا يشور خلاف تطبيقى بين الجامعتين السياسيتين ، أهم من هذه المسألة محل النقاش ، فإنه بالنسبة للاخذ بالتانون الإسلامى : لم يعد يظهر لكاتب هذه الدراسة ، ان عقبة تقوم ازاء الدعوة للاخذ بالشريعة الإسلامية ، أهم من تلك المسألة عينها محل هذا النقاش ، وهى وضع غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى . وقد لا تصلح هذه الدراسة كمجال للإيضاح او البحث فى شأن الشريعة الإسلامية ، مما يحتاج الى بحث مستقل ، والى نقاش أكثر آناة وروية ، يعرض لمسار التطور التشريعى منذ نأنت الشريعة هــ انشأدة ، ولما عانت من اقتحام التشريعات الغربية لمجتمعاتنا مع الغزوة الغربية الوافدة إليها فى القرن التاسع عشر ، ولما سار كل من الحركتين ووجه النفع والضرر فيما آل إليه الوضع .

على أنه بشكل عام يمكن القول بأنه لا حجة فى الادعاء بأفضلية التشريعات المستقاة من اللاتين والجرمان والسكسون على الشريعة ، وان الشريعة عنصر موحد للعرب كافة ، وهى بذلك تعتبر مجالا أصيلا للالتقاء بين التيارين الدينى والقومى . وفضلا عن ذلك فهى فى نطاق الوحدة العربية عنصر جامع أيضا لغير العرب من الاقليات القومية كالأكراد والبربر مثلا . ولا صحة كذلك فى قول يزعم أن أسس الشريعة الإسلامية ، من حيث هى كذلك ، لا تصلح اداة لنموحات التقدم والنهضة الاقتصادية والاجتماعية . وقد احتوى الفكر الإسلامى من قبل تيارات للعدالة الاجتماعية والثورة ضد الاستبداد والظلم الاجتماعى . وهو قادر بجهد المجتهدين أن يؤدى رسالته فى هذا السبيل .

والى من لا يطمئنون الا الى صواب المفكرين الغربيين ، حتى فى اخص شئون مجتمعاتنا ، يمكن ابراد مقولة روجيه جارودى « أن الجزائرى ذا الثقافة الإسلامية ، يستطيع أن يصل الى الاشتراكية العلمية بداء من منطلقات أخرى غير سبيل هيكل أو ريكادور أو سان سيمون ، فلقد كانت له هو الآخر اشتراكينه الطوباوية ممثلة فى حركة القرامطة ، وكان له ميزانه العقلى ممثلا فى ابن رشد ، ولأن له مبشر بالمادية التاريخية فى شخص ابن خلدون ، وهو على هذا التراث يستطيع أن يقيم اشتراكينه العلمية . » (٥٤) .

وليس المقصود هنا الدعوة لفكر هؤلاء أو الى تلمس سبيل « ترائى » للاشتراكية العلمية التى يعينها حارودى . ولكن المقصود بيان الى أى مدى صحيح يمكن للفكر الترائى أن يصل ، بشهادة واحد من مفكرى الغرب . ودلالة ذلك أن استخدام المنطلقات الغربية وصولا الى الصياغات الفكرية الإصلاحية او الثورية فى مجتمعاتنا لم يكن بسبب الفقر بقدر ما كان سببه الانقار ، ولم يكن سببه النضوب بقدر ما كان سببه الافتحام . وانه ان

صدق ذلك على أفكر الفلسفى والاجتماعى ، فهو يصدق من باب اولى بالنسبة للشريعة الاسلامية ، بما لها من دقة فنية ومرونة .

انما يثور الأمر كله فى شأنها من حيث صلاحية ارتباط الدعوة اليها بالدعوة الى الاجتهاد ، وصلاحية التمسك باصولها تمسدا متصلا الاصرة بمشاكل الواقع المعيش وأعرافه التى لا تتنافى مع أصول الشريعة . ومع التسليم بلزوم أن يصدر الاجتهاد عن أصولها وان يستخدم ماداتها ووسائلها ، فلا يصير محض غطاء صورى لواقع ينافى اصولها . كل ذلك لا يبدو بعيدا عن الامكان ، ولكن تظل النقطة التطبيقية الواجب آثارها حسبما سلفت الاشارة هى وضع غير المسلمين فى التشريع المأخوذ عن الشريعة الاسلامية . وضعهم من حيث الاعتراف بالمساواة التامة لهم مع غيرهم اذاءه ، من جهة التطبيق ومن جهة المشاركة فى التشريع - بموجب وصفهم كمواطنين - من خلال الهيئات التشريعية النيابية . وذلك بمراعاة ما سلفت الاشارة اليه من أقوال الدكتور فتحي عثمان والشيخ الصعیدی والدكتور متولى .

★ ★ ★

ويبدو أن كتاب الماوردى « الاحكام السلطانية والولايات الدينية » يمثل المرجع الأساسى لدى الباحثين فى نظام الحكم الإسلامى . ويرد الموقف من أهل الذمة فى شأن تولى الوظائف العامة ، يرد فى المار هذا التنظيم الذى رسمه الماوردى . ويظهر لقارىء الماوردى اليوم أن النموذج الذى يطرحه نظام الحكم فى بلاد الاسلام يختلف فى كثير من هياكله التنظيمية عن نماذج الحكم السياسى الشائعة الآن ، ويختلف عن تلك النماذج التى ترجو اقامتها التيارات السياسية المختلفة الآن ، ومنها التيار الإسلامى . دون أن يمىس هذا الاختلاف أصلا من أصول الشريعة الاسلامية . واذا كان وضع أهل الذمة فى تولى الوظائف أو الولايات العامة ، قد جاء لدى الماوردى فى اطار هياكل تنظيمية رسمها ، فالغالب أن هذا الوضع يتعين إعادة النظر فيه ، فى اطار التنظيمات الجديدة القائمة أو المرجوة .

واذا كانت هذه الدراسة لا تريد أن تطرح تفسيرا جديدا ما لنص من نصوص الشريعة فى هذا المجال ، تفسيرا قد يكون محلا للاتكار ، ولا تريد أن تطرح منهجا من نوع ما أثاره الدكتور متولى بالنسبة لحجية الاحكام وتصنيفه لها ، اكتفاء بما ذكره الدكتور الباحث فى هذا الشأن ، فحسب هذه الدراسة أن تلج من باب آخر غير باب تفسير نصوص القرآن والسنة ، وتصنيف القطعى منها والظنى من جهة الورد والدلالة .

واذا كان التفسير صلة بين النص والواقع ، فحسبها أن تلج من باب تصوير الواقع ورسم هياكله التنظيمية . سواء كان هو الواقع القائم فعلا او كان واقعا منشودا . لأن الأمر هنا لا يتعلق ببيان مدى مطابقة أصول

انشرعية الاسلاميه لنظام معين قائم فعلا ، ولكنه يتعلق ببيان مدى موافقة نظام منشود لهذه الاصول . وعلى هذا النحو يمكن اثاره الموضوع ، لا من جهة مدى صلاحية اهل الدمة لتولى وظائف معينه ، ولكن من جهة مدى امكن بناء نظام دستورى موافق لاصول الشريعة ، ويحقق فى الوقت نفسه مبدأ المساواة بين المواطنين جميعا ، وان اختلفت اديانهم .

لقد كان الماوردى من الحنكة فى بيان الولايات المختلفة ، بأن عين سلطات كل ولاية ، جنبا الى جنب مع شروط توليها ، لأن الوظيفة مجموع اختصاصات وسلطات ، وشروط التعيين فيها هى بيان اهلية ممارسة هذه المجموعة من السلطات ، فشروط تولى الوظيفة وثيقة الاتصال بسلطات الوظيفة . وشروط الامامة عند الماوردى سبعة ، هى العدالة والعلم المؤدى للاجتهاد وسلامة الاعضاء والشجاعة المؤدية لجهاد العدو والنسب القرشى (وان اختلف فى وجوب هذا الشرط الأخير) . والماوردى وان لم يورد شرط الاسلام هنا ، فهو مستفاد من سياق حديثه . وواجبات الامام عشرة ، هى حفظ الدين ، وتنفيذ الاحكام بين المتشاجرين فلا يتعدى الظالم ولا يضعف المظلوم ، وحماية البيضة وحفظ النظام ، واقامة الحدود لتصان محارم الله تعالى ، وتحصين الثغور ، وجهاد من يعادى الاسلام حتى يدخل فى الدمة ، وجباية الفىء والصدقات ، وتقدير العطايا ، وتقليد عمال الدولة فيما يفوض اليهم من أعمال ، وان يباشر نفسه سياسة الأمة وحراسة الملة .

ثم قسم الماوردى الولايات التى تصدر عن الامام اربعة اقسام ، وهى الوظائف التى يعين فيها مفوضين عنه ، الوزراء وولايتهم عامة فى الأعمال العامة (الولاية هنا تعنى السلطة وعمومها يعنى أن له كل السلطات والأعمال تعنى الاقاليم وعمومها يعنى انسياغ ولايته على اقاليم الدولة كلها) . والأمراء وولايتهم عامة فى أعمال خاصة (أى فى اقليم معين) . وقاضى القضاة وتقيب الجيوش وحامى الثغور ومستوفى الخراج وجابى الصدقات ، وولاية كل منهم خاصة فى أعمال عامة (أى سلطة نوعية محدودة تنسب على اقاليم الدولة كلها) . والقسم الأخير من كانت ولايته خاصة فى أعمال خاصة (أى سلطة محدودة فى اقليم محدد) كقاضى بلد معين أو حامى ثغر معين (٥٥) .

ويذكر الماوردى أن الوزارة على ضريين ، وزارة تفويض ووزارة تنفيذ ، والاولى « أن يستوزر الامام من يفوض اليه تدبير الأمور برأيه (أى برأى الوزير) وامضاءها باجتهاده » . ويشترط لتقليد هذه الوزارة « شروط الامامة الا النسب وحده ، لأنه ممضى الآراء ومنفذ الاجتهاد ، فاقضى أن يكون على صفات المجتهدين .. » ، ويشترط فيها شرط زائد على الامامة هو شرط الكفاية والخبرة فيما وكل اليه من أمر حرب أو خراج . وأما وزارة التنفيذ « فحكمها اضعف وشروطها اقل ، لأن النظر فيها مقصور على رأى الامام وتدبيره ، وهذا الوزير وسط بينه وبين الرعايا والولاة ، يؤدى عنه

ما امر ويمضى ما حكم ، ويخير بتقليد الولاية وتجهيز الجيوش ، ويعرض عليه ما ورد من مهم وتجدد من حدث ملم ، ليعمل فيها ما يؤمر به .. فان شورك فى الراى كان باسم الوزارة اخص ، وان لم يشارك فيه كان باسم الوساطة والسفارة اشبه » .

وذكر أن شروط وزارة التنفيذ هذه لا توجب فى المؤهل لها الحرية ولا العلم « لانه ليس له أن ينفرد بولاية ولا تقليد فتعتبر فيه الحرية ، ولا يجوز أن يحكم فيعتبر فيه العلم .. » وذكر أن يراعى فى وزير التنفيذ سبعة اوصاف ، الأمانة ، وصدق اللهجة ، وقلة الطمع ، والسلامة من العداوة ، ذكورا ، ذكيا ، ليس أهلا للهوى ، « فان كان الوزير مشاركا فى الراى ، أحتاج الى وصف ثامن وهو الحنكة والتجربة » . ولا يجوز لوزير التنفيذ أن يكون أمراه ، « ويجوز أن يكون هذا الوزير من اهل الدمة ، وان لم يجز أن يكون وزير التفويض منهم (٥٦) » .

وللماوردى ادراك غير ملتبس فى ارتباط سلطات الوظيفة بشروط التعمين فيها ، وجرت مقارنته بين وزيرى التفويض والتنفيذ فى هذين الأمرين جميعا ، وفروق الولاية بين الوزيرين أن الأول بملك مباشرة الحكم ونظر المظالم والاستبداد (أى الانفراد) بتقليد الولاية وتسير الجيوش وتدير الحروب والتصرف فى اموال بيت المال بقبض ما يستحق ودفع ما يجب ، وليس من ذلك شيء لوزير التنفيذ « وليس فيما عدا هذه الأربعة ما يمنع اهل الذمة منها (الوزارة) » . ورتب على هذه الفروق الأربعة فى الولاية فروقا أربعة فى شروط التولية ، فيشترط فى وزير التفويض الحرية والاسلام والعلم بالأحكام الشرعية والمعرفة بأمرى الحرب والخراج . ولا يشترط شيء من ذلك فى وزير التنفيذ . وإيضاحا لسلطة وزير التفويض يذكر الماوردى : « ان جاز تقليد أكثر من وزير تنفيذ على اجتماع أو انفراد ، فلا يجوز تقليد وزيرى تفويض لعموم ولايتهما » كما لا يجوز تقليد أمامين ، وذلك خشية التضارب . انما يجوز ذلك ان أوجب التقليد اشتراكهما مجتمعين فى ممارسة العمل ، ولكن فى هذه الحالة اما أن يكون كل منهما عام النظر خاص العمل .. (ولاية عامة على اقليم محدد) ، أو أن يكون عام العمل خاص النظر (اختصاص نوعى محدد) ، « فيصح التقليد على كلا الوجهين ، غير انهما لا يكونان وزيرى تفويض ، ويكونان واليين على عملين مختلفين ، لأن وزارة التفويض ما عمت ونفذ أمر الوزيرين بها فى كل عمل ، كل نظر » . ثم ذكر من الفروق بين وزيرى التفويض والتنفيذ « اذا عزل الخليفة وزير التنفيذ لم ينزل به أحد من الولاية ، وإذا عزل وزير التفويض أنزل به عمال التنفيذ ولم ينزل به عمال التفويض . لأن عمال التنفيذ ثياب وعمال التفويض ولاية » (٥٧) .

وامارة البلاد عند الماوردى على ضربين ، عامة وخاصة . والامارة العامة تكون تفويضا من الخليفة للأمور فى بلد معين ، فيكون الامير عام النظر

خاص العمل ، ويشمل نظره « تدبير الجيوش وترتيبهم فى النواحي وتقدير
أرزاقهم .. والنظر فى الاحكام وتقليد القضاء والحكام .. وجباية الضرائب
وفرض الصدقات وتقليد العمال فيها وتفريق ما استحق منها ، وحماية
الدين والذب عن الحرم .. اقامة الحدود ، والأمانة فى الجمع .. وتسيير
الحجيج ، .. واعتبارا بهذه السلطات يشترط فى التقليد فى الامارة العامة ،
« الشروط المعتبرة فى وزارة التفويض ، لأن الفرق بينهما خصوص الولاية
فى الامارة وعمومها فى الوزارة » ..

واما الامارة الخاصة ، فبى كحالة ان يكون الامير مقصور الامارة على
تدبير الجيش وسياسة الرعية ، وليس له ان يتعرض للقضاء والاحكام
ولا لجباية الخراج . ومادامت استبعدت من الامارة الخاصة سلطات القضاء
والخراج ، فقد استبعدت من شروط تقليدها الشرط المحقق لهذه الصلاحية
وهو شرط العلم . وفرق أيضا فى امارة الجهاد بين الامارة العامة والامارة
الخاصة (٥٨) .

★ ★ ★

ويظهر مما سبق ان الامام فى نظر الفقه الاسلامي ، وان كان مقيدا
باحكام الشريعة مأمورا بحفظ الدين وتطبيق القانون الاسلامي ، فان سلطانه
داخل هذا الاطار العام من احكام الشريعة ، أى سلطته التقديرية ، لا يحدها
حد من تنظيم دستوري أو رقابة سياسية من هيئة ما . ويكشف عن ضخامة
هذا الأمر ، ان حدود سلطته السياسية والادارية بالغة السعة والعموم ،
وذلك فى حفظ الأمن وخوض الحروب وتقليد عمال الدولة . وان شروط
تولى الامام تتفق مع وضعه هذا كحائز لهذه السلطة منفردا .

وبالنسبة للوزير فقد أفرد الماوردى بسلطان هو جماع سلطات الحكم
كلها الآن ، ومنها مباشرة الحكم وتنفيذ الولاية وتسيير الجيوش وتدبير الحروب
والتصرف فى المال العام قبضا وإداء . وأن هذه السلطات لا يملكها فرد واحد أو
حتى هيئة واحدة فى أى من نظم الحكم الحاضرة . بله أن يكون نظام الحكم نظاما
قائما على توزيع السلطات . وسلطات الوزير عند الماوردى لا يملكها اليوم
وزير ولا رئيس وزراء ، ولا مجلس الوزراء مجتمعيا يملكها وحده . وإذا كان
لا يجوز للدهى أن يكون وزير تفويض . فلا يوجد اليوم وزير تفويض على الصورة
التي صورها الماوردى . لأن سلطة وزير التفويض الجامعة المفردة هذه ، قد
توزعت على عديد من الهيئات الدستورية تتداول فيما بينها العمل
الراحد ، وتقاسمه مراحل حتى ينشأ كاملا منها جميعا ، كما تتبادل
الرقابة فيما بينها على الأعمال ..

ومن جهة أخرى يلاحظ من الناحية الادارية - لا الدستورية فقط -
ان لم تعد السلطة الادارية المحدودة بالتنفيذ نفسه مجتمعة فى يد فرد ما ،
او مرتبطة بتوافر العلم الفردى لوظف ما بالاحكام الشرعية وأمور الحرب

والخراج ، لأن المعرفة ذاتها لم تعد تنهياً للمدير بموجب علمه الفردي ، ولكنها تنهياً بواسطة أجهزة فنية متعددة ، يتوزع عليها العمل توزيعاً فنياً متخصصاً ، وتجتمع المعرفة بتجميع هذه المعارف والتنسيق بينها وتصنيفها .

والقصد من هذا البيان ، اثبات أن ما يكله الماوردى لذى سلطة من السلطات ، قد صار اليوم موكولاً لهيئات تنظم على وجه يضمن تجميع الجهود المتعددة ، ولم يعد لفرد سلطة تطبيقه فى تدبير أو تنفيذ . أو على الأقل هذا هو المرتجى . والسلطة تقيدتها أحكام الدستور ، وفى نطاق أحكام الدستور تقيدتها القوانين المتعددة ، وفى نطاق هذه القوانين ، لا تمارس السلطة التقديرية حسب الغالب وفى المهم من الأمور، لا تمارس سلطة فردية ، إنما تتخلى فى الممارسة على نحو مركب ، فيمر مشروع القرار السياسى أو حتى الإدارى عبر قنوات محددة ومتعددة من خلال هيئات متنوعة محددة قانوناً . وأن صدر القرار بامضاء فردى بعد ذلك ، فهو يصدر بهذا الأمضاء تنويهاً لكل العمليات المركبة السابقة ، وهو فى الغالب فى المهم من الأمور يصدر بامضاء هيئة يشارك فيها عديد من الأفراد لا من فرد واحد .

ويمكن اجمال هذه النقطة بالقول أن السلطة الفردية ، سواء فى السياسة أو الإدارة قد تغيرت عن طريقين وعلى مبدئين ، توزيع السلطة بين العديد من الأجهزة والهيئات ، وحلول القرار الجماعى محل القرار الفردى فى المهم من الأمور .

وسلطة الامام التى صورها الماوردى فردية تماماً ، يبين من تحليل عناصرها التى ذكرها ، أنها صارت موزعة اليوم بين ما يسمى بسلطات الدولة الثلاث ، التنفيذية والتشريعية والقضائية . وأنها فى النظم الحديثة قد استبدلت بما يسمى بالقيادة الجماعية أو العمل الجماعى ، سواء كان تنفيذياً أو تشريعياً أو قضائياً .

وبالنسبة لوزير التفويض الذى خصه الماوردى بجماع سلطات الدولة ، لم يعد فى المقدر تسمية أى من عمال الدولة وقيادتها الآن وزير تفويض . مادام لم يعد فرد ما يملك هذه السلطات مجتمعة ولا واحدة منها كاسلة . فضلاً عن ذلك فإن الماوردى يرتب على الوضع القانونى لوزير التفويض ، أن عزله يفيد عزل جميع من ولاهم من عمال التنفيذ . ولا يظهر وجه للاخذ بهذا الرأى الآن ، وأن تغيير رئيس الجمهورية أو الملك أو مجلس الوزراء أو المجلس النيابى ، لا يقتضى عزل واحد من عمال التنفيذ . وعلى هذا فإن منصب وزير التفويض الذى يشترط فى شاغله ألا يكون ذمياً ، لم يعد هذا المنصب موجوداً لا فى النظم الديمقراطية المستهدفة ، ولكن حتى فى النظم القائمة .

ومن جهة أخرى فقد أجاز الماوردي للذمي أن يقلد وزارة التنفيذ ، وإذا كان وزير التنفيذ حسب قول الماوردي مبلغ معلومات للامام ومنفذ لقراراته ، أى انه « يؤدى الى الخليفة ويؤدى عن الخليفة » ، فلا يلزم حسب تصور الماوردي أن يقتصر على هذه الوظيفة ، انما يمكن أن يكون مشاركا فى الرأى . وهذا الاشتراك يستوجب عند الماوردي أن يضاف الى شروط تقليده شرط « الحنكة والتجربة » ، ولكنه لم يقتضى اضافة شرط الاسلام اليه . ووزير التنفيذ المشارك فى الرأى هو عينه ما يمكن أن يصدق على وزراء اليوم وغيرهم فى أعلى مناصب الدولة . ولا تزيد مساهمة رئيس الوزراء مثلا أو غيره فى مهام الدولة عن التادية الى الجهات التابع لها والتادية من الجهات التابعة له مع المشاركة بالرأى فى اتخاذ القرارات . ويصدق ذلك على ما ذكره الماوردي عن امارة البلاد .

أما عن جهة ولاية القضاء ، فقد شرط الماوردي لتقلدها ، الرجلوة بنوفا وذكورية ، والحرية والاسلام والعدالة ، والسمع والبصر ، والعلم بالاحكام الشرعية ، وفصل عناصر العلم ومده ثم ذكر « فاذا أحاط عمله بهذه الأصول الأربعة صار بها من أهل الاجتهاد فى الدين .. وإذا اخل بها أو بشئ منها خرج عن أن يكون من أهل الاجتهاد فلم يجز أن يفتى ولا أن يقضى .. فاما ولاية من لا يقول بخير الواحد بغير جائزة (٥٩) » . وذكر عن سلطات القاضى أن ولايته عامة وخاصة ، والعموم يشمل الفصل فى المنازعات واستيفاء الحقوق واثبات الولاية على من كان ممنوع التصرف بجنون أو غيره ، والنظر فى الأوقاف وتنفيذ الوصايا وتزويج الأيتام واقامة الحدود ، والنظر فى المصالح العامة من كف عن التعدى وغيره ، وتصفيح شهوده وأمناء واختيار النائبين عنه ، والتسوية بين القوى والضعيف ، وليس للقاضى جباية الخراج ، أما الصدقات فتدخل فى عموم ولايته أن لم يختص بها ناظر فيقبضها القاضى من أهلها ويصرفها فى مستحقها ، لأنها من حقوق الله تعالى . ويمكن أن يكون القاضى مختصا بأقليم معين عام النظر خاص بالعمل ، أو أن يختص بمنازعات معينة (٦٠) .

ومن الجلى أن ليس من قاض اليوم تجتمع له هذه السلطات . وقد توزعت وظيفة القضاء الى تقسيمات تتعلق بالولاية (حسب المصطلح الجارى الآن) ، وتقسيمات تتعلق بنوعيات الدعاوى ، وأخرى تتعلق بالاختصاص الاقليمى . وفوق ذلك وأهم منه فى التمييز بين نظام القضاء الذى يصوره الماوردي والنظام الحالى ، أن استبدل فى الغالبية العظمى من تشكيلات المحاكم ، استبدل بنظام القاضى الفرد ، نظام القضاة المتعددون ، ثلاثة أو خمسة أو أكثر ، يشتركون فى نظر المنازعة الواحدة واصدار القرار بشأنها . ولم يعد لقاض فرد صلاحية الحكم وحيدا الا فيما ضؤل شأنه وقفه أمره من المنازعات . كما استبدل بدرجة القضاء الوحيدة نظام تعدد درجات التقاضى ، بحيث يجوز استئناف الدعاوى والاحكام أمام محاكم أعلى .

ومن ثم صار القاضي الواحد مجرد مشارك في الحكم بين زملائه في المحكمة ، وحكمه خاضع للمراجعة من المحاكم الأعلى ، فلا يصير نهائيا واجب النفاذ الا بتأييده من المحكمة الأعلى او برضاء المحكوم عليه وعدم طعنه عليه . وثالث الفروق وأهمها أن قاضي اليوم مقيد في اجراءات نظره للدعوى وفي انفاذ الاحكام فيها ، مقيد قانونا بمجموعة ضخمة من القوانين التي تنظم اجراءاته وترسم له مسلكه في النظر والتقرير ، وتحدد له الاحكام التفصيلية التي يلتزمها في نظر الموضوع واثبات وقائعه وتبين أوضاع المتنازعين وحقوقهم ، وهذه كلها تصدر بها قوانين من سلطات التشريع . والقاضي فوق ذلك مقيد من الناحية العملية بسوابق ما استقرت عليه الاحكام من درجات التقاضي الأعلى .

ويمكن ملاحظة أن وظيفة القاضي في تصور الماوردى تدور في دائرة أوسع في اطار الشريعة الاسلامية ، دائرة تشمل التفسير والتطبيق ، وتشمل أيضا الاجتهاد بالقياس وغيره مما يعتبره مصدرا من مصادر التشريع الاسلامي ، أى يدخل في وظيفته ما يعتبر ذا صفة تشريعية بالمعنى المتعارف عليه اليوم للوظيفة التشريعية ، التي تدخل ممارستها في اختصاص السلطة التشريعية وحدها الآن . وقد سقط عن القاضي في النظام الجارى عليه العمل الآن عدد من الصلاحيات ، مثل اختيار النواب عنه والامناء ، وكذلك ما يتعلق بالصدقات . ومن ثم فان اختلاف الوظيفة القضائية الآن على هذا النحو ، يمكن به النظر في اختلاف الشروط .

ومجمل القول في هذه النقطة ، أنه حيثما أمكن الأخذ بما يسمى اليوم بالاساليب الديمقراطية في بناء الدولة ، فان ذلك يمكن أن يحل - من وجهة نظر اسلامية سياسية - تلك المشكلة ذات الأهمية في تكوين الجماعة السياسية . ويمكن بهذه الأساليب رسم خريطة لتوزيع السلطات العامة ، على نحو يمكن من المساواة بين المواطنين جميعا مسلمين وغير مسلمين ، بما لا يخل بالأساس النظرى والفقهى الذى يقوم عليه تفكير الماوردى نفسه . وذلك كله وفقا لمبدأ توزيع السلطات وحلول الهيئات محل الافراد في اتخاذ القرارات . وانه حيثما يبنى تنظيم الدولة على أساس من دمج السلطات والسلطة الفردية ، فان فكر الماوردى يظل على حاله فيما شرط من شروط لتقلد بعض الوظائف العليا التي تتركز فيها السلطات وتتكشف السلطة الفردية .

واذا أمكن قبول هذه النتيجة ، فان حقيقة المسألة - الخاصة بالمساواة بين المسلمين وغيرهم - وما تؤثر به في أوضاع الجماعة السياسية ، هذه المسألة تؤول من الناحية العملية الى وضع آخر يتعلق بأساليب بناء الدولة ونظام الحكم . ومن هنا تظهر أهمية أخرى للأساليب الديمقراطية في احكام بناء النظم السياسية ، وقدرة هذه الأساليب على استيعاب مبدأ المساواة في بناء الجماعة السياسية .

ان كل ما ورد ذكره فيما سلف . يتعلق بحوار فكري حول الحقوق والواجبات . واذا امكن حل هذه المسألة من وجهة نظر الفكر الاسلامي . فلا يظهر أن سيبقى ما يحتاج الى حلول فكرية ، لأنه بذلك تنحل مسألة المساواة والمشاركة من وجهة نظر الفكر الاسلامي . وهذا اهم ما يؤثر فكره في بناء الجامعة السياسية .

وكل ما يتبقى بعد ذلك يتعلق بالسلوك والممارسة . ولا يظهر ان عقبة فكرية تعوق الوصول في هذا الأمر الى المستوى المأمول . ومراجعة الادبيات السابقة يوضح ذلك . وان عصمة الاموال والأرواح وحرية العقيدة واحترامها وممارستها ، كل ذلك سبق بيان ما يراه مفكرو التيار الاسلامي عن رأى الاسلام فيه ، وهو نظر لا يكاد يكون محلا لخلاف .. بل هي جوانب يسوقها الدعاية المسلم اعتزازا منه بموقف الاسلام في انسانيته . وقد سلفت الإشارة في فصل سابق . الى ما بينه حسن البناء من ان الاسلام يلقي على هذه الحقوق قداسة لا توفرها لها القوانين المدنية . كما سلفت الإشارة في هذا الفصل الى ما ذكره يوسف القرضاوى بعد نحو ثلث القرن من اعتقاد كل مسلم بكرامة الانسان أيا كان دينه ، وان اختلاف الناس في الدين واقع بمشيئة الله ، وان ليس المسلم مكلفا بمحاسبة غير المسلمين .

على انه بدت في الآونة الأخيرة ، من بعض من يتزبون زى التيار الاسلامي ، بدت امور واحداث مما ينكره الاسلام فكرا ومسلكا ، ومما لا يتجافى فحسب مع روحه السمدة ، ولكنه يتجافى مع ما عاهد به المواطنين من عصمة الأفراد والاموال ودور العبادة .

لا يستطيع منصف ان يطمئن الى نسبة هذه الممارسات الى التيار الديني الاسلامي . ولم تتكشف أية مسؤوليات محددة من أى من هذه الوقائع . على ان وجه النظر هنا ، لا يتعلق بواقعة حدثت او بيان او منشور وزع ، ولكنها تتعلق بزعم انتساب هذه الامور الى التيار الاسلامي السياسي . مما يوجب اتخاذ موقف جهير يزيل هذا الزعم ويعلن موقف الاسلام من تلك الامور . وقد لا تتوقف تلك الاحداث بذلك .. ولكن موقف البراءة منها من شأنه أن يفسد دلالتها ودورها السياسي ، فعلا وردود فعل ، ويجردها من فاعلية ضارة تراد من ورائها .

ومن جهة أخرى فان الاسلام يميز بين المعاهدين والحريين من اهل الكتاب ، ولو كانوا على دين واحد ، وهذا يوجب تمييزا واضحا بين النصارى للمواطنين وبين غيرهم ، سواء في المواقف التاريخية او الحالية . وهو تمييز يفتقد كثيرا فيما يكتب في الادبيات الآن . وفقدان هذا التمييز من شأنه اشاعة الكراهة تجاه فريق من أبناء الوطن بغير مستند من واقع تاريخي . وتلزم الإشارة أيضا الى منهج الاستاذ الامام محمد عبده عندما

ذكر انه يتعين الا تحاسب جماعة من أبناء الوطن بفعل فرد فيها أو أفراد .
انما يجب فرز الغيوط بدقة في هذا الشأن . ولكن الحاصل أن بعضا من
الجماعات يستبد بها الغلو أو يخضع بعضها لما لا يعرف من المؤثرات ، لاشاعة
الكراهة ضد المواطنين من غير المسلمين . وهذا جهاد في غير ميدانه ،
وتوجيه للكراهة الى غير مستحقها ، وصرفها عن مستحقها من الأعداء
الحقيقيين للوطن والاسلام . وشغل للناس بغير الحقيقي من الاخطار ، شغلا
لا يقف ضرره عند ذلك ، ولكنه يمتد الى المساهمة فيما يراد من خلق الصراع
خالقا بين فئات الشعب بعضها وبعض .

وقد كتب الاستاذ عمر التلمساني في صحيفة الدعوة (ربيع ثان . ١٤٠٠هـ) ،
مستهجنا نسبة اية شبهة في مسلك الاكثرية المسلمة تجاه الاقلية القبطية ،
مما يؤثر فيما يسمى بالوحدة الوطنية ، فقال « ان الموقف في مصر من جميع
جوانبه ، لا يحتمل مثل هذه الاثارات ، ان اضرار الاساءة الى هذا الوطن ،
تلحق اول ما تلحق بالاكثرية فيه ، فهل يلغ الغباء من المسلمين في مصر ، أن
يسبوا الى وطنهم بأيديهم والى انفسهم بانفسهم . لا اظن فعازال في
الرؤوس العقول » .

٣ - الموقف الفكرى للكنيسة

المسألة الثالثة تتعلق بالموقف الفكرى للكنيسة القبطية ، وما يقتضيه بالنسبة لمحتوى الجامعة السياسية ، او وظيفتها التحريرية . وقد سبقت الاشارة فى اكثر من موضع فى هذه الدراسة ، الى موقف الكنيسة القبطية المستقل المكافح ازاء هجمات ارساليات التبشير الغربية ، التى وفدت فى ركاب الغزوة الاستعمارية على مصر . ومن جهة اخرى ، سبقت الاشارة الى أنه فى مواجهة العدوان الصهيونى الاستعمارى ، آلت حركة التحرر المصرية الى حركة للوحدة العربية المناهضة للصهيونية للاستعمار .

ومن جهة ثالثة سبقت الاشارة كذلك الى أن كلا التيارين الاسلامى وانفوسى قادر على الاسهام فى حركة التحرر الوطنى ضد الصهيونية والاستعمار ، والاسهام فى ايضاح فكرة التميز والاستقلال - السياسى والاقتصادى - امستند الى حضارة قديمة والمؤكد لبناء حضارة جديدة .

وفى هذا السياق ، تجدر الاشارة الى الموقف الفكرى للكنيسة القبطية المستند الى تراثها الدينى بالنسبة للصهيونية وانشاء دولة اسرائيل . والامر هنا لا يتعلق ببيان موقف القبط ، فالأقباط قسم شائع بين المواطنين المصريين بالنسبة لقضايا السياسة والمجتمع . ولكن المقصود بيان الموقف اندينى للكنيسة القبطية ، الذى ينبىء عن مدى ما يتضمن الفكر الدينى القبطى من موقف ازاء الصهيونية ، وازاء المسألة الفلسطينية التى صارت هى مضمون الحركة الوطنية المصرية ..

يبسط غبطة للإنبا شنودة ما يراه رأى المسيحية فى اسرائيل فيقول ، ان عهد الرب الى اسرائيل لم يتم بسبب عدم طاعتهم له . ودليل ذلك ما ورد فى سفر الخروج « انا افنيهم » . لان وعد الله لهم كان مشروطا »

وقد خالفوا شرطه وتقضوا عهد الله معهم بعد أن انتمن شعبهم « على الايمان ليحفظه بعيدا عن عبادة الأصنام » ، « وصل الأمر بشر هذا الشعب انهم دفعوا جميعا فى عبادة الأصنام » .

لقد اختير الاسرائيليون شعبا لله على شرط تنفيذ وصاياه ، فلما لم ينفذوها لم يهودوا شعبا مختارا . وهم ليسوا اولاد ابراهيم لأن العبرة بالنسل الروحي لا بالنسل الجسدى . وقد أسماهم سفر الرؤيا « مجمع الشيطان » . ورفضهم الله لشرورهم كما رفضهم السيد المسيح . وبلغ غضب الله عليهم أن رفض شفاعة الأنبياء فيهم . أن مملكة اسرائيل فى المسيحية مملكة سماوية ، وقد رفض السيد المسيح ملك الأرض . والشعب المختار فى المسيحية هو جميع المؤمنين بالله ، ويذكر الانبا شنودة « نحن لا نعترف باليهود كأصحاب ديانة قائمة . فمن الناحية الدينية كانت اليهودية مهتدة للمسيحية » فلما أنت المسيحية لم يعد لليهودية وجود كديانة قائمة بذاتها » (٦١) .

ويذكر الانبا شنودة فى مناسبة اخرى ، أن مصر بالنسبة لليهود كانت أرض عبودية لهم « ذلوا فيها بسبب خطاياهم » ، وإن سيئاء كانت لهم « أرض متاهة وأرض عبور وأرض عقوبة » ، أما فلسطين فكانت لهم سكنا مؤقتا لمعزل ديني ، ويذكر أن فكرة العزل الدينى قد استوفت وقتها وانتهت ، « انتهى دور اليهود كمجموعة تحمل الايمان ، وأصبح الايمان فى وقتنا الحاضر ، الايمان بوجود الله - أصبح الايمان بوجود الله فى كل ركن من أركان الأرض ، ولم يعد من المعقول ولا من الممكن أن نجتمع المؤمنين بالله من أرجاء العالم كله ومن كل القارات ، لكى نضعهم فى أرض معينة » . وأن الدين يرى أن انتهى أمر اليهود كشعب يحفظ وديعة ويسلمها للمسيحية ، وانتهت رسالتهم « ولم يعد ممكنا أن يرجع الناس المؤمنون فى الأرض كلها الى أرض معينة » . كما أن الرجوع لا يصح أن يتم بذراع بشرى اعتمادا على دولة معينة ، والا سيقول اليهود فى انفسهم أن أمريكا مثلا قد أرجعتهم ، وليس الله هو الذى أرجعهم » . وذكر أنه لا توجد آية فى الكتاب المقدس تتحدث عن رجوع اليهود حاليا ، « ولكن توجد آيات فى الكتاب المقدس تتحدث عن رجوع اليهود من سبى بابل منذ خمسمائة سنة قبل مجيء السيد المسيح ، وقد تحققت تلك الآيات وانتهى موضوعها » (٦٢) .

ويذكر الانبا غريغوريوس قول بولس الرسول « ان غضب الله قد حل عليهم الى النهاية » : وأن كلا من اسرائيل وصهيون وأورشليم قد صارت فى المسيحية ذات معنى سماوى . وقد انتهت اليهودية فى نظر المسيحية كديانة وزالت ككنيسة « وعلى هذا فكل نبوءة فى العهد القديم تشير الى كيان كشعب اليهود وكنيستهم وهيكلمهم ، لابد أن تفهم على أنها قد تمت فى الماضى بمجىء المسيح أو قبل مجيئه » . وعلى هذا تسيّر تعاليم المسيحية ،

باعتبار اليهود مرحلة تاريخية قبل المسيحية انتهت وبطلت نهائيا . وأن يهودية اليوم هي ديانة من ينكرون المسيح ولديهم « النزعة الشريرة القاتلة انتى اباحت لهم فى كل العصور ، ان يضررو ويؤذوا كل من لم يكن يهوديا . هذا هو سر عدائهم للمسيح وللمسيحيين » ، وأن « الاضطهاد الذى وقع عليهم عدلا فى كل البلاد التى تأسستوا اليها منذ هزيمتهم وهزيمة ثورتهم فى سنة ٧٠ ميلادية » (٦٣) .

ويرد الانبا غريغوريوس على مزاعم اسرائيل انها صاحبة الارض المقدسة ، « ان الله الذى منحها تلك الارض فى وقت ما ، هو بعينه الله الذى طردها منها بسبب شرها وظلمها وتعدياتها وعصيانها على الله وعلى وصاياه المقدسة » . فقد طرد اليهود بأمر الله عقابا لهم على رفضهم رسالة المسيح . وقد سقط عنهم وصف كونهم الشعب المختار ، عندما صاروا غير اهل له « بفضل عنادهم وتعنتهم وقساوة قلوبهم » .

فاذا سقط هذا الوصف ، تصير فلسطين لعرب فلسطين سكانها الاصليين ، قبل أن يسكنها اليهود بالآلاف السنين . ثم تحدث عن اعتداءات دولة اسرائيل المتعددة على الكنائس والاديرة والمقدسات المسيحية ، منذ انشاء هذه الدولة فى ١٩٤٨ ، لذكرهم فى ذلك العام وحده أكثر من ثلاثين ديرا وكنيسة ومعهدا ، وقتلوا عددا من رجال الدين . « والخلاصة ان ندوة اليهود للمسيحيين منذ نشأة المسيحية فى القرن الاول والى اليوم ، عدوة أصيلة وقائمة . والمسيحي هو لليهودى العدو رقم ١ » (٦٤) .

ويذكر الانبا يواكيم أسقف القريية ، ان اسرائيل الحالية لا علاقة لها بإسرائيل القديمة التى وردت بالكتب المقدسة ، « بل هي عصابات صهيونية ، تمثل حركة استعمارية فاشية عنصرية ، تقوم على مذهبية ترتكز على الاستغلال والعدوان ، وتستند الى نظريات التوسع والسيطرة ، وتستخدم العنف فى وسائل تطبيقها وممارستها كأداة لتحقيق أغراضها » . وقد ظهرت اسرائيل بسبب تحالف الاستعمار البريطانى مع الصهيونية ، « ان المسيحى الذى يؤمن بالكتاب المقدس ، لا يمكنه أن يعتبر (اسرائيل) الكتاب المقدس وحدة جغرافية أو جنسية أو سياسية ، بل هي جماعة المؤمنين الذين يطلق عليهم بولس رسول المسيح اسم اسرائيل الله » . وذكر أن صورة اليهود فى الكتاب المقدس ، انهم حاثو عهد مع الله ، موصوفون بأشنع الصفات من القسوة والصلف ، وانهم شعب متلذذ وشعب فاسق زائل ، وشعب ترك عبادة الله مرازا وعبد الأصنام ، وقال فيهم السيد المسيح « يا اولاد الافاقى ، انتم من اب هو ابليس ، وشهوات أبيكم تريدون أن تعملوا » ، واسحقوا بذلك لعنة الله وعقوباته ، وأسلمهم الله لأيدى أعدائهم وشستهم فى كل أرض لآبادتهم واقتنائهم ، فهى أعداء الله وأعداء البشرية وأعداء أنفسهم . عذبوا القديسين وقتلوا الأنبياء (٦٥) .

هذا بالنسبة لموقف الكنيسة القبطية من الصهيونية وانشاء دولة إسرائيل .. اما بالنسبة لموقفها من مجاهدة اسرائيل ، فان الانبا غريغوريوس قد تساءل عما اذا كانت المسيحية تبيح الحرب مع اسرائيل ، واجاب بقوله ان المسيحية عندما تتحدث عن المحبة والسلام ، انما تتحدث عن الحق انخاص ، اذ يتنازل المسيح عن حقه من اجل سيادة المحبة والسلام « ولكن هذا هو نصف الحقيقة ، اما النصف الاخر فهو ان المسيحية تتطلب منا الغيرة على الحق العام وحقوق الغير من الناس وحق الله » . وردد قول السيد المسيح « لا تظنوا اني جئت لأحمل سلاما الى الارض ، ما جئت لأحمل سلاما بل سيفا » . ويعلق سيادته على ذلك بقوله « عندما تكون الحرب دفاعية ، فالحرب في هذه الحالة جائزة شرعا ، لأنها ليست دفاعا عن حق خاص ، بل هي دفاع عن حق عام ، لا حقى أنا شخصا ، بل حق بلادي ووطنى ، حق المواطنين » (٦٦) .

ويذكر غبطة الانبا شنودة « نحن نعلم ان اليهود لا يمكن أن يقتربوا الى الله الا اذا تحطوا .. لذلك أنا بؤمن ايمانا أكيدا من كل قلبى ، أن هزلاء الناس لا يمكن أن يدخلوا الى الايمان ، الا اذا انهزموا هزيمة ساحقة مرعبة فى الحرب . وكشخص مسيحي أؤمن بأسفار الكتاب المقدس ، وبالحكمة المتوخذة من تاريخ اليهود ، لست أرى وسيلة لخلاصهم الا انهزامهم . صدق المزبور عندما قال (املأ وجوههم خزيا فيطلبون اسمك يارب) . ليس ما يمنع اذن أن يقيم لهم الرب سيف تأديب ، يسلمهم لأعدائهم ، كما سلمهم للاعداء من قبل .. فنحن نصل أن ينهزموا فى الحروب لكي يخلصوا » (٦٧) .

★ ★ ★

وقد وقعت الكنيسة فى الستينات ضد ما قررت بابويه روما من تبرئه لليهود من دم المسيح . ونشط فى ذلك عن كنيسة مصر القمص باخوم عطا الله المحرقى (الانبا غريغوريوس فيما بعد) . وكان هو على رأس الوفد القبطى المراقب فى مجمع الفاتيكان الثانى فى ديسمبر ١٩٦٣ . ومما ذكره فى هذا الاجتماع أن الدين الاسلامي لا يمثل فقط مكان الصدارة بين الديانات غير المسيحية ، ولكن « نقد الالتقاء بين الاسلام والمسيحية أعظم من نقط الالتقاء بين اليهودية والمسيحية » ، وساق دليلا على ذلك أن المسلمين يؤمنون بالتوراة والانجيل ، وأنهم يؤمنون بالمسيح ، وأنهم يكرمون مريم العذراء ، وذلك كله مما لا يقبله اليهود (٦٨) .

وبعد هزيمة يونية ١٩٦٧ ، اعلنت الكنيسة القبطية موقفا جهيرا ضد القرارات الاسرائيلية بضم القدس القديمة ، وشاركت فى ذلك ببيان أصدره شيخ الازهر والبطريرك (٦٩) . وأصدر بيت التكريس بحلولا كتيبيا ، ذكر به أن وراء زرع اسرائيل كدولة وسط الشعوب العربية عوامل تعتمد على أوهام دينية ، لأن استخدام دولة « اسرائيل » لهذا الاسم الوارد فى التوراة ، يستهدف افادتها بما احيط به من محبة وعطف وعهود . رغم أن عهود الله لليهود

انتهت عندما جاهدوا ضده فلم يعوتوا يهودا ، ورغم أن اعانة اسرائيل على أساس أن حروبها حروب دينية « هو ضد الايمان المسيحي » .

ثم اشار الى الدور الذى اضطلعت به الكنيسة الغربية لصالح اسرائيل . عندما اصدرت وثيقة تبرئة اليهود من دم المسيح ، واعطت بذلك الدول التى يهملها منافرة اسرائيل سياسيا وعسكريا ، « كل التفويض للقيام بما يكفل تعويض اليهود الممثلين فى اسرائيل عن تجنى الكنيسة السابق » . وهذا موقف يراه الكتييب مدانا أمام الله وأمام العالم . « ولا يسعنا الآن الا أن نقول أن الكنائس الغربية مسئولة عن مشروعية مساندة اسرائيل عسكريا » . ثم ذكر أنه « من المقطوع به أن هاتين الحكومتين (بريطانيا وأمريكا) لا يهملهما شئ فى الوجود ، لا الكنيسة ولا الدين ولا الاخلاق ولا الضمير بل ولا المسيح . فى سبيل تنفيذ مخططهما الاستعماري » ، واسرائيل تستند الى الشيطان والباطل لا الى الله والحق .

ثم ذكر عن العوامل الايجابية التى تساند العرب فى حربهم ضد اسرائيل ، خلو الدوافع العربية من العداء الدينى « أن أول وأهم طابع يتميز به الضمير العربى فى ثورته ضد اسرائيل عامة . سواء من جبهه فياميا او ضد اطماعها للتوسع ، أو ضد اعتداءاتها الأخيرة على الاراضى العربية . هو خلوه تماما من اى عداء ضد الدين اليهودى . فالعرب عامة بما فيهم المسيحيين . لا يحملون اى بغضاء أو استهزاء بالديانة اليهودية فى حد ذاتها . بل ربما على العكس تماما ، فالمسلمون يكونون الاحترام والتوقير العالى تكافه أسفار العهد القديم وأنبيائه وأشخاصه ٠٠٠٠ وفى هذا يمتاز الضمير العربى عموما على الضمير الأوروبى الأمريكى الذى لا يزال تتحكم فيه عوامل عنصريه دينيه . وتثيره أطماع استعمارية ومصالح ذاتية ٠٠ أن الضمير الانجلو أمريكى لا يزال تتحكم فيه عوامل بربرية ورثها من المعصور الوسطى ، ولا تزال تتردد فى جرائبه أصداء الحروب الصليبية » . وثانى تلك العوامل هو الحوافز الانسانية التى تثير حماس العرب بالنسبة لعودة شعب فلسطين المشرود الى دياره . وثالثها وجود الايديولوجية للقومية التى تفرض وجودها وتثير الطريق أمام العرب . وتستؤدى فى حربها مع اسرائيل « الى هدفها الايجابى الحتمى وهو وحدة الشعوب العربية » (٧٠) .

كان هذا هو موقف الكنيسة القبطية بالنسبة للصهيونية ودولة اسرائيل . وكان هو التيار الغالب بما يفرضه من موجبات فكرية سياسية الى ما بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣ . والموقف الفكرى هنا موقف دينى لا يظهر أن التغييرات السياسية قريبة المدى يمكن أن تبدله فى أساسه الدينى ، بالنسبة للكنيسة اشتهرت باستمسكها العنيد بتراتها الفكرية . وأن الالتزام بهذا الموقف من شأنه أن يضع الفكر الدينى للكنيسة القبطية موضع الانسجام مع موجبات التجمع القومى والتطلع للتحرر والاستقلال ، مثله فى ذلك مثل موقفها الفكرى

ذاته من مجافاة الصليبيين أيام الحروب الصليبية ، ومن الدفاع عن استقلالها
الفكرى والتنظيمى فى القرن التاسع عشر .

وأن السياق المعاصر لهذه المسألة يوجب أيضا أن مقتضى هذا الموقف
الفكرى ، بحسبانه رافدا من روافد الجامعة الوطنية المقاومة للاستعمار
والصهيونية ، أن ينظر الى المصرية فى إطار الكيان العربى الأشمل ، حسبما سلف
البيان فى فصل سابق . لقد آلت المصرية الى الانتماء العربى . وأن الحفاظ على
المصرية بكل ما يعنيه من حفاظ على التميز القومى والشخصية الحضارية التى
أننت عبر حقب التاريخ وعلى الاستقلال ، كل ذلك صار لصيقا بالمستقبل
الناهض للجماعة العربية . وآية ذلك أن المصرية التى كانت سلاح مقاومة ضد
الاحتلال البريطانى فى أوائل هذا القرن ، قد آلت اليوم فى صورتها غير العربية
الى أن تكون صيغة انعزال عن العرب ، وصيغة مهادنة واستسلام للطامع
الأجنبية صهيونية كانت أو استعمارية عامة .

قد يثور التحفظ عن أن ما ورد فيما سبق ، يؤكد بالنسبة للجماعة القومية
على الوظيفة أكثر مما يؤكد على عوامل تكوين الجماعة . ولكن هذا التحفظ يغيب
عنه ان عوامل تكوين الجماعة متوافرة ، ولا يظهر أنها محل لانكار الجادين
وأن من يبحدون المصرية الاقليمية انما يصدرن عن اعتبارات تتعلق بالوظيفة
أبضا . ومن جهة أخرى فان محك جدارة أى جامعة سياسية للبقاء هو قدرتها
على التصدى للغزو والحفاظ على النطاق الحضارى للشعب وعلى أمنه ومصالحه
الحيوية ، مما يعتبر من المقدرات العليا فى بقاء الجماعة . سيما أن كان هذا
الغزو لا يتعلق باحتلال مؤقت ، ولكن بموجة كاسحة تستهدف فيما تستهدف
المقومات الذاتية والتاريخية للشعب ، تفكيك قوى التماسك الحضارى
للجماعة . فالحديث عن الوظيفة هنا لا يتعلق بحجة ذرائعية . وقد أنهارت من
قبل الجامعة العثمانية لعدم قدرتها على هذا التصدى وعلى المحافظة على الجماعة
الاسلامية .

★ ★ ★

على أن الملاحظ أنه بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣ ، وفى النصف الثانى من
السبعينات طرأت اتجاهات لا يبدو منها حسن الاتساق مع النظر السابق .
وما يتعين ابرازه بادىء ذى بدء ، أن المواقف السياسية والاجتماعية بالنسبة
للقضايا الراهنة ، هى أمر لا يهم فى صدد موضوع هذه الدراسة . انما المهم هو
الموقف من مبدأ الجامعة السياسية . والمواقف السياسية يشيع تبينها بين
المواطنين وأن اختلفت آدياتهم ، أما ما ينبغى الحذر منه ، فهو ان يقوم موقف
سباسبى يستقطب أهل دين ما ، لا يراه أهل هذا الدين من صالح خاص بهم
بصرف النظر عن صالح الجماعة عامة . لان - الصالح الخاص هنا صالح طائفى
يمس الانتماء الجامعى للمواطنين ويفصم عراه .

وقد أوضح هذا المعنى الأب متى المسكين فى مقال له تحدث فيه عن

الكنيسة والوطن ، فذكر أنه إذا لم يكن للكنيسة أن تستند الى قوة السلطان الزمنى ولا أن تجمع بين سلطاتها الروحية والسلطان الزمنى ، فهذا القول لا ينطبق على المواطن المسيحى الذى يرتبط بالسلطان الزمنى ويتصل به جنديا أو وزيرا أو ملكا ، لذلك فالمفروض على الكنيسة أن تترك للمسيحيين الحرية كاملة فى قيامهم بأعبائهم الوطنية والكنيسة ليس لها اتجاه خاص فى أنظمة الحكم ولا أن تناصر وضعها اجتماعيا أو سياسيا » (٧١) .

وذكر فى مناسبه أخرى ، فى مقال أصدره فى ١٩٧٦ عن « الطائفية والتعصب » بمناسبة أحداث لبنان ووجهه الى « لبنان الجريحة » الى عنصرى مصرنا الطيبة ، « يذكر ان « الطائفية كتكتل بشرى (بمعنى الانتماء) امتدادها للوحيد بعد الاسرة ليس مكانه الكنيسة بل الوطن . الوطن وحده ينص الطائفية ، أما الكنيسة فلتبقى الى الابد مكان انطلاق من العالم . مكان تنازل عن الذات ... » .

أما تلك الاتجاهات المشار إليها ، فقد استطاع الدكتور ميلاد حنا أن يباورها فى دراسة شيقة (٧٢) ، قال « فى الحقبة الحاضرة والمستقبلية : اعتقد أن هناك طريقتين يتجاذبان اقباط مصر . الطريق الأول وليس بالضرورة هو الأصوب : طريق تشده فكرة القومية المصرية والانتماء الفرعونى . ويرى الارتباط مع العرب فيه مصلحة لمصر ، باعتبار أن الدول الغربية تدافع عما أسماه تشيرشل (حضارتنا المسيحية) . ويرى عذا الاتجاه أن البعد عن العرب فيه ضعف للإسلام وبالتالي عدم سيطرة التيار الدينى الذى يخشاه الأقباط ويرقبون حركته فى حذر وترقب . ومن هنا كان هذا التيار الفكرى متعاطفا مع ما يسمى (السلام مع إسرائيل) ويرى فيه أيضا قبولا لمبدأ التعدد فى الأديان ، ومن ثم يسمح بنششاط وتواجد التيار الدينى المسيحى . ونلمس جميعا كيف تتم الاستفادة من هذا التيار فى الممارسة اليومية للحركة السياسية .

« ولكن لا ينبغي أن ننكر أن هناك طريقا آخر ، يرى أن اضطهاد الاقباط كأقلية ، مهما كان هذا الاضطهاد بسيطا ولينا - مرتبط باضطهاد المصريين جميعا ، من منطلق ان التيارات الرجعية العالمية والمحلية هى التى تقوم بالفرقة بين المسلمين والاقباط ، استمرارا لمبدأ الاستعمار القديم (فرق تسد) . ويرون أن إسرائيل هى نوع من الاستعمار الاستيطانى يخطط ويناور لكى يسيطر على المنطقة ، ويحول كل المواطنين العرب بصرف النظر عن انتماءاتهم الدينية الى مواطنين من الدرجة الثانية ، باعتبار أن اليهود هم (شعب الله المختار) ومن ثم فإن هذا التيار تبنى الأفكار العلمانية والابتعاد عن اقحام الدين فى شئون الدنيا والسياسة ، علاوة على تبنى الأفكار الاشتراكية بكل صورها ، لأنه كلما قلت الفوارق بين الطبقات قلت كذلك الفوارق بين الأديان .. على أن سيطرة الهيكل القياى لرجال الدين لم تسمح بظهور ما يمكن ان يسمى بالتيار الدينى المستنير الذى يقبل ويتحالف مع الاشتراكية - وبطريقة تناظر ، مانراه

فى أمريكا اللاتينية - وامتدادا لهذا الفكر فان الاقباط كجزء من الشعب المصرى لابد أن يؤيدوا مفاهيم القومية العربية ، من منطلق أن وحدة الشعوب العربية هى السبيل الاكيد لحريتها وتخلصها من كافة أنواع القهر والتخلف الذى يتضمن عادة التعصب الدينى . . . »

والملاحظ أن الطريق الاول الذى أوضح منحاه الفكرى الدكتور ميلاد ، قد صيغت مفاهيمه بطريقة تعتبر من أخطر الصياغات الفكرية التى تواجه حركة الجامعة فى مصر . ولا يرد وجه الخطر فيه من كونه يضع مفهوما قاصرا اقليميا للجامعة أو للقومية ، ولا يرد ذلك من كونه يصل التاريخ الحديث بالتاريخ الفرعونى الأبعد ، ويسقط من حسابه خمسة عشر قرنا من الوسط ، هى فى مساحة الزمن تعادل أضعاف المساحة الزمنية التى نشأت فيها القوميات الأوروبية . ولا يرد ذلك كذلك من تغافله عن قصور القومية المصرية عن أن تصلح وعاء لما ترومه الجامعة من تحرر ونهوض . لا يرد من ذلك كله ، لأن كل تلك الاعتبارات تتصل بجدل متصل الحلقات قوة وضعفا بين الاتجاه المصرى الاقليمى والاتجاهين العربى والاسلامى . والدعوة الى المصرية الضيقة المتصلة أو التابعة للحضارة الأوروبية الغربية ، أو لما يسمى بحضارة البحر المتوسط . دعوة كان من مؤيديها فى الثلاثينات طه حسين فى « مستقبل الثقافة فى مصر » ، ومن مؤيديها اليوم أمثال توفيق الحكيم والدكتور حسين فوزى والدكتور لويس عوض ، ومريت بطرس غالى فيما نشره فى ١٩٧٤ عن « موقع الشخصية المصرية من القومية للعربية » (٧٣) ، وذكر فيه أن مصر تنتمى الى حضارة البحر المتوسط وعليها أن تنهل لا من خبرة الغرب وعلومه فقط ، ولكن من فلسفته ووجهته العقلية أيضا وأنه « ليست فكرة جمع للشعوب الناطقة بالعربية فى أمة عربية واحدة ، بأعقل من فكرة جمع الشعوب الناطقة بالاسبانية أو الفرنسية أو الانجليزية فى أمة أسبانية أو الانجليزية واحدة » .

ومن جهة أخرى فان الخطورة المعنية هنا ، لا ترد من نزوع فى السياسات الدملية للتوجه للغرب أو التعاطف مع ما يسمى « السلام مع اسرائيل » . لأن ذلك مرجعه موقف سياسى واجتماعى ، ليس المجال مجال الحديث عنه ، وهو موقف يشارك فيه مسلمون وأقباط شيوعا فيما بينهم ، صدورا عن اعتبارات المصالح السياسية والاقتصادية لفتات معينة فى المجتمع .

وأما وجه الخطورة يتراعى فى صياغة هذا الموقف صياغة « قبطية » ، وفى توجه تيار قبطى بوصفه قبطيا الى الاقتناع بأن الاتصال بالغرب ينبع عن فكرة الدفاع عن « الحضارة المسيحية » ، وأن رفض العروبة ينبع من الرغبة فى « ضعف الاسلام » ، وأن تأييد السلام مع اسرائيل ينبع من قبول مبدأ تعدد الأديان وتواجد التيار الدينى المسيحى . وهذا التوصيف يوحى بأن هذا التيار قد تكاملت فيه عناصر الموقف الطائفى . ويصدر عما يتوهمه مصلحة طائفية لأهل دين معين بصرف النظر عن الاطار الوطنى والقومى الذى يحكم مصالح الجامعة .

وعو توصيف يصوغ الجماعة السياسية نفسها من منطلق المصلحة الطائفية لعنصر من العناصر المكونة لها . هو توصيف يصدر عن « انتماء » طائفي ، يأخذ من التاريخ ويترك ، ويصل من الأرض ويفصل ، ويحبذ من الأفكار والفلسفات ويهجر ، ويؤيد من السياسات ويمارض ، كل ذلك يصنفه بمقياس وحيد هو المصالح الطائفي ، الذي يتحول الى انتماء سياسي .

لقد أصدر مؤلف أمريكي في ١٩٦٣ كتابا عن الاقباط أسماه « الاقلية الوحيدة » . أصدره في سياق تاريخي من تصاعد حركة القومية العربية المناوئة للنفوذ الأمريكي والغربي عامة . وينطوي الكتاب على دراسة تفتقد العمق والاصالة ، ولكنها تفتش من خلال دراسة أوضاع الاقباط ، عما اذا كان ثمة امكانية للتحرّك أم لا . ويذكر أن القومية العربية التي يترنم بها نظام عبد الناصر ، لا تعني على السنة المسلمين غير الاسلام فهي صنو له ومرادف ، وأنه حتى مع اختفاء الاخوان المسلمين فلا يزال طعم الاضطهاد عالقاً في حلقو القبط ، الذين يستشعرون روح الاخوان بغير جسدهم (٧٤) .

ثم تكلم عن أن ظروف الكنيسة القبطية قد صارت أكثر موათاه ، اذ حلت مشاكلها مع كنيسة أثيوبيا وحلت الصراعات بين القبط بعضهم وبعض وحلت مشاكل الأوقاف التي كانت تستنفد جهودهم . كما وجد بالكنيسة جيل من المحدثين ضرب لهم أمثلة منها الاب مكاري السرياني المتحدث الرسمي باسم البطريرك ، والمتخرج من جامعة القاهرة والحاصل على درجة علمية من المعهد الديني ببرنستون بأمريكا ودرجة أخرى من الجامعة الأمريكية بالقاهرة (٧٥) .

ويذكر أن البطريرك الانباكيرلس السادس ، وأن كان يؤخذ عليه انصرافه للأمور الدينية وحدها وعدم ادراكه ان « السياسة جزء من وظيفته » ، فان تطوير الكنيسة صار امكانية واضحة ، كما يمكن لراهب مثل البطريرك أن يسيطر على خيال القبط وأن يحركهم بمثل الصدمة الكهربائية الى العمل ، فيتحول من النظر وحيد الجانب للعالم الآخر الى الاهتمام بالمشاكل الحديثة . وأن المخاطر المحدقة بالديانة القبطية وقلة عدد الاقباط في الوظائف الكبرى وغيره ، يمكن أن تحفز على هذا التحول ، وأن تصوغ راهبا في حالة بطولية يتحدى الأغلبية المسلمة والاضغوط المتعددة ضد الاقلية . وأنه يمكن في أي وقت أن يظهر من أحد الكهوف المنزلة في الصحراء راهب يتخذ مسوح المخلص (٧٦) .

وذكر أن القبط باقائهم الروابط مع التيار الأساسي للمسيحية في العالم ، ومع تنمية انتماءاتهم الدولية ، يجعّون من الصعب على أي نظام مصري أن يهاجم كنيستهم بغير أن يتعرض هذا النظام لردود فعل قوية . وبقدر ما تهتم الحكومة المصرية بالديانة الخارجية ، يجب على الاقباط أن يهتموا بهذا السلاح الاحتياطي فان خطبة واحدة تظهر شكاوى القبط في أي اجتماع دولي ، وتصطبغ بالتغطية الصحفية المناسبة ، لقادرة على جذب اهتمام عبد الناصر الى صيحات القبط في بلده (٧٧) .

وفي هذا السياق يمكن ايراد حكمة الاب متى المسكين التي أوردها في مقاله الصغير الجميل عن « الطائفية والتعصب » ، ذكر أن الطائفية تعني « أن يستيقظ في الانسان وعي استقلاله بجنتسه أو دينه أو عقيدته ، تحت دوافع صحيحة أو غير صحيحة ، تجعله يسلك مسلكا سلبيا تجاه من لا يشاركه في جنسه أو دينه أو عقيدته . » وتحت هذه اللوائح أما أن ينطوى على نفسه أو أن يهاجم ويصادم . ثم ذكر أن الطائفية وللتعصب منذ ظهورهما في الطفل ، هما خلاص للامن النفسي ، والتفاوت بين انسان وآخر في الطائفية والتعصب ، يتناسب في عتفه وشدته ، مع الاحساس أو الوهم أو الخوف من تهديد سلام النفس وامانها ، سواء بالنسبة للفرد أو الجماعة ، لذلك فان أقوى سلاح لاثارة النعرة الطائفية أو التعصب بين الأفراد والجماعات ، هو التأثير عليهم لادخالهم في مجال الاحساس بضياح الامان والسلام النفسي ونستطيع أن نقول أن سلاح التهديد الاقتصادي في اثارة الطائفية أقوى بكثير من سلاح التهديد الديني الخالص » (٧٨) .

وكتب موسى صبرى يعلق على ما نشر في بعض صحف الولايات المتحدة ضمن أسبوع « المصريون المسيحيون في لوس انجلوس . . . » عن التهويل الشديد فيما أسبوه سلب حقوق المسيحيين المصريين والتعصب الاسلامي ضد الأقلية القبطية ، وما يزعمونه يتهدد الاقباط في ارواحهم وعقيدتهم من أسوأ اضطهاد لهم منذ قرون ، كتب يقول « اننى أعرف أن عددا محدودا من المصريين المسيحيين الذين هاجروا الى أمريكا منذ عشرين عاما وتجنسوا بالجنسية الأمريكية ، هم الذين يقودون ويثيرون هذا التعصب الاعمى ، وزعيمهم وهو دكتور محاسب ، فشلت معه كل محاولات الاقناع على مدى سنوات طويلة ، بأن يقلع عن هذا الغى ولعل من يحرضونه أو يعمل لحسابهم يصورون له أنه من الممكن أن تتحول مصر الى لبنان أخرى » (٧٩) .

ومن هنا يظهر أن هذا التيار الطائفي يجد جذوره في مثيرات واعية تحرك ردود الفعل غير الواعية ، أكثر مما يجد تلك الجذور في الموقف الفكري الديني للأقباط . وأن الخبرة التاريخية الطويلة لأقباط مصر وكنيستهم ، لا تقيد بأى وجه أن « مسيحية الغرب » كانت درعا واقيا لهم ، والتاريخ القبطي يعي جيدا أنه عانى من اضطهاد مسيحي الغرب ما لم يصادفه من غيرهم . ومحاولات كنائس الغرب تصفية التمييز الفكري للكنيسة المصرية لم تكف خلال القرنين الاخيرين بواسطة بعثات التبشير وغيرها ، ومقاومة الكنيسة القبطية لهذه النفوذ ودفاعها عن استقلالها كان مصدرا لاعتزاز يستشعره المصريون عامة . أما عن اسرائيل ، فهي من هي في نظر الفكر الدينى القبطي حسبا سلفت الاشارة . وموقف الكنيسة القبطية أوضحه الانبا غريغوريوس في فقرة سابقة ، وهو أن الاسلام أقرب للمسيحية من اليهودية ، لأنه يعترف لها بما تنكره منها اليهودية .

ومن جهة أخرى ، فإنه فى سياق الجدل مع هذا التيار المجيد للجامعة المصرية الضيقة على أسس طائفية ، يمكن الإشارة الى أنه حتى فى هذا النطاق الضيق ، ومع استبعاد أى عنصر خارجي يؤثر فى موازين العلاقات بين المصريين بعضهم وبعض ، فلا يظهر أن التكوين السكانى لمصر مما يساهم فى ترجيح كفة الاقباط كطائفة ذات انتماء متميز ، ولا أن توزيع السكان فى الاقاليم المصرية المختلفة مما يساهم فى ترجيح هذه الكفة فى إقليم ما .

ونسبة السكان القبط فى الاحصاء الرسمى لعام ١٩٧٦ تبلغ ٦٣١٪ من المجموع ، ولا تزيد فى القاهرة عن ١٠٢٪ من سكانها . وأكبر نسبة للاقباط فى محافظة أسيوط حيث لا تزيد عن ٢٠٪ . ولدى من يتشككون فى صحة هذا الاحصاء الرسمى ، فلا تكاد تزيد النسبة عن ١٠٪ عن السكان الا قليلا (٨٠) . فان ظهر أن المصرية بوعائها الضيق لا تصلح سندا آمنا لصالح طائفى ، فلا يبقى الا القول بأن الرقابة آتية من الخارج . وهذا يصل بالموقف الطائفى الى موقف « مارونى » لا يبدو أن وطنيا مصرية الا ويتوقى الوصول اليه . ويؤكد أن الطائفية تفضى فى مصر حتما الى موقف معاد للحركة الوطنية عامة . وهى نصل بين هذا التيار وبين موقف الجنرال يعقوب أثناء الحملة الفرنسية على مصر ، عندما جند فريقا وشكل منهم فيلقا يعاون الغزو الفرنسى ضد أهل بلاده ، وكانت خطيئته أنه لم يدرك أن أى احتلال أو نفوذ أجنبى وأن طال زائل . فلا ينبغي ربط المصائر به وفصم أو اصر القربى والتآلف لمن عاشوا ويعيشون على أرضهم الى ما شاء الله .

وقد رحل الجنرال يعقوب مع الفرنسيين ، وهو لم يعد مصرية ولا صار فرنسيا ، وقد مات فى السفينة بين الأرضين * ، ترك مصر ولم يصل الى شاطئ آخر .

ويمكن الإشارة هنا الى أنه يصعب على الطامعين فى مصر من بلاد « الحضارة المسيحية » ، أن يتجاهلوا فى تعاملهم مع هذا البلد أن غالبيته من المسلمين ، وأن هذه الغالبية تشارك فى الديانة شعوبا واسعة الانتشار فى آسيا وأفريقيا فى مناطق جد حيوية . وإذا كان كتيب « من وراء خط النار » المشار اليه فيما سبق ، قد فطن بحق الى أن أمريكا وانجلترا لا يهمهما المسيح ذاته « فى سبيل تنفيذ مخططهما الاستعماري » ، فان إيفار صدور للمسلمين أمر لا يبدو قريب الاحتمال من تلك الدول . وقد سبقت الإشارة الى السياسة البريطانية فى مصر

(*) لم ترد قصة الجنرال يعقوب بين دفتى هذا الكتاب ، لأنها سابقة على المجال الزمنى الذى التزمته هذه الدراسة ، لبررات يمكن الافصاح عنها فى صدر الكتاب ، وهى تتبع بدور النشأة القومية فى مصر التى انخرست بدولة محمد على وتقصيره للجيش .

في أواخر القرن التاسع عشر وما التزمته من ضوابط في هذا الشأن ، سواء بالنسبة للتعين في بعض وظائف الحكومة ، أو بالنسبة لحرصها للظاهري أحيانا من مساعدة بعثات التبشير الغربية نفسها في نشاطها بين المسلمين ، والأمر الأول ضاق به صدر البعض من الأقباط ، والثاني ضاقت به بعثات التبشير . وقد يقف صنيعهم في هذا الشأن عند حدود إثارة الفرقة لتنمو قوى الهدم والصراع بين المصريين بعضهم وبعض ، مع الحرص ألا ينحسم الأمر لأي من أطراف الصراعات المصرية بنصر أو هزيمة .

أما بالنسبة للطريق الثاني الذي يتجاذب الأقباط ، ويرى أن « اضطهاد الأقباط كإقلية - مهما كان بسيطا ولينا » ، مرتبط باضطهاد المصريين جميعا . فقد سبقت الإشارة في الفصول السابقة إلى الحجم الحقيقي لما يعتبر تفرقة ، حجم لا يبدو أنه وصل إلى ما يسمى « اضطهادا » ولا سمي كذلك إلا في سياق إثارة مغالية . وقد ذكر الدكتور ميلاد حنا في هذا المقال ، أن الأقباط ينتشرون « انتشار الماء والهواء » . جنبا إلى جنب مع أشقائهم المسلمين في كل مكان وموقع . . ويمثلون كل أنواع التعليم والثقافة . . يمثلون ثقلا معنيا في الطبقة المتوسطة وبين المثقفين ، وهذا يعطى لتواجدهم وزنا اجتماعيا وسياسيا يفوق كثيرا وزنهم العددي . . وذكر عن وجودهم في وظائف الدولة ، أنهم موجودون في كافة الدرجات « وأن كانوا يشكون من أن نسبة من يحصل منهم على الوظائف العليا لا تتناسب مع عددهم في جملة وظائف الدولة أو في كل من هذه التخصصات على حدة » . وهذه العبارة تعني أن مصدر الشكوى ، لا يرد من التضييق عليهم في هذه الوظائف بما لا يناسب عددهم من السكان ، ولكنه يرد لديهم من أن عددهم في الوظائف العليا يقل عن عددهم في جملة الوظائف والتخصصات . ومن الجلي أنه يمكن الشكوى من استبعاد قبضي من الترقى إذا كان سبب الاستبعاد ديانتهم ، ولكن فكرة تناسب عدد الأقباط في الوظائف العليا مع عددهم في جملة الوظائف أو التخصصات فكرة متناقضة ، لأنه إما أن يكون المبدأ هو الترقية للأصلح مسلما كان أو مسيحيا ، وهذا هو المرجو ، أو أن يكون الأمر لدى طالبي مراعاة النسب العرقية ، متعلقا بنسبة عدد السكان عامة لانسب المتخصصين أو غيرهم ، والا تحولت التخصصات والوظائف إلى جاليات أو أقليات متعددة .

وفي هذه السياق يمكن إيراد حديث للأب متى مسكين عن « الكنيسة وعقدة الاضطهاد » . فذكر أن الشكوى من الاضطهاد صارت وباء يعم الناس بأديانهم وطبقاتهم ومهنهم ، « كل هذه وغيرها من حركات الاضطهاد التي يروج بها العالم كله ، إذا وقع المسيحي تحت نيرها ، يستحيل طبعا أن ينسب ذلك إلى مسيحيتها » ، « يلزم أن تثبت أي نوع من الاضطهاد نجوز ، لئلا تكون مجرد حاكسات ، أو لئلا تكون مخدوعين نلقى اللوم على غيرنا ، ونحن سبب اللوم

وعاينته ٥٠ ، ثم ذكر انواعا من الاضطهاد أساسيا سوء الخلق او القسوة او غيرها ، مما يعتبر ظلما يثير الالم ، ولكنه ليس اضطهادا ، ومنه ما يعتبر معاكسات مصدرها التخلف الاجتماعى وعدم الثقافة . دون أن يتضمن عنصر الاضطهاد المبيت ، « أما الحالات التى يحدث فيها الاضطهاد من أجل الدين ، فهى التى تحدث بوحى التعصب المباشر وبسبب ضيق التفكير الدينى ٥٠ » وهذا النوع من الاضطهاد الدينى ، لا يحدث الا فى حالتين ، اذا كانت العقيدة الدينية تمثل اطارا محددا لشكل الدولة او اذا كانت السلطة الكنيسة هى التى تقوم بالاضطهاد ضد بعض المسيحيين (٨١) . كما ذكر أن التعصب الدينى مصدره فقدان الحرية فى الايمان أو فقدان المعرفة الصحيحة ، أو الادعاء ، وأن تدريس التعصب يكون بتلقين الشاب روح العزلة والانفصال والانكماش (٨٢) .

ويذكر الدكتور ميلاد حنا « أن مشاكلهم (الأقباط) كأقلية تعتبر من أخف المشاكل فى المنطقة أو فى العالم ، ومن ثم فإن إثارة النزعات والصراعات الدينية فى مصر ، لا يمكن أن يتكرر على الطريقة اللبنانية ، رغم محاولات عديدة لذلك . ولكن رغم ذلك فإن هناك بعض التفرد الذى ولد ويولد باستمرار احساسهم كأقلية لها مشاكلها ٥٠ »

وهذا الطريق الآخر الذى يتجاذب الأقباط ، يعنى أثر السياسات الرجعية العالمية والمحلية فى إثارة التفرقة بين المسلمين والأقباط لضمان السيطرة . ويرى فى اسرائيل نوعا من الاستعمار الاستيطاني يستهدف السيطرة على المنطقة والمواطنين العرب بصرف النظر عن انتماءاتهم الدينية . ولكن لا يبدو أن هذا الوعي قد أوضح مدى ما يمكن أن يكون للإسلام من دور فى التصدى لهجمات الاستعمار ، ولا مدى ما للفكر الدينى القبطى من دور كذلك . لذلك « فإن هذا التيار قد تبنى الافكار العلمانية والابتعاد عن اتحام الدين فى شئون للدين والسياسة » .

ويبدو من ذلك ، أن هذا التيار يلتقى مع سابقه فى شدة القلق والحذر من الاسلام ، والرغبة فى استبعاده سياسيا . ومع تقدير أن شعار « العلمانية » يعنى استبعاد كل من الاسلام والمسيحية عن شئون السياسة ، مما تبدو به العلمانية كأنها سيفة محايدة ازاء الديانتين ، فالحاصل أن ما يبدو لكثيرين أن حياد العلمانية شكلى فقط . لان المسيحية تبعد كعقيدة عن شئون السياسة ، والابتعاد عن السياسة لا ينتقص منها كعقيدة ، بينما الاسلام على العكس يتصل بشئون الدنيا وينظم بمبادئه علاقاتها ، وابعاده عن ذلك مفقده بعض جوهره . وإذا كانت نشأت العلمانية فى أوروبا ضد سلطان الكنيسة ، فقد كانت ضد نشاط دنيوى للكنيسة يمثل نتوءا فى العقيدة نفسها .

وبهذا لم يكن من شأن العلمانية أن تصطدم لدى الكثير من دعايتها بأسس للمقيدة الدينية المسيحية فى قنظهم ، وذلك فى صراعها ضد البابوية . والفكر الدينى القبطى لم يكن فكر مؤسسة حاكمة قط ، وقد بقى فيما يعتبره صغ «

المسيحي الأول ، معطيا ما لله وما لقيصر لقيصر . روفدت العلمانية مع ما وفد ، فلم تنتقص من الفكر المسيحي المصرى شيئا ، على عكس وضعها بالنسبة للفكر الاسلامى . وليس طريق بناء الجامعة القومية ، صدع عقيدة الأغلبية ولا الأقلية من ذوى الدين . بل للطريق هو ايجاد صيغة المساواة والمشاركة فى تحرير الجماعة الواحدة ونهضتها ، والعمل على بعث الأسس الحضارية التاريخية للجماعة . المطلوب هو الوحدة الوطنية وليس الضياع الوطنى .

والحق أن الحذر من الاسلام السياسى أو كراهيته ، تيار مغترب وافد ، وهو منتشر بين المتأثرين بالثقافات الغربية ، وهم كثر من ابناء المدارس الحديثة والجامعات والمهنيين ، وهو بذلك شائع بين المسلمين والاقباط . فليس المصدر الرئيسى للحذر منه أو كراهته هو اختلاف الدين ، بقدر ما هو اختلاف الجذور الثقافية والتأثر بالفكر الوافد وحضارته . وقد يكون لدى الاقباط سبب خاص يتعلق بهذا الحذر ، لان الاسلام عنصر مميز للغالبية من دونهم .

وقد ذكر الدكتور ميلاد أن الاقباط تنفسوا الصعداء عندما اصطدم عبد الناصر بالاخوان المسلمين فى ١٩٥٤ « فشعروا بنوع من الامان » . ولكنه يلاحظ أن « فترة حكم عبد الناصر لم تمثل أى تواجد للاقباط على الساحة السياسية فى المستوى القيادى » . وهذا يكشف عن أن ضرب التيار الاسلامى ليس مصدر الامن للأقلية الدينية غير المسلمة ، انما مصدر الامن يتعلق بنظام الحكم ، أى بالديمقراطية وباقرار مبادئ المساواة والمشاركة .

ومن جهة أخرى ، فانه ينبغى الحذر من مقولة أن أمن القبطى وضمان وجوده السياسى والاجتماعى ، مرتبط باضعاف الاسلام أو بنفى اسلامية المسلم . لان وضع المسألة على هذا النحو يفيد صراعا عقائديا ينبغى تحاشيه ، لما يرتب من أضرار سياسية واجتماعية ولعدم ضمان عواقبه . وأن المرحلة التاريخية للعيشة منذ غزت أوروبا بلادنا ، تفيد ان نفى اسلامية المسلم . أى نفى انتماء المسلم الدينى والحضارى والتاريخى ، لن ينجح - ان نجح - الا بتفريغ المسلم من تاريخه وحضارته وكافة مقوماته المميزة له ومن الشعور بالانتماء . وهذا لن يتأتى الا باستمرار للتدفق الثقافى والحضارى الغربى واكتساحه مقومات التميز القومى ، وذلك لصالح الهيمنة الغربية السياسية والاقتصادية والفكرية . وليحيل شعوب هذه المنطقة الى نوع من القردة الماهرة ، يتقنون بعضا من الصنائع بغير انتماء ولا هوية . هذه الموجة القومية وحسدها بنفى اسلامية المسلم ، ستنتفى جتما وبالضرورة قبطية القبطى . وإذا كان المرام هو ضمان المساواة فى السيادة ، لا مساواة فى العبودية للغير . وبقدر ما تكون المشاركة مشاركة فى التقرير ، لا مشاركة فى الانصياع .

يهاجر المهاجر من مصر سخطا على ما يعتبره عقبات فى وجه طموحه المالى أو المهنى أو كمال حقه فى المواطنة ، فهل يتمتع فى بلاد المهجر الغربية بحقوق

المواطنة ، ولو بالقدر الذى تركه فى بلاده ، أم يتنازل عن مواطنته ويقبل أن يصير فردا فى جالية بمهجر . وهل يقدر على الحفاظ على هويته وعقيدته بعد أن انخلع من أرضه وقومه ، وانزوع فى اصص جاليات المهاجر . وأن استبقى هيمزه بما انطبعت عليه تربيته الاولى فى بيئته من طباع ، فبيل ضمن استبقاء هذا الطابع المميز فى الجيل المنحدر منه فى ذراريه . والحال أن هجمة الحضارة الغربية تكتسح المقيمين فى ديارهم لم يبرحوها ، بله أن يتركوها . بله أن يستعصى عليها أولادهم أولاد المهاجر .

وإذا كانت الهجرة تنشئ مراكز بشرية فى الخارج ذات أثر وضغط لصالح المقيمين فى بلادهم ، ألم يفقد المقيمون فى بلادهم ، ألم يفقدوا عزوة المهاجرين العددية والفنية بوصفهم من انجب أبنائهم . ألن يفقدوهم تماما بعد جيسل واحد .

وبالمثل فإن الهجمة الحضارية الغربية الكاسحة ، التى تقتحم فى بلادنا الدور والرؤوس ، هل ستبقى للقبلى فى بلاده قبطية يطمئن اليها بضعف الاسلام . ألم تحفظ الكنيسة قبطيتها أربعة عشر قرنا . أسلم منهم من أسلم ولكن بقيت الكنيسة وعقيدتها . ثم لما وفد الغزو الغربى ، أتركهم وترك كنيستهم فى شأنها ، ألم رؤوا طعنة الرمح فى الصدور ، ورؤوا طوائف كاثوليكية وبروتستنتية تقتطع منهم ، ومحاولات للتسرب الفكرى الى كنيستهم العتيقة ، ومحاولات لصدعها ، كل ذلك فى قرن واحد . وهل من ضمان ألا يتكرر هذا الصنيع ، بعد أن كانت أوقفته حينما ، حركة الاستقلال الوطنى المصرى وبعد محاسرتها للنشاط التبشيرى ، خاصة على عهد عبد الناصر .

وهل ثمة أمل أن تحفظ الكنيسة الغربية لكنيسة الشرق استقلاليا وتميزها ، هل استطاعت الكنيسة الغربية أن تحفظ مكانتها هى بين أهليا . ألم تفقد اليها فى ركاب أموال الغرب وسلاحه ، وطلبتها فيما تطلب كنيسة القبط هنه .

وفى المقابل ، الا نقرأ مع الدكتور وليم سليمان وصف المؤرخ القبطى ساويرس ابن المقفع لدخول عمرو بن العاص مصر ، وكان بطريرك الاقباط بنيامين مختفيا من وطأة الاستبداد البيزنطى ، يقول ساويرس « كتب (عمرو) الى عمال مصر كئابا يقول فيه : الموضع الذى فيه بنيامين بطرك النصرارى له العهد والأمان والسلامة من الله ، فليحضر آمنا مطمئنا ويدبر حال بيعته وصياسته طائفته .. » ، ثم يصف لقاء الرجلين « فلما رآه (عمرو) أكرمه ، وقال لاصحابه : ان فى جميع الكور التى ملكناها الى الآن ما رأيت رجلا يشبه هذا .. ثم النفث عمرو اليه وقال له : جميع بيعك ورجالك اضبطيم ودبر أحوالهم » .

ويلحق للدكتور وليم قائل « كان هذا هو اللقاء الأول بين المسيحي والاسلام على أرض مصر . لم يكن سحقا . وما يعطيه قيمته التاريخية انه يعقب قهرا كان يمارسه مسيحيو بيزنطة ضد مسيحي مصر . . كان أساس اللقاء احترام كل طرف لعقيدة الآخر » (٨٣) . وإذا كان هذا هو اللقاء الأول للاسلام الفاتح بمسيحية اقباط مصر . فكيف به مع معايشة دامت أربعة عشر قرنا ، وفي نطاق رباط قومي وثيق .

★ ★ ★

بقيت نقطة تتعلق بالشرعية الاسلامية . ويشيع بين الاقباط قلق شديد من هذه النقطة . ووجه القلق أن الشريعة الاسلامية مستمدة من أحكام دين غير دينهم ، وأن الشريعة لا تسوى غير المسلمين بالمسلمين في الحقوق والواجبات ، أى فى المواطنة . وأن الشريعة بحسبانها اسلامية تعوق مشاركة غير المسلمين للمسلمين فى تقرير شئون بلادهم . وأن فى الشريعة أحكام قاسية تتعلق بالحدود . وأن - أصحاب الدعوة للشرعية الاسلامية لا يظهر فى فكرهم ومسلكتهم قبول الاجتهاد ، بما يمكن من الاعتراف بما حاز غير المسلمين من حقوق المساواة التامة فى ظل الدولة القومية . ويغالى البعض متشبثا برفض النقاش أصلا فى مبدأ قبول الشريعة كقانون حاكم .

وأن المطالبة بتطبيق الشريعة الاسلامية ، يمثل واحدا من أهم ما تقوم عليه الدعوة لدى التيار الاسلامي ، بل لعلها أهم مطالب هذا التيار مما يعتبره مبدأ وجوها ، ومبررا لقيام دعوته . والتمسك بالتطبيق من جانب وبالرفض من جانب يمثل منطقة صدام حتى ، ومصدرا للصراع ولائحة ردود الفعل الواعية وغير الواعية ، وقد يثير العصبية والكراهية . بقدر ما يشيع لدى كل من الطرفين ، أن الآخر هو العقبة فى وجه وجوده وتحرره وتحقيق ذاته . مما يستتفر البغضاء والشحناء والتعصب .

وقد أصاب الاب متى المسكين فى قوله عن التعصب « لا علاج للتعصب الا أن تزيد له المعرفة الصحيحة ، لعله يبلغ الى الحق الذى هو الله . . »

وغاية القول فى هذا الموضوع فى هذه المناسبة ، ابداء بعض من الملاحظات الاولى ترسم أساس وضع المسألة ، وتريح ما يتقلص من عضلات الفكر فيها . وتنير لكل طرف وجه صاحبه ، ويرى أن ليس فى يده سيف ولا خنجر ، وإنما كتاب يؤمن به ويستمد منه - فيما يستمد - موقفه الانساني الحميم . وقدرته على المودة والرحم ، وعلى مكافحة الاعداء . ثم يتحاور الناس على اطمئنان من بعضهم البعض . وعلى غير جفوة .

وبالنسبة للحذر من الشريعة الاسلامية على أساس عدم المساواة وعدم الاجتهاد فقد سبق بيان هذا الأمر فيما سلف . فى صدد بيان الموقف الفكرى

للتيار الاسلامي من الجامعة السياسية ومن حقوق المواطنة . . وفي البداية ينبغي تقرير ان من حق المواطن أن يطلب المساواة ، ومن الواجب أن يجاب . وهذه النقطة ليست نقطة خلاف بين الاقباط والمسلمين ، ولكنها نقطة حوار وجدل بين التيار القومي عامة والتيار الفلديني السياسي ، وعلى هذه الأرض الفسيحة تجد الحل .

وموضوع الاجتهاد موضوع عام لا يتفرد الاقباط بوضوح خاص فيه .
وموضوع ضمان المشاركة موضوع يتفرع من مبدأ المساواة ويحل في اطاره .
ولا وجه لتكرار ما سبقت الاشارة اليه فيما سبق .

وبالنسبة للموقف الطائفي الذي يغالى في رفض الشريعة الاسلامية ، أو رفض أى اتجاه يتعلق بالسياسات الدولية أو القومية أو الداخلية . ويصدر في رفضه أو في دعوته عما يتوهمه صالحا متميزا للجماعة الطائفية الضيقة . فان هذا الموقف أيضا سبقت مناقشته ، بما لا وجه معه للتكرار .

والدعوة الطائفية لا تقابل الا بحق الاغلبية في التقرير ، وأى دعوة تقتلص في اطار مصلحة خاصة وتحدد نظراتها للامور والاشياء في اطار ما تريد تثبيته من الشعور بكيان خاص لجماعة خاصة ، أى دعوة كهذه يجب فرض المصلحة العامة والنظرة العامة عليها ، مع ضمان المساواة والمشاركة الذين يتصلان بمبدأ الجامعة الوطنية ويرتبطان به ، وينفيان أساس قيام الدعوة الطائفية .
وقد أشير من قبل في الفصل الخاص بدستور ١٩٢٣ ، أن جملة القبط رفضت التمثيل النسبي للاقباط ، وكان من أسباب الرفض أنه تمثيل يحيل الاقلية الدينية الى اقلية سياسية مغلقة ، لا أمل لها أن تتحول - على عكس الاقليات السياسية - الى أغلبية .

وهنا يتعين الاشارة الى أمرين أساسيين ، أن مواطننا لا يضمن لمواطن آخر الا حقه في المساواة والمشاركة ، وأى مواطن لا يملك لاختيه الا ضمان هذا الحق ، وأى مواطن لا يحق له أن يطلب أكثر من المساواة والمشاركة ، وذلك مادامنا على هذا المستوى من الحوار الخاص بالجامعة السياسية ، أما ما دون ذلك من أمور تتعلق بنظم الحكم والاقتصاد والسياسات ، فهي أمور شائع بين المواطنين جميعا يختلفون فيها ويتفقون وفقا للمواقف السياسية والاجتماعية الشائعة بينهم .

والامر الثاني أن رفض الشريعة الاسلامية ، لا يجرى هنا ترجيحاً لنظام قانوني أكثر اتصالاً بالبيئة وأكثر ارتباطاً بتاريخ الشعب وتراثه ، ولكنه يجرى ترجيحاً لنظام قانوني لا ينيى وقد ، وتقرر ، وكان غريباً عن نظم المعاملات المعمول بها . ولا وجه مع تقرير المساواة ومع افتراض الملازمة ، لا وجه لترجيح نظام واحد على نظام موروث ، لمجرد أن الاقلية الدينية تأبى ذلك على الأغلبية الدينية .

أما بالنسبة لرفض الشريعة على أساس انها مستمدة من أحكام دين غير دينهم ، فقد كان يكون لهذه الحجة وجه ، لدى من يقول بها ، لو أن للكنيسة القبطية نظام قانوني للمعاملات يوازى نظام الشريعة أو يتضمن ما يخالفه . ولكن الحادث وفق ما يراه رجال الدين المسيحي ومثقفو القبط ، أنه لا يوجد هذا النظام . يذكر الاب متى المسكين أن المسيح لم يهتم أبدا بتشريع قوانين مدنية و « ولم يجمع قط ولم يخطط أبدا بين مملكة الله ومملكة هذا الدهر ، وقد رفض ملك الأرض ، وأن محاولة الكنيسة الاهتمام بالامور الزمنية باسم المسيح هو بمثابة تنصيب المسيح ملكا على الارض » .

وذكر أن التاريخ يشهد أنه كلما نزعَت الكنيسة الى السلطان الزمنى « وزاغت وراء أموال الاغنياء وارتمت وراء أصحاب النفوذ وحاولت محاولات جدية وعنيفة للجمع بين السلطان الدينى والسلطان الزمنى ، ودأبت على المطالبة بحقوق عنصرية وطائفية ، فشلت المسيحية فى تأدية رسالتها ، ودب فيها الخصام والنزاع والوهن . وبقدر ما كانت الكنيسة تستمد قوتها من الملوك بقدر ما كانت تفقد قوتها الروحية ، وبقدر ما كانت تتخلص من أعدائها بقوة السيف بقدر ما كان يتسلط السيف عليها (٨٤) .

ويذكر الدكتور وليم سليمان فى تقديمه وتعليقه على كتاب «الدسقولية» أى تعاليم الرسل ، « وأوّل كل شيء تلتزم الدسقولية بالمنهج المسيحى الذى يمتنع عن سن تنظيم وضعى للمجتمع ، تقوم على تنفيذ سلطنة زمنية . أنها تجعل السلطان المسيحى فى المجتمع مؤسسا على الحب والخدمة وتقديم النموذج . » ، « فى كل هذا تحفظ الدسقولية للكنيسة طابعها الروحي . نعطي ما لقيصر لقيصر وما لله لله . » (٨٥) . كما ذكر فى دراسته القيمة عن الحوار بين الأديان أن الأبا انناسيوس خايط الامبراطور قائلا « ليس مسموحا لنا أن نمارس حكما أرضيا وليس لك أن تقوم بعمل كنسى » .

ويذكر البر لحام « ليس فى الانجيل تعليم سياسى أو معالجة مباشرة للقضايا السياسية . أن السيد المسيح . . خيب آمال الذين كانوا ينتظرون مسيحا قوميا ينشئ ملكا سياسيا لله . فهو لم يحاول أن يؤسس دولة . ولا حاول اعطاء الدولة القائمة نظاما . ثم أن الانجيل ليس مجموعة من الشرائع والقوانين تحدد دقائق العلاقات الخاصة والعامة . » (٨٧) .

وقد سبقت الاشارة فى الفصل الخاص بالكنيسة القبطية ، أنها لم تكن فى تاريخها كنيسة حكم قط . ومكنها ذلك من الحفاظ على النبع الصافى للفكر المسيحى كما تصوره فى هذا الشأن .

ولعل الكتاب المشهور الوحيد فى التراث الكنسى المصرى ، الذى تضمن أحكاما تتعلق بالمعاملات ، هو كتاب القوانين الذى ألفه الشيخ الصفى ابى الفضائل بن العسال فى القرن الثالث عشر الميلادى ، والمعروف باسم المجموع

الصفوى • وقد تضمن جزئين ، أولهما من اثنين وعشرين بابا عن الاحكام الكنسية أى العبادات ، وثانيهما من تسعة وعشرين بابا عن الاحوال الشخصية والمعاملات •

وقد صرح فى مقدمة الكتاب أن القصد من ايراده هو تسهيل « الحكم على الحكام » ، وأن كل الطوائف لديهم مصنقات فى هذا المجال • ثم ذكر المبدأ المسيحى الاساسى « ولما كان القصد الاهم بارسال الرسل هو التبشير فقط ، كما قال بولس الرسول ، والتبشير مقصور على الايمان ووصايا الحياة الدائمة ، وترك المبشرون تفصيل الامور السياسية فى الاقاليم لرؤسائها ، لأن من يدعو الناس الى ترك القنية بالكمال لا يضع لهم قوانين مفصلة فى احكام المقارضات والمشاركات •• وما ينهائهم عن محبة العالم وما فيه لا يقرر لهم ماملاته •• » ثم أورد مأخذ احكامه كلها ، وهى فى الغالب تتعلق بالجزء الاول من الكتاب الخاص بالعبادات ، وبعضها مشكوك فى صحته حسبما علق ناشر الكتاب وشارحه جرجس فيلوثاوس عوض ، اذ ذكر أن بعض القوانين دخيل •

وذكر ابن العسال عن مأخذ احكام المعاملات أن غالبه مأخوذ عن قوانين الملوك وبعضه من احكام التوراة (٨٨) • وأكد فى الباب الرابع والأربعين المبدأ المسيحى عن الفصل بين ما لله وما لقيصر •

والملاحظ من مطالعة الكتاب ، تأثر المؤلف الواضح بالفقه الاسلامى ومناهج فقهايه ، واستخدامه مصطلحاتهم ذاتها فى سياق حديثه ، مثل الاجماع والقياس • والفرض والندب • وهو فى الفصل الثالث والأربعين يتكلم عن الحاكم بمعنى رئيس الكهنوت ، فأورد فى وجوب اقامته وشروط نصبه وتقسيم أنواع ولايته ما يظهر تأثرا بما تورده كتب الفقه الاسلامى عن « الاحكام السلطانية » وعن الولايات •

ومما ذكر فى الفصل الواحد والخمسين ، ما يمكن للرئيس (البطريك) أن يزيد وينقص فيه حسبما يراه من المصلحة فى زمانه ، فأورد من الاصول فى هذا الشأن ما يظهر تأثرا بما صاغه أصول الفقه الاسلامى عن دلالات للنص ومصادره وشروط الاجتهاد • ولعل الأمر يحتاج الى فضل بحث يندى فى تفصيل احكام المعاملات فى ضوء ما كان سائدا فى مصر وقتها من نظام قانونى •

ومن الجدير بالذكر أنه فى أبواب القصاص ، من الباب السابع والأربعين حتى الخمسين ، أورد ابن العسال مجموعة من العقوبات ، منها أن الزنا بقريه يستوجب عقوبة السيف ، واغتصاب الجارية أو الزنا بمن لم تبلغ ثلاث عشرة سنة أو بخطيبة الغير ، أى من ذلك يستوجب قطع أنف الزانى فضلا عن التعويض • ومن يخطف امرأة بسلاح يعاقب بالسيف ، ومن يعاونه يقطع أنفه •

ومن العقوبات أيضا الضرب والنفي . وبالنسبة للسرقة ، فمن عقوباتها الضرب وحلق الشعر والنفي مع التعويض (أى الغرامة) . ومن يسرق بعصابة نقطع يده وأيدي معاونيه ، وتقطع اليد أيضا فى سرقة البهائم من معسكر وفى انسرقة على دفعات (أى حالة التكرار) وفى تزيف العملة . ومن القى نارا فى مدينة أو قرية يحرق . وأثارة الشغب بعد سابقة الانذار ، يستوجب الضرب وحلق الشعر والتخليد فى النفى .

ومن ذلك يبين ان العقوبات التى وردت فى الكتاب القبطى شبه الوحيد الذى تكلم عن المعاملات والجرائم ، قد وضع من العقوبات بصرف النظر عن تصنيف الجرائم - ما يصل الى الضرب وقطع اليد وقطع الأنف . ومبدأ العقاب بالإيذاء البدنى قائم فيه ويسر دلالات ذلك أن الايمان المسيحى لا يرفض هذا النوع من العقاب . ومن ثم لا وجه للنعى على الشريعة الاسلامية فيما أوردته عن الحدود ، لا وجه لهذا النعى نعيًا مبناه مسيحية المسيحي أو يهودية اليهودى . وبذلك فإن الجدل حول العقاب البدنى ، لا ينبغي أن يثور على أساس من ديانة غير المسنن ، ولا يختص به مسيحي لوصف دينى يتصف به . ولا يحتج بقبطيته قبطى فى مواجهة الحدود أو مبدأ العقاب البدنى .

★ ★ ★

وإذا ظهر مما سبق أن المسيحية لا تضع نظاما قانونيا للمعاملات ولا للعقوبات ، ومن ثم فهى لا تتضمن فى هذا الشأن نظاما يوازى أيا من الانظمة القانونية أو يعارضه . وإذا كان موقف الكنيسة القبطية وفكرها الدينى أظهر فى ايضاح هذه الدلالة . وإذا كانت الشريعة الاسلامية لها مصدر دينى بالنسبة للمسلمين ، وجرت أحكام فقهما فى التطبيق زهاء ثلاثة عشر قرنا . وإذا كانت حسب استقراء أحكامها ، يمكن أن تمثل لغير المسلم نظاما قانونيا تفاعل مع الواقع واتصل بالحياة المعيشية ، واجتهد المجتهدون فى تأصيله وبلورته وصياغته على قدر من الدقة والمرونة ، وراعى الفقه الاسلامى فى مراحل ازدهاره ظروف الزمان والمكان . ومع تقدير تجديد الاجتهاد فيه وتفتح على العادات والاعراف قديما ، وامكان ذلك حديثا . ان كان كذلك . فلا يظهر وجه لامتناع غير المسلم عنه بسبب دينى ، مادام يكفل له حقه فى المساواة والمشاركة . ولا يظهر وجه لعدم الاخذ به بحسبان شأنه لديه كشأن الفقه الوضعى . بل لعله يكون اليه أقرب لانه يشكل جزء من تاريخه القومى ، مصريا كان هذا التاريخ أو عربيا . ولعله يطمئن الى ما كان استطاع هذا الفقه أن يستوعبه من العادات والاعراف ، فى كل ما كان انتشر فيه من الامصار يقسمون لنا ، (٨٩) .

وينقل الدكتور لويس عوض عن الجبرتي ، أن بونابرت فى مصر عرض على المصريين نظاما للتوريث مأخوذا عن القانون الفرنسى ، فعارضه أعضاء

الديوان بالاجماع » بما فيهم الاقباط ونصارى الشوام الذين قالوا : المسلمون يقسمون لنا (٨٩) .

وذكر بيولا كازيللي . رجل القانون الايطالى الذى كان مستشارا لوزارة العدل ورئيسا للجنة قضايا الحكومة زمنا طويلا فى مصر . « يجب على مصر أن تستمد قانونها من الشريعة الاسلامية فهى أكثر اتفاقا من غيرها مع روح البلد القانونية » (٩٠) . والمؤتمرات الدولية تعترف بالشريعة الاسلامية كمصدر من مصادر القانون المقارن ، وهى القوانين الفرنسية (اللاتينية) والانجليزية (السكسونية) والالمانية (الجرمانية) والشريعة الاسلامية .

أما عن موقف رجاء افقه الوضعى المصرى المحدثين من الشريعة الاسلامية . وعن نظرهم اليها لا من حيث المصدر الدينى . ولكن من حيث المستوى الفنى لها كنظام قانونى ، ومن حيث وظيفتها القومية والاجتماعية ، فإن ذلك يتراعى فيما كتبه الدكتور عبد الرزاق السنهورى . ذكر فى ١٩٣٤ فى مقدمة كتابه الضخم عن « نظرية العقد » ، « علينا أولا أن نصير الفقه ، فنجعله فقهيا مصريا خالصا ، نرى فيه طابع قوميتنا . ففقينا حتى اليوم لا يزال هو أيضا ، يحتله الاجنبى . والاحتلال هنا فرنسى . وهو احتلال ليس بأخف وطأة ولا أقل عنتا من أى احتلال آخر » ، ثم ذكر « أنى لم اغفل الى جانب ذلك الشريعة الاسلامية ، شريعة الشرق ووحى الهامه . فهى من قبس روح الشرق ومشكاة من نور الاسلام ، يلتقى عندها الشرق والاسلام . . . حتى ليمتزجان ويصيران شيئا واحدا . هذه هى الشريعة الاسلامية . لو وطئت اكنافها وعبدت سبلها ، لكان لنا من هذا التراث الجليل ما ينفع روح الاستقلال فى فقها وفى قضائنا وفى تشريعنا » (٩١) .

ثم كتب فى مجلة القانون والاقتصاد « واستقاء تشريعنا بقدر الامكان من وحى الشريعة الاسلامية ، عمل يتفق مع تقاليدنا القومية ، ويستقيم مع النظر القانونى الصحيح ، من أن القانون لا يخلق خلقا بل ينمو ويتطور حاضره بماضيه » . « أن الشريعة الاسلامية بحالتها الموجودة من غير تجديد فيها صالحة لأن تكون مصدرا للتقنين » . ولما رأس اللجنة التى أعدت مشروع القانون العراقى القانونى . وفى الواقع قد ظهر هذا التفكير فى أبهى صوره . ولا تزال آثار هذا تتسنى وحاجات العصر » (٩٥) .

وفى ١٩٣٦ ، أعد الدكتور شفيق شحاته ، وهو قبطى وكان أستاذا جليلا فى القانون المدنى ، أعد رسالة الدكتوراة عن النظرية العامة للالتزامات فى الشريعة الاسلامية ، وكتب فيها يقول « على أن بالشريعة الاسلامية كنوزا من الافكار والآراء والتصورات القانونية ، فاذا نحن أردنا الانتفاع بها . يتحتم علينا أولا الوصول الى القواعد العامة التى تحكمها جميعا . . » ، ثم أن الفقه الاسلامى قام وترعرع فى مدى أجيال عديدة ، وساد فى مختلف الاقطار التى

جمعيتها المدنية العربية ، تلك المدنية التي تركت آثارا خالدة في جميع مناحي العلوم والفنون ، فليس غريبا اذا أن يكون أثرها كذلك في ناحية التفكير القانوني . وفي الواقع قد ظهر هذا التفكير في أبهى صوره ، ولا تزال آثار هذا التفكير من أنفس ما يدخر الشرق من التراث العلمي ، « فمن العقوق أن يهمل هذا التراث ... عسى أن يكون الاهتمام بالآثار القانونية لفقهاء المسلمين على هذا الوجه . فاتحة عصر احياء لتشريع لا يمكن أن يكون غيره ملائما مثله في بلاد كانت مهدا له ومرتعا » . وأكد أن محاولات الغربيين قد فشلت - قديما وحديثا - في اثبات أن الشريعة الاسلامية مستمدة من القانون الروماني ، وأن الاساتذة الغربيين أنفسهم لم يقتنعوا بهذه المحاولات (٩٣) .

وللدكتور سليمان مرقص دراسة عن فضل بعض نظم الشريعة الاسلامية على ما يقابلها من نظم القوانين الحديثة (٩٤) .

وفي ١٩٦٠ كتب الدكتور شفيق شحاته « البلاد العربية في ابان حضارتها، حكمها قانون ينبعث من صميم عقيدتها ، يتمثل في الشريعة الاسلامية . والشريعة الاسلامية ظلت مطبقة تطبيقا شاملا لمختلف نواحي الحياة العربية، وذلك على مدى قرون طويلة . فاذا أردنا الآن الرجوع بالبلاد العربية الى مقوماتها الاصلية ، تميز علينا الرجوع الى هذا ينبوع ، لنغترف منه أنظمة تتسق وحاجات العصر » (٩٥) .

★ ★ ★

للدكتور أنور عبد الملك دراسات واجتهادات جد قيمة في هذه النقطة . أي صلة التراث الاسلامي بالتميز القومي لمصر والعرب . ولغيره خطوات في هذا الطريق . وهم ليسوا من التيار الاسلامي السياسي المعروف . سئل أنور عبد الملك في حديث له ، عن شعار العلمانية الذي يدعو له البعض كعلاج للتخلص من الطائفية ، وسئل عما قد يفضي اليه هذا العلاج من نفي للتراث والهروب من الشخصية الحضارية ، فاجاب « وضع المسألة ليس هو : العلمانية أم المجتمع الديني وإنما هو بدقة : المجتمع الطائفي أم المجتمع القومي الموحد . والمجتمع القومي الموحد يستطيع أن يختار لنفسه المنهج الديني أو المنهج العلماني . . . واذا كان مفهوم بعض الاتجاهات العلمانية هو التنكر للتراث الروحي لشخصيتنا الحضارية ، فعندئذ يجب اعتباره كدرع واق لتوغل الهيمنة السياسية والفكرية الخارجية على حركتنا الوطنية ... » ، وذكر أن الهدف هو تمكين الحضارة الاسلامية والعربية من التواجد على قدم المساواة في تشكيل وجه العلاقة . وأن ، غيرنا من الدويلات يستطيع أن يكتفي بعلم هنا

وهناك على سارية المنظمات الدولية ، لكني أعلام القطاعات المتقدمة في العالم العربي ، ان لم تعرف في الصف الأول من التحرك الحضاري في عالمنا اليوم ، فهي كأن لم تكن . هذا هو سر التركيز الاستعماري المتصل ضد حركة النهضة والثورة في العالم العربي » . « ان الاسلام في اوطاننا معين عظيم وينبغي أن يبنى واطار حضاري لتعبئة الجماهير الشعبية في معركة التحرر والسيادة » . (٩٦) .

وكتب أن أول ما يحتاجه تحقيق النهضة العربية « ضرب السراب الثقافي ، أي القضاء على ذلك الوهم المتأصل في عقول وقلوب العديد من المثقفين العرب . والزاعم أن لا جودة الا في الغرب ، ولا تطور الا ويسير في دروب الغرب » . « هؤلاء يقفون ضد بعث الاسلام السياسي » وهم في الواقع عملاء حضاريون للغرب » . (٩٧) .

ويذكر الاستاذ منح الصلح عن الاسلام وحركة التحرر العربية . أن الجماهير تعيش في اسلاميتها درجة من الصدق مع الاهداف العربية ودرجة من الاستعداد للعطاء ، قد تكون أعلى مما يعيشه بعض أصحاب المبادئ القومية « فليس مضمون الاسلامية الجماهيرية من حيث الجوهر الا نفس مضمون حركة التحرر العربي » . ليست مهمة تعريب الجماهير . بمعنى السعي الجاد لاجراجها من اسلاميتها » . الا مهمة مصطنعة يتوهمها المثقفون المترددون في طريق الثورة ، أما لكره دفين في نفوسهم للثورة نفسها ، وأما لتأخيرهم بصفة الاستعمار » .

وذكر أن فكرة الاحلاف الاسلامية التي دعت اليها الرجعية العربية والاستعمار في وقت ما ، لم تكن تأمرا على القومية فقط ، بل كانت تأمرا على الاسلام ، بسلبه دوره الحقيقي « كقوة ثورية دفاعية للمنطقة وللشخصية القومية » . وأن صمود الشعوب ضد هذه الاحلاف حامي القومية وحامي الاسلام ، « أن الاسلام يدفع بالضرورة باتجاه فلسطين » ، وفلسطين هي محك الصدق في الاتجاه الاسلامي (٩٨) . ويذكر الاستاذ محمود حداد . أنه اذا كان الاستعمار قد استخلم الرابطة الاسلامية أحيانا ضد الاتجاه القومي أو الاتجاه التقدمي . فقد استخلم كلا من الرابطة القومية أو الاتجاه التقدمي أحيانا أخرى . وأنه ينتق في استعمال كل من هذه الزوايا الثلاث ليضرب أو يضعف الزاويتين الأخريين . « أن العداة للاسلام هو عداة للتراث وللشخصية الحضارية العربية وللجماهير الوطنية التي في كنفها تولد الثورة » (٩٩) .

وما يتعين ملاحظته في هذا السياق ، أن التيار الاسلامي ثبتت السنون امتداد جذوره ورسوخ بنائه ، لا يمارى في ذلك ناظر جاد . ولم يفلح معه كل البطش واجراءات التصفية الشاملة القاسية . ومثل هذا الرسوخ والسجد

يفرض على الناظر الجاد ادراك أن ثمة وظيفة هامة يؤديها . ومن جهة ثانية يهجر قوة وطنيه قادرة على البذل والعطاء في مواجهه مشاكل كثيفة محدقة ، وفي مواجهة غزوات عديدة متحركة . في كل من مجالات السياسة والاقتصاد والفكر . ومن جهة أخرى فان العنصر الذي يثيره في النفوس والضمائر ، قادر على زرع الانتماء وانكار الدات ، في ظروف يبدو فيها اخطر ما يواجه الرجال . هو ما اعتري انتماءهم الوطني والقومي والحضارى والفكرى ، ما اعتري ذلك من خلل وخفوت ، وما اعتري توجهاتهم من شعور بالضيق ومن الهزلة وراء الحسيات . وقد مضت سنوات طويلة أدهشتنا فيها طريقة الحياة الغربية ، اندهاش المهزوم المقلد بغير وعى ، وتنكرنا لكل ما في ماضينا ، وصار الماضى متروكا مهانا ، واستوعب المستقبل فى نماذج الحضارة الغربية . صار الماضى بكل شخصه ورموزه مجالا للمهزلة والنسخة ، يفترس نهشا بالانياب والاطلاف ، فعل الكلاب بالجيف . ومع هذا الهدم الغليظ ، ومع ايلولة التوجه الى الغرب بغير تحفظ ، ضعف الشعور بالانتماء الحضارى ، وعم الشعور بالتبعية والتقليد . صارت الحقيقة لا فى حضارة الغرب فقط ، ولكن فى شخص هذه الحضارة ورموزها وفى أى مظهر من مظاهرها . وضعف الباعث على الاصلاح ، لم يعد للمرء حاجة فى أن يصلح بيته ، مادام يجد نماذج جاهزة تأتية ، ولم يعد للبعض حاجة حتى الى أن يبنى لنفسه من هذه النماذج الجاهزة ، مادام يستطيع الهجرة والسكن هناك فى المهجر . لم يعد المتعلم مدركا للوظيفة الاجتماعية لعلمه ، وهى أن ينقله الى قومه . بات حسبه أن يكون علمه مصدر دخل ينتج له التمتع بنماذج الاستهلاك الغربية ، وصار أنبل طموح علمى له أن تعترف مؤسسات الغرب العلميه بتميزه .

أن المحارب ان افتقد الباعث المعنوى للقتال، ان افتقد معنى الجهاد أو الكفاح، صار مرتزقا ، يقاتل لاشباع حسياته . وكذلك الحال بالنسبة لاي مهني أو عامل، ان افتقد معنى كون عمله رسالة يؤديها فى نطاق انتماء ما ، صار مرتزقا أنا كانت ملكاته وكفائاته . حتى التعليم صار من أهم اهدافه لابناء الوطن وتقويم الجماعة ودفع المضار عنها ، بل صار هدفه اعداد الفرد بمجموعة من الملكات تمكنه من العمل فى أى مكان ، أى تمكنه من الهجرة الى خدمة الآخرين من أى حماعة . وصارت مؤسساتنا بذلك أشبه بمزارع تربية الخيول ، تربي للتصدير وفقا لحاجات السوق العالمى . وصار مثل النجاح الذى يقدم للناشئة من ابنائنا ، لا من بنى حجرا فى بلده ، ولكن من تركه وتميز بعمله أو خبرته فى مؤسسات المهاجر . وصار معنى العزة الوطنية لا أن تبنى على هذا التراب مجتمعا وحضارة ، ولكن أن يزيد الطلب على كفائاتنا بالخارج . صار الشاطئ الآخر ، شاطئ الغربة هو الأمل والحلم ، وما فى شاطئنا اما قديم مهجور منبوذ ممقوت مهان ، وأما جديد ينشأ تقليدا لما لدى الآخرين ، واذا كان التقليد هو الغاية الهدف ، فلما لا يذهب الانسان الى الاصل ويترك أرض الخرائب والتقليد .

وعم الشعور بذلك حتى بات الكثيرون يقيسون القضايا الكبرى ، عن التحرر والاستقلال والنصر والهيمنة ، يقيسون كل ذلك بحجم العائد المادي المشبع لحاجات الفرد ، وفقا لنماذج الاستهلاك الغربية . فكرة الوطن أو الاستقلال أو غيرهما ، تتوارى على اللسان خجلا ، وتبجح القيمة المادية المتبدلة للعائد الحسى السريع . والحضارة لم تعد نمطا من العلاقات والعدالة والعزة . ولكنها صارت ذات معنى سلعى ، يترسم فى المآكل والمشرب والملبس والسكن . وبناء الجيش مثلا الذى كان مطلبا عزيزا على المصريين فى كل انتفاضاتهم النورية . بحسبانه درع التحرر والاستقلال ، صار البعض لا يطلب اصلاحه أو تقويته ، ولكن يطلب تصفيته ، توفيرا لنفقاته وصرفا لها فى اشباع الحاجيات . الوطن ، الاستقلال . الجيش ، التحرر ، النهضة ، كلها توزن بهذا الميزان ، واكليباه ما كنت احسب أنك تباع ، ليشرب القوم بثمانك لنا ، .

أقول ، لا يضمن أحد لأحد فى هذا البلد شيئا ، الا حقه فى المساواة السياسية والاجتماعية ، والا حقه فى المشاركة والا المودة والرحم . أما حجم الاشباع الحسى للحاجيات أو الترفيات ، ونوع نماذج العيش والحياة ونظم الحكم نفسها ، فلا ضمان ، والطريق شاق وطويل . وكل ما وراء المساواة والمشاركة لا يملك أحد أن يضمنه لاجبه ولا لنفسه . وليس من عاصم الا ، لانماء واتكار الذات . كيف يتأتى ذلك بغير اسلامية المسلم وقبطية القبطى معا ، يتوحدان مندمجين فى وطن واحد على أرض واحدة .

أن المساواة تعنى الاتحاد ، وهى تتضمن المشاركة . وهما من أوضاع المواطنين . وتقرير المساواة حل دستوى ، وهى فى الوقت نفسه تحتاج الى نشاط فكرى على أسس وطنية وقومية جامعة فى اطار الاهداف العليا للمجتمع . فى تصديده لاعدائه وفى تحقيقه لنهضته . فضلا عن احياء العلاقات التاريخية الصحية بين ذوى الأدنان فى اطار المواطنة . والتاريخ القبطى يمثل حقه من التاريخ المصرى الطويل القديم . وقد سبق العصر القبطى العصر الاسلامى ، فلا يوجد ما يتنافى مع الاسلام فى تقرير بطولات هذا العصر ، وما كان فيه من رجال عظام مثا: أثنا سيوس ، ومن حركات شعبه مجيدة هي مصدر فخار واعتزاز لمصر والمصريين .

ونحن فى هذا كله لا نبني شيئا جديدا ولا ننشئه من العدم ، انما نكمل بناء قائما ، ونسير على أسس خطها اسلاف لنا من قبل ، وفى طريق عبوده قبلنا . وليس، الا أن تجرى الممارسة قديما على منوالها . وجريان تحقيق الفكرة يغذيها ويسبقها ويحفظها من الضمور ، وهى بذلك تنعش التطبيق وتؤازره . ونذكر قوله الشيخ البنا ان الاسلام « اكسب هذه الوحدة صفة القداسة الدينية ، بعد أن كانت تستمد قوتها من نص مدنى فقط » . وعلى الغالبية مراعاة هذا الجامع . كما أن على الأقلية الدينية مراعاة ما فى الحضارة الاسلامية !!حرية من معنى يتعلق بقوميتهم ، بمثل ما يرحب المسلمون بالتاريخ القبطى

وما فيه من مجد وعزة • وعليهم مراعاة هذا الجامع أيضا والا يسمحوا لافراد
بتجاوز اطار الصالح العام للجماعة كلها •

لم تبين وحدة مصر في ١٩١٩ بنفى الهلال أو الصليب • بل كان رمزها
احتضان الهلال للصليب ، كرمزين لاحتضان الغالبية الدينية للأقلية • ونحن
لا نبحث عن صبغة فناء ولكن عن صبغة وجود • وجود حي قوى • وحسبنا على
هذه البسيطة ، المساواة والمشاركة في الوطن ، والتواد والتحاب في العيش •
والتزاور في الدبر ، والتجاوز في القبور •

بسم بحمد الله رب العالمين ،،،

طارق البشرى

المراجع

- (١) بين الدعوة القومية والرابطة الإسلامية ، أبو الأعلا المودودي ، مطبعة دار الأنصار بالقاهرة ، ص ١ - ١٦ .
- (٢) حتمية الحل الإسلامي ، الدكتور يوسف القرضاوى ، الجزء الأول ، الحلول المستوردة وكيف جنت على متنا ، ص ٥٩ ، ٦٢ - ٦٣ .
- (٣) حتمية الحل الإسلامي ، المرجع السابق ص ٥٩ .
- (٤) حتمية الحل الإسلامي ، المرجع السابق ص ١٣٨ .
- (٥) حتمية الحل الإسلامي ، المرجع السابق ص ٩٠ - ٩١ .
- (٦) حتمية الحل الإسلامي ، المرجع السابق ص ١٦٧ - ١٦٨ .
- (٧) حتمية الحل الإسلامي ، الدكتور يوسف القرضاوى ، الجزء الثانى ، الحل الإسلامى لريضة وضرورة ص ٢٩ ، ١٦٢ - ١٦٣ .
- (٨) من هنا تعلم ، الشيخ محمد الغزالي ، الطبعة الثالثة ١٩٥٠ ، ص ٥٣ - ٥٥ .
- (٩) من هنا تعلم ، المرجع السابق ، ص ١٠٦ - ١٠٨ .
- (١٠) من هنا تعلم ، المرجع السابق ، ص ٤٩ - ٥٠ .
- (١١) حقيقة القومية العربية وأسطورة البعث العربي ، الشيخ محمد الغزالي ، الطبعة الثالثة ١٩٧٧ ، ص ٨ - ١٢ .
- (١٢) حقيقة القومية العربية .. للمرجع السابق ، ص ١٧ - ٢٣ .
- (١٣) حتمية الحل الإسلامي .. للمرجع السابق ، الجزء الأول ، ص ٦١ .
- (١٤) مذكرات السلطان عبد الحميد ، ترجمة وتقديم وتحقيق وتعليق محمد حرب عبد الحميد ، القاهرة ١٩٧٨ ، ص ٥٨ - ٦٦ .
- (١٥) قلب آخر لأجل الزعيم ، حسن عشماوى ، ص ١٢٥ - ١٢٧ . (وهو كتاب لم يتح لى قراءته كاملا . وقد أرسل لى صديق هذا الفصل منه من الكويت مصورا) .

- (١٦) حوار مع الأجيال ، حسن دوح ، دار الاعتصام ١٩٧٨ ، ص ٧ - ١٦ .
- (١٧) حوار مع الأجيال ، المرجع السابق ، ص ٦٩ - ٧٠ .
- (١٨) حوار مع الأجيال ، المرجع السابق ، ص ٢٦ - ٢٧ ، ٤٠ - ٤٣ ، ٥٣ ، ٦٠ ، ٨١ - ٨٦ .
- (١٩) من أين تبدأ (رد على كتاب من هنا تبدأ وكتاب من هنا نعلم) الشيخ عبد المتعال الصديدي ص ٥٢ ، ٥٣ ، ١١٨ - ١١٩ ، ١٢٦ - ١٢٧ .
- (٢٠) من أين تبدأ ، المرجع السابق ، ص ١٩٠ - ١٩١ .
- (٢١) حقيقة القومية العربية ، المرجع السابق ، ص ٥ - ١٤ . ويشير المؤلف الشيخ الغزالي في الرأي الذي يتقدمه ، الى كتاب د. علي حسني الخريوطي « القومية العربية من الفجر الى الظهور » والى د. عبد الرحمن البزاز ، والى الأساتذة أحمد يهيا الدين ولطفي الخولي ومحمد مندور وأتيس منصور .
- (٢٢) حقيقة القومية العربية ، المرجع السابق ، ص ١٠ - ١١ .
- (٢٣) العروبة أولا .. ساطع الحصري ، الطبعة الثانية ، دار العلم للملايين بيروت ١٩٥٥ ، ص ٩٩ - ١٠٠ .
- (٢٤) محاضرات عن القومية العربية .. تاريخها وقوامها ومراميها ، الأمير مصطفى الشهابي ، معهد الدراسات العربية العالية ١٩٥٩ ، ص ١٣ ، ٣٥ ، ٣٤٤ ، ٣٤٥ .
- (٢٥) القومية العربية .. فكرتها .. تطورها .. نشأتها ، الدكتور جازم زكي نسيب ، ترجمة عبد اللطيف شرارة ، دار بيروت للطباعة ١٩٥٩ ، ص ١٠٦ - ١٠٨ .
- (٢٦) منهاج مفصل لدروس الدوامل التاريخية في بناء الأمة العربية على ما هي عليه الآن ، الدكتور محمد شفيق غربال ، معهد الدراسات العربية ١٩٦١ ، ص ١٤٦ .
- (٢٧) الحركة السياسية في مصر .. ١٩٤٥ - ١٩٥٢ ، طاق البشري ، الهيئة العامة للكتاب العربي ١٩٧٢ ، ص ٢٣٣ - ٢٥٣ .
- (٢٨) القومية العربية ودور العربية في تحقيقها ، الدكتور يوسف خليل يوسف ، دار الكاتب العربي ١٩٦٧ ، ص ٣٧ - ٣٨ ، ٣٩ ، ٤٠ - ٤١ .
- (٢٩) القومية العربية ودور .. المرجع السابق ، ص ٧١ - ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٤ ، ٧٥ ، ٧٦ - ٧٧ .
- (٣٠) القومية العربية .. فكرتها .. المرجع السابق ، ص ٣٤ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٣٨ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ٤٥ - ٤٧ .
- (٣١) القومية العربية .. فكرتها .. المرجع السابق ، ص ٨٢ .
- (٣٢) القومية العربية .. فكرتها .. المرجع السابق ، ص ٦٣ ، ٦٨ ، ٩٨ .
- (٣٣) في ظلال القرآن ، سيد قطب ، المجلد الثالث ، الطبعة الثامنة ١٩٧٩ ، ص ١٦٣٤ .
- (٣٤) مقال « قبل تفتي أحكام الشريعة كاساس لتطبيقها » الدكتور محمد فتحي عثمان ، مجلة المسلم المعاصر ، العدد الحادي عشر (يولية - سبتمبر ١٩٧٧) ، ص ٨٥ - ٨٧ .

(٣٥) مقال، « قضايا الدستور والديمقراطية في التفكير الإسلامي المعاصر » ، د. محمد فتحي عثمان ، مجلة المسلم المعاصر العدد السادس (أبريل - يونيو ١٩٧٦) ، ص ١٠٧ - ١١٣ .
(٣٦) لتعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام ، الشيخ محمد الغزالي ، ص ٤٠ - ٤٢ .
٧١ ، ٧٧ .

(٣٧) من هنا نعلم .. المرجع السابق ، ص ١١٨ - ١٢٠ .
(٣٨) التعصب والتسامح .. المرجع السابق ، ص ٤٨ ، ٥٤ - ٥٥ ، ٥٧ .
(٣٩) من هنا نعلم .. المرجع السابق ، ص ١٢١ - ١٢٣ ، ١٢٧ ، ١٣٣ .
(٤٠) معركة الإسلام والرأسمالية ، سيد قطب ، القاهرة ١٩٥١ الطبعة الأولى ، ص ١١٤ - ١١٨ .
(٤١) شبهات حول الإسلام ، محمد قطب ، القاهرة ١٩٥٤ . ص ١٧٦ - ١٨٢ .
(٤٢) غير المسلمين في المجتمع الإسلامي ، الدكتور يوسف القرضاوي ، القاهرة ١٩٧٧ .
ص ٧ ، ٩ - ٢١ .

(٤٣) غير المسلمين .. المرجع السابق ، ص ٣٠ - ٤٣ - ٦٠ .
(٤٤) غير المسلمين .. المرجع السابق ، ص ٤٦ - ٥٢ .
(٤٥) حماية الحل الإسلامي .. الجزء الثاني .. المرجع السابق ، ص ٧٨ .
(٤٦) غير المسلمين .. المرجع السابق ، ص ٢٣ - ٢٤ .
(٤٧) من أين تبدأ .. المرجع السابق ، ص ٧٦ - ٧٧ .
(٤٨) قلب آخر لأجل الزعيم .. المرجع السابق ، ص ١٢٢ - ١٢٥ .
(٤٩) قلب آخر لأجل الزعيم .. المرجع السابق ، ص ١٣١ - ١٣٣ .
(٥٠) أزمة الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث .. مظاهرها - أسبابها - علاجها .
الدكتور عبد الحميد متولى الطبعة الثانية ١٩٧٠ ، ص ٦٣ - ٧١ .
(٥١) أزمة الفكر .. المرجع السابق ، ص ١٢ - ١١٣ .

(٥٢) أزمة الفكر .. المرجع السابق ، ص ٩٢ - ٩٣ ، ١٦٣ - ١٦٥ أنظر أيضا تعليق الدكتور محمد فتحي عثمان على هذا الكتاب في مجلة المسلم المعاصر . العدد الخامس (يناير مارس ١٩٧٦) ص ١٣٧ .. الخ .

(٥٣) بعث إسلامية ، الدكتور عبد الحميد متولى ، منشأة المعارف بالإسكندرية ١٩٧٩ ، البحث الثاني عن الإسلام ومشكلة المساواة بين المسلمين وغير المسلمين ، ص ٣٦ - ٤٨ .
يراجع أيضا كتاب « مبادئ نظام الحكم في الإسلام .. مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة » ، للدكتور متولى أيضا ، الطبعة الرابعة ديسمبر ١٩٧٨ ، ٣٩٢ - ٤٠٦ . وفيه بعض التفصيل حول تغير الفتوى بتغير الظروف .

(٥٤) ماركسية القرن العشرين ، وجيه جارودي ، ترجمة فزيلة الحكيم ، دار الآداب ببيروت ١٩٦٧ - ص ٥٩ .

(٥٥) الأحكام السلطانية والولايات الدينية ، تأليف أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب

المسلمون والأقباط - ٥٧٣

البصري الماردى ، راجعة الدكتور محمد فهمى السرجانى مدرس بكلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر ، المكتبة التوفيقية بالقاهرة ١٩٧٨ ، ص ٧ ، ١٦ ، ٢٢ .

(٥٦) الأحكام السلطانية .. المرجع السابق ، ص ٢٣ - ٢٨ .

(٥٧) الأحكام السلطانية .. المرجع السابق ، ص ٢٩ - ٣٠ .

(٥٨) الأحكام السلطانية .. المرجع السابق ، ص ٣١ - ٣٤ ، ٣٧ .. الخ .

(٥٩) الأحكام السلطانية .. المرجع السابق ، ص ٧٢ - ٧٤ .

(٦٠) احكام السلطانية .. المرجع السابق ، ص ٧٨ - ٨١ .

(٦١) اسرائيل فى رأى المسيحية ، محاضرة القاها نيافة الانبا شنودة اسقف التعليم بالكنيسة القبطية الارثوذكسية ، بدار نقابة الصحفيين فى ٢٦ يولية ١٩٦٦ . ص ١٤ ، ٢١ - ٢٢ ، ٢٥ ، ٣٦ - ٤٧ ، ٧٧ .

(٦٢) المسيحية واسرائيل ، كلمة البابا شنودة فى نقابة الصحفيين يوم ٥ ديسمبر ١٩٧١ ، ص ٨ ، ١١ - ١٢ ، ٢١ - ٢٤ .

(٦٣) اسرائيل فى الميزان من منظار مسيحي ، الانبا غريغوريوس ، نوفمبر ١٩٧٣ ، ص ٤ ، ٧ ، ١٣ ، ١٦ ، ٣٣ ، ٢٩ .

(٦٤) الكنيسة ومزاعم اسرائيل السببة .. الكنيسة وحقوق شعب فلسطين .. الرد على مزاعم اسرائيل السببة ، الانبا غريغوريوس اسقف عام الدراسات اللاهوتية العليا والثقافة القبطية والبحث العلمى - القاهرة فى أكتوبر ١٩٧٣ (ونشرت فى صكيفة الأنوار البيروتية فى ١٣ تشرين الثانى ١٩٧٤) .

(٦٥) اسرائيل حقيقتها ومستقبلها . الابا يؤانس اسقف كرسى الشريعة ، محاضرة القاها فى ٢٢ اكتوبر ١٩٧٣ ، ص ٧ .. الخ ، ٢٩ .

(٦٦) الكنيسة ومزاعم اسرائيل .. المرجع السابق ، ص ٢٨ - ٢٩ .

(٦٧) الكنيسة فى رأى المسححة .. المرجع السابق ، ص ٨٢ - ٨٣ .

(٦٨) وثائق للتاريخ .. الكنيسة وقضايا الوطن والدولة والشرق الأوسط ، بقلم الانبا غريغوريوس من منشورات اسقفية الدراسات اللاهوتية العليا والثقافة القبطية والبحث العلمى ، اكتوبر ١٩٧٠ ، ص ١٥ - ٢١ .

(٦٩) وثائق للتاريخ .. المرجع السابق .

(٧٠) ماوراء خط النار .. القوى المنيوية والالهامات المنبثقة من المرحلة الاخيرة ، بت التكريس بخلوان ، بولية ١٩٦٧ ، ص ٥ ، ٧ ، ١٢ ، ١٦ - ٢٥ .

(٧١) مقالات بين السياسة والدين ، الأب متى المسكين (دبر القديس انبا مقار - بوية شبيهت) ، الطبعة الاولى ١٩٧٧ ، ص ٤١ - ٤٢ ، ٤٧ .

(٧٢) مقال « موقع اقباط مصر على الساحة الساسية » ، الدكتور ميلاد حنا ، مجلة دراسات عربية البيروتية ، نوفمبر ١٩٧٩ .

(٧٣) مقال « موقع الشخصية المصرية من القومية العربية » ، الاستاذ مريت بطرش غالى ، مجلة السياسة الدولية القاهرة ، العدد ٣٦ ، فى ابريل ١٩٧٤ .

A Lonely Minority, The Modern Story of Egypt's Copts, Edwar Waken, (٧٤)
New York 1963, p. 75, 80.

A Lonely Minority. pp. 116, 117, 123. (٧٥)

A Lonely Minority, p. 129. (٧٦)

A Lonely Minority, pp. 172. (٧٧)

(٧٨) الطائفة والتعصب ، الأب متى المسكين (دير القديس أنبا مقار - برية شيهيت) ،
فبراير ١٩٧٦ ، ص ٣ ، ٦ - ٧ .

(٧٩) صحيفة الأخبار ، نال للأستاذ موسى صبرى ، ١٣ ابريل ١٩٨٠ .

(٨٠) يراجع مقال الدكتور ميلاد حنا السابق الإشارة اليه ، وقد ذكر أن بعض الغلاة من القبط
يقدر عدد اقباط مصر بنحو ثمانية ملايين نسمة ، واستنادهم في ذلك التقدير ، أن هذا الرقم
ورد على لسان الرئيس الأمريكى جيمى كارتر عندما استقبل غبطة البطريرك الأنبا شنودة . فبدأ
لهؤلاء أن كلمة كارتز صليح سنداً لاهضاء . ويذكر الدكتور ميلاد ان قامت محاولة من جانب
بعض الأقباط لاجراء احضاء للقبط ، ردا على الاحضاء الرسمى ، ولكن المحاولة لم يكتب لها
الاستمرار .

(٨١) مقالات بين السياسة والدين للمرجع السابق ، ص ٥٠ ، ٥٨ ، ٥٩ ، ٦٠ - ٦٢ .

(٨٢) مقالات بين السياسة والدين . المرجع السابق ، ص ٦٣ - ٦٨ .

(٨٣) الحوار بين الأديان ، الدكتور وليم سليمان ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٦ ،
ص ١٠٨ - ١٠٩ .

(٨٤) مقالات بين السياسة والدين . المرجع السابق ، (عن « الكنيسة والدولة » سبق
نشرها في ١٩٦٣) ص ٨ - ١٣ ، ١٧ - ١٩ ، ٣٠ .

(٨٥) المسقولية .٠٠ تاليم الرسل ، اعداد وتعليق وتقديم الدكتور وليم سليمان قلادة ،
الطبعة الأولى ١٩٧٩ ، ص ٧٦٢ ، ٧٦٦ .

(٨٦) الحوار بين الأديان . المرجع السابق ، ص ١٠٢ .

(٨٧) المدالة فى المسيحية والاسلام ، محاضرات الندوة ، السنة المشروطة النشرة ١١ - ١٢ ،
بيروت ١٩٦٦ ، (دار الندوة اللبنانية ، مؤسسها ميشال أسمر) ، مقال « المدالة السياسية
فى المسيحية » ، ألبر لحام .

(٨٨) المجموع الصغوى .٠٠ كتاب القوانين الذى جمعه الشيخ الصلى العالم ابن العسال ،
اعنى بشره ونرح مواده واضافة تذييلات عليه الفقير الى رحمة مولاه جرجس فيلوثاوسى عوض ،
الطبعة الاولى ص ١ - ٧ .

(٨٩) تاريخ الفكر المصرى الحديث .٠٠ الفكر السياسى والاجتماعى ، الدكتور لويس عوض ،
كتاب الهلال ابريل ١٩٦٩ ، ص ٨٧ - ٨٨ .

(٩٠) نحو تفهين جديد للمعاملات والمقربات .٠٠ من الفقه الاسلامى ، عبد الحليم الجندى ،
طبعة ١٩٧٣ ، ص ٧٦ (نقلا عن مجلة مصر المصرية السنة الثانية عشر من ١٩٥٠) .

(٩١) نظرية العقد ، الدكتور عبد الرازق السنهورى ، مطبعة دار الكتب ١٩٣٤ ، ص ٥٠ - ٥١ .

المسلمون والأقباط - ٧٥٥

- (٩٢) نحو تفتين جديد .. المرجع السابق ، ص ٩٠ - ٩١ .
- (٩٣) النظرية العامة للالتزامات في الشريعة الإسلامية ، رسالة دكتوراه للدكتور شفيق شحاتة (نوقشت في ٢٤ مايو ١٩٣٦) ص ٥٩ ، ٦٧ .
- (٩٤) نشرت في مجلة مصر القضائية ، السنة السادسة ١٩٣٧ ، العدد ١٥٤ .
- (٩٥) الاتجاهات التشريعية في قوانين البلاد العربية ، الدكتور شفيق شحاتة ، معهد الدراسات العربية العالية ، جامعة الدول العربية ١٩٦٠ ، ص ٥ - ٦ .
- (٩٦) مقال « من أجل استراتيجية حضارية » ، الدكتور أنور عبد الملك ، مجلة الثقافة العربية يصدرها النادي الثقافي العربي ببيروت ، نيسان (ابريل) ١٩٧٣ .
- (٩٧) «مقال» النهضة الحضارية : الدكتور أنور عبد الملك ، مجلة قضايا عربية ببيروت ، ابريل ١٩٧٤ .
- مقال « الخصوصية والأصالة » ، الدكتور أنور عبد الملك ، مجلة الآداب ببيروت العدد الخامس ، مايو ١٩٧٤ .
- (٩٨) مقال « الإسلام وحركة التحرر العربية » ، الأستاذ منج الصلح ، مجلة الثقافة العربية ، نيسان ١٩٧٣ .
- (٩٩) مقال « الإسلام والخصوصية الحضارية العربية .. والاستثمار الثقافي » ، الامعاء محمود حداد ، مجلة الثقافة العربية ، نيسان ١٩٧٣ .

الفهرس

٣	مقدمة
٧	القرن التاسع عشر
٩	الدولة الحديثة
١٣	بداية التمسير
١٦	حدود التمسير
٢٣	معضلة الجامعة السياسية
٢٨	نمو حركة التمسير
٣٣	الكنيسة القبطية
٣٨	حركة الامتزاج
٤٠	المسلمون والاقباط
٤٤	الفكر القومي
٤٦	الثورة العربية
٥١	المراجع
٥٧	بدايات القرن العشرين
٥٩	الشقاق
٦٥	انصار التضامن

٦٨	اغتيال بطرس غالى
٦٩	نحو المؤتمر القبطى
٨٩	المؤتمر المصرى الاسلامى
١٠٥	المراجع
١٠٧	السياسة البريطانية والتفرقة الطائفية
١٢٨	الانجليز وثورة ١٩١٩
١٣١	المراجع
١٣٣	ثورة ١٩١٩
١٣٨	الثورة بأقلام معاصريها
١٣٩	رد الثورة على دعاوى الانجليز
١٤٣	التكوين الوطنى للجماعة المصرية
١٤٦	الجهد المنظم الوامى للوفد المصرى
١٥٣	تعيين يوسف وهبة رئيسا للوزارة
١٥٧	سياسة احياء الذاتية القبطية
١٦٣	المراجع
١٦٧	دستور ١٩٢٣
١٦٩	تصريح ٢٨ فبراير وحماية الاقليات
١٨٧	دور الوفد المصرى
١٩٣	المراجع
١٩٧	المجالس النيابية
٢٠٩	موقف الاحرار الدستوريين
٢١٦	دور الوفد
٢٢٩	المراجع
٢٣٣	الجهاز الادارى
٢٣٥	النظام القديم
٢٣٧	مشاكل الانتقال الاجتماعية
٢٤٠	التكوين السياسى
٢٥١	الموظفون بعد الاستقلال

٢٥٧	دور الوفد
٢٦٤	مدرسة الصيارفة
٢٦٧	التعليم
٢٧٤	أحداث متفرقة
٢٧٧	من عوامل التفرقة
٢٨٢	المراجع
٢٨٩	الملك والخلافة الإسلامية
٢٩٨	حكومة الوفد والخلافة
٣٠٢	حزب الملك والاحرار
٣٠٦	كتاب على عبد الرازق
٣١٠	الوفد والكتاب
٣١٤	ائتلاف الوفد والاحرار
٣١٥	عودة الملك والخلافة
٣١٧	رجال الدين وانحلافة
٣٢١	مؤتمر الخلافة
٣٢٥	المراجع
٣٣١	الازهر بين القصر والحركة الديمقراطية
٣٣٥	بداية المشكلة
٣٣٩	ثورة سنة ١٩١٩
٣٤١	حكومة الوفد
٣٤٦	حكومة الملك
٣٥٠	الائتلاف الديمقراطي
٣٥٨	رد الازهرين
٣٦١	الازهر يتبع الوزارة
٣٦٦	مشيخة المراغى الأولى
٣٧١	الازهر يرتد للملك (الظواهرى)
٣٧٨	مشيخة المراغى الثانية
٣٨٢	المراجع

٢٨٩	الكنيسة القبطية والصراع السياسى
٤٥٩	المراجع
٤٦٩	الحركات الشعبية فى الثلاثينات
٤٧١	حركة التبشير
٤٧٣	مؤتمر ادنبرة
٤٧٥	بعد الحرب الاولى
٤٧٨	حصيلة الهجوم
٤٨٠	ردود الفعل
٤٨٣	الهجوم فى مصر
٤٩١	الأخوان المسلمون
٤٩٦	ظهور الاخوان
٤٩٩	الجامعة السياسية
٥٠٤	النظام التشريعى
٥١٢	الموقف من الاقلية
٥١٧	مصر الفتاة
٥٢٢	الدين والسلوك والوطن
٥٢٥	الاقباط فى مصر الفتاة
٥٢٩	التصعيد الاسلامى
٥٣٨	الحزب الوطنى الاسلامى
٥٤٣	المراجع
٥٥١	معاهدة سنة ١٩٣٦ بين الوفد والقصر
٥٥٩	خطة ضرب الوفد
٥٦١	المرافى والازهر
٥٦٤	الاحرار الدستوريون والسعديون
٥٦٤	مصر الفتاة
٥٧٢	الاخوان المسلمون
٥٧٥	ردود الوفد
٥٧٨	الطائفية والمواطنة

٥٨٥	انشقاق مكرم وحزب الكتلة
٥٩٣	المراجع
٥٩٩	الأربعينات وما بعدها مصر في اطار الحركة العربية
٦٠٤	الصهيونية ومصر
٦٠٩	المصرية الممتدة
٦١١	الإسلام والانتماء الأشمل
٦١٣	المصرية ومخاطر العزلة
٦١٥	مصر وفلسطين
٦١٩	حرب فلسطين
٦٢١	التحرر في اطار الحركة العربية
٦٢٣	مصر العربية
٦٢٧	المراجع
٦٢٩	الحركة الشيوعية
٦٤١	الاجانب والسياسة المصرية
٦٤٨	التنظيمات الهامة
٦٥١	معركة التمسير
٦٥٧	فلسطين
٦٦٩	المراجع
٦٧٣	ثورة ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢
٦٧٩	ماذا بعد
٦٨٥	المفهوم الجامعي
٧٠٢	مبدأ المواطنة
٧٢٥	الموقف الفكرى للكنيسة
٧٥١	المراجع

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الإيداع بدار الكتب ١٩٨١/٢٤٦٣

ISBN ١٧٧ . ٧٣٤٥ ٢١

